واللہ یهدی من یشاء الی صراط مستقیم

بیمن توفیقات یزدان و فیض مفیض الاحسان خطبه موسومه
حضور پر نور بندگان جناب نواب صاحب بهادر والی رامپور متعلقه

هدایه کامل المتن بدایه

مع ترجمه و شرح فارسی

که بعد استسعاد شرف ملاحظهٔ ملازمان کیوان ایوان و
بزم فرین بندگان فلک مکان جناب محتشم الیهم دام اقبالهم

در مطبع نامی منشی نولکشور بطبع رنگین مطبوع طبع جهانیان شد

بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم

محجوبان ظلمت کدهٔ ناسوت را چه یارا که در وادی لاهوت حمد الٰهی آغازند و تیره درونان جلباب بشری را چه مجال که علم بیان در میدان ملکوت نعت رسالت پناهی برافرازند همچنین سپر منزل منقبت آل اطهار و اصحاب کبار خصوصاً ارکان اربعهٔ دین متین و خلفای راشدین رسیدن حد امکان نیست و طی این جمله مراتب و مدارج کار خامه و زبان لهٰذا بعد این اعتراف و اقرار میگوید عاصی خطاکار نولکشور مالک مطبع اوده اخبار که چون هدایهٔ عربی با ترجمهٔ فارسی به تطبیق تام و تصحیح مالاکلام مولوی محمد اعظم حسین خیرآبادی تلمیذ عمدة العلما قدوة الفضلا استاد مطلق مولوی محمد عبد الحق صاحب دامت برکاته باتمام رسید و این گلدستهٔ شریعت محمدی و ملت احمدی نضارت افزای بوستان همیشه بهار دین متین گردید منظر ندرت و مسموع تبت این کتاب مستطاب بدل آرزو منزل جا گزید که این خزینهٔ جواهر زواهر را در بارگاه جهجاه داوری شریعت پروری دین پناهی تقدس کلاهی پیشکش نماید و تفحص قدردانی عالیم ملتی والا منزلتی فریدون شوکتی سکندر حشمتی نتیجهٔ مشقت خود بر داشته بیاساید هر چند پای اندیشه بفلک و دست فکرت بجلوگاه ملک رسانیده شد جز بندگان کیوان ایوان و ملازمان ثریا مکان فخر رؤسای نامدار سرمایهٔ ناز امرای والا تبار مسند افراز سریر اعتزاز ملجای اهل نیاز مربع نشین چار بالش حشمت سریر آرای

مالک سطوت اختر تابان برج دارائی گوهر درخشان درج فرمان فرمائی غرهٔ ناصیهٔ بر و احسان قرهٔ باصرهٔ
شکوه و شان منشور فضائل جلیله طغرای فرمان محاسن جمیله نقطهٔ پرکار کرم مرکز دائرهٔ نعم حلال دقائق سربسته
کشاف رموز بر کرسی شهود ذهن نشسته افصح موسی بیان ابلغ سحبان زبان نکته پرور عطارد رقم صاحب
السیف والقلم عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین جناب نواب محمد کلب علیخان صاحب بهادر
فرزند دلپذیر دولت انگلشیه فرمانروای دار الریاست مصطفی آباد رامپور دام دولته وقام صولته
که اندرین دور قانون شریعت را بدرگاه عالم پناهش رواج و قراریست و متاع هر هنر و علم را
بوجود باوجودش رونق بازاری بخاطر فاتر رسید و اندیشهٔ صحیح خبر آن بارگاه دیگر برای اثاثه نذر
این گرانبها گوهر ندید از آنجا که از بدو شعور طبیعت این سراپا عقیدت بهواخواهی آن بارگاه عالم پناه
مجبول است و پیوسته ادای لوازم ارادت و اطاعت ازین عقیدت آثار و اجرای مراسم اعزاز
و مکرمت ازان سرکار والاتبار بطرز نیکو مرعی و مبذول خطبهٔ این کتاب لاجواب بنام نامی
بندگان آسمان مکان اعلی حضرت دام اقبالهم مزین نموده و بتشرف انتساب اسم سامی ملازمان
فلک آستان عزت افزوده برخی از محامد والای آن ذات سراپا صفات می نگارد و نبذی
از محاسن و فضائل یکان یکان می شمارد مصرع گر قبول افتد زهی عز و شرف
آغاز ترانهٔ مدح از صفت عدل و داد زهی کواکب حشمتی کیوان همتی خورشید علمی ناهید برجمی
قیصر توانی فغفور مکانی کسری فری رستم جگری مطیع نوازی مفسدین گدازی دارا سطوتی سکندر
حشمتی که اگر از کیفیت عدل و دادش رقم زنم آب بر روی کسری نشکنم تا گل وجودش بر
بوستان جهان نخندیده سر خار ستم پامال خزان عدم نگردیده نوشیروان که باین صفت همایون
نوشین روان بود قبای ضلالت در بر داشت و این را اکلیل سعادت بر سر نار را با نور چه نسبت و کفر را
با ایمان چه مناسبت معشوقان دلربا بغمازه پیرائی عدالتش عاشق نواز و عاشقان بینوا به برگ و نوای
انصافش با معشوقان گرم ناز و نیاز گلشنی که نسیم معدلتش شگفته منت رائحه بر مشام جهانیان
ننهاده و نهالیکه آبیاری نصفتش سر نفراخته از پا درافتاده اخشیج پریشان بفیض عدل و انصافش

معدلت نور خرم قلوب ستمدیدگان بمرهم صدق و سدادش مندمل خلیل کعبه عدل و دادست و شکننده
اصنام جور و فساد و لنعم ما قیل اشعار مدحت عدل او چو پردازم * جگر جور و کینه بگدازم *
خانه برباد کینه در عهدش * شادمان ظلم دیده در مهدش * فتنه نالان بصیت معدلتش *
دهر خندان بظل مکرمتش * ظلم کاهد بدور انصافش * عیش بالد بفیض اوصافش *
کبک در عهد معدلت دمساز * میکند آشیان به پنجه باز * فکرم از وصف داد او مصئون *
از جفای تفحص مضمون * صفت نازک خیالی اگر از نازک خیالیش حرفی زنم فصحای
جهان را خامه شکنم نازک خیالان وحید عصر قربان نازک خیالیش و عالی فطرتان سخن آفرین
آفرین گوی ذهن عالیش نثرش را اگر با نثر ظهوری نسبت دهم بر نارسائی ذهنم دندان بجگر افشارد
و نظمش را اگر با نظم نظامی مقابل کنم پایه نشناسیم شمارد بر چهره نثر از رنگین خیالیش غازه وری
گفتار موزون به نظم کلامش تازه صدر نشینان انجمن سخن ناصیه فرسای عتبه زبان دانیش و
سر فرازان جماهیر طلاقت حلقه بگوش جادو بیانیش خیال بلندش سحر ساز و صریر کلکش
معنی نواز به تفصیلش ذره مشرق هزاران خورشید درخشان و با جمالش کوزه محیط دریای بیکران
بلاغت وابسته سلسله کلامش و فصاحت مفتون زبان طلاقت نظامش از کلام عالیش
شگوفه خسروی و ترانه غنم و قندیل حرم در ایجاد طرق نظم و نثر بی ند و نظیریست
و بمصداق کلام الملک ملک الکلام چشم بینندگان و بصیر اشعار چند اصحاب لوای سخن *
محو شق خداخدای سخن * از بیانش بلند شان سخن * سخنش مهر آسمان سخن * آسمان پیش
طبع اوست زمین * گر سخن خاتم ست اوست نگین * برده سبقت ز افصحان جهان *
بفصاحت چو در عرب سحبان * صفت جوهر شناسی هنروران روزگار به آبیاری
قدر دانیش چون سرو نورسته چمن بر خویش می بالند و بخت خوابیده خود را بیدار باد
گفته غازه امید بر رخ یاس می مالند هر جوهری که از نارسائی روزگار مانند آئینه در زنگ
نهان بود در عهد فرخی مهدش کوس انا الموجود نواخته و هر قابلیتی که از انقلاب ادوار

وگردش لیل و نہار بیان عنقا معدوم و بی نشان بود بجلوس میمنت مقرونش علم شهود برافراخته
بارگاه والایش کاملان را مخزن ست و جناب تقدس انتسابش علما و حکما را مسکن هر که در استحصال هنرها
مثل ماه کاهید در جناب سپهر قبابش قدرش افزود و هر که در کسب جوهرها راه آسایش و آرام بر خود بست
نوالش ابواب نشاط ابدی بر رویش کشود کرم و نوال ساسانی برودکی خاص بود و اکرام و افضالش بهم
تمام خلق عام ست هنرهای ناقص و انعاشش تمام اشعار هرزه از قدردانیش چو دم هم
بارمنت بیخت هاینهم ❊ ناقد و قدردان جوهرها ❊ مشتری هنر بکشورها ❊ قدردان گهرفشانی‌ها ❊
رشک شاهان بقدردانیها ❊ رونق بازار علم در عهدش ❊ امن صاحب هنر مهدش ❊ نکته
دانان زدوش جامی ❊ بدرش در خجسته فرجامی ❊ از هنر هر که پیشکش برده ❊ بر در آن
حمی دل مرده ❊ صله اش داد و ابر بخشید ❊ دل حاسد به تیغ رشک برید ❊ صفت جود
و عطا یزدان جهان آفرین به تنویر سراج وجود با جود وحش ظلمت دریوزه گری از جهان
برداشت و هر گدای بینوا الفیض از پاشی غیر محصورش صاحب نصاب گردیده همت بر ادای
زکوة بر گماشت بینوایان بساز و برگ انعام بیکرانش مسجود اغنیای روزگار و گدایان تهیدست
بدستیاری فیض بی پایانش محسود شاه و شهریار حاتم طائی اگر بزمانش بودی بفرو مائگی خود اعتراف
نمودی ابر شیوه درفشانی از کفش آموخته و دریا خزانه گهر بخشی از همت عالیش اندوخته آفتاب
بزر بخشیش کیمیاگر و صدف بگهر ریزیش قطره پرور حیات جاوید خواستن سکندر بتمنای عطای
بی منتهایش و عمر ابد یافتن خضر بغرض رهبری بینوایان سوی بارگاه والایش اگر علو همم و عموم کرم
والایش بنجامه سپارم تصرف مداد بحار و صفائح افلاک دوار نتوانم که اندکی از اندکش بشمارم
یکی از همم عالی و عزایم متعالیش سفر حج حرمین مکرمین ست زادهما الله شرفا و تعظیما که از بدو
ارتقای نیر سلطنت کسی از سلاطین هندوستان با همه فر جمشیدی و شوکت اسکندری
همت بر کسب این سعادت بیحو عطا یاشی و زر ریزی نگماشت و اگر کسی بدین عزیمت برخاست بکوتاه
هدف سهام ملام خواص و عوام گشته قهقری بازپای بخانه گذاشت حبذا شمو همت فلک مرتبتش

که درین سفر همایون بآبیاری انعام بیکران گلزار سخاوت را تر و تازه گردانید و به تشریف مکرمت خلعت
موهبت براندام جهانیان پوشانید از شرق تا غرب خانهٔ امید سائلان بمصباح اکرامش روشن
گردید و صحرای آرزوی متمنیان ببهار انعامش گلشن حاتم را بذل عامش خاتم بخجل در انگشت
و عمان جهان بکشادگی کفش فشرده مشت اشعار از سخایش چو خامه تر سازم * صفحه را معدن
گهر سازم * طبع از فیض او گهر بارد * نام نیسان ز دهر بر دارد * تشنه جویای بحر او ز عطا *
تشنه جوید بکوه و در صحرا * می نماید ببذل او حاتم * کو نگین است و او تهی خاتم * بر درش
هر که آرزو آرد * دامنش از جواهر انبارد * صفت حسن صورت خوبرویان جهان
ابروان مقوسش را قبلهٔ طاعت میخوانند و خاک پایش را عبیر زلف و قشقهٔ جبین و غازهٔ رخسار
میدانند قامت زیبایش سرو دلجوی گلشن اقبال ست و خرام دلنوازش پامال تارک
اندوه و ملال ماه از جبین نور آگینش داغ داغ و دلها از چهرهٔ دلفروزش باغ باغ اشعار
حسن رخسار او رقم چو زنم * آب بر روی شمع و گل شبنم * غازهٔ چهرهٔ جوانیها *
روز بازار شادمانیها * از جمال رخش شه خاور * نور بخش کواکب دیگر * گر ببیند
سوی رخش بلبل * نفگند باز سایه بر رخ گل * چون نگه بر فتد بصحرایش * آهو آید پی
تماشایش * حسن یوسف گلی ز گلزارش * صد زلیخا نثار رخسارش * صفت حسن
اخلاق وحشیان آهو مزاج به آوازهٔ استیناسش وحشت گذار و نفاق کیشان وفاق دشمن
بتماشای گلزار اخلاقش الفت شعار بزم موافقت و دلجوئی را شمعی است شبستان آرا
و کاشانهٔ موالات و خوشخوئی را سراجی است همه نور و ضیا شمیم گلهای ریاضش حلم و حیا است
و نسیم نزهت افزای بستانش صدق و صفا بندگان پرورش خجسته اطوار رفقا نواز رخت آثار
صیت و دادش بر همزن بنیان حقد و نفاق و آوازهٔ صدق و سدادش محرک عروق وفاق و فاق
نیر جهانتاب از رای منیرش مستنیر و تدبیر صائبش غازه پیرای چهرهٔ تقدیر اشعار
روز بازار مهر و رافت ها * عقد اضداد جهان در آفت ها * داده از فرط اتحاد و وفاق * تاج از صدق بر سر اخلاق *

نفحه از خلق او نفحه پریده * تا پسند مشامها گردیده * آسمان خلق و او مه تابان * مهر ماه است و او خور رخشان
نسیم رأفت از وی پدید آمده * پدر پدر عاکلید آمد * زالفتش باد و خاک و آتش و آب * متفق همچو زمرهٔ احباب
آمد از فیض خلق او بیرون * بزبان بو بهی قلم مضمون * صفت دین پروری زهی شاهنشاهی
که بر سرش اکلیل شاهی است و در دلش انوار الهی ضمیر خورشید نظیرش انوار عالیه را مهبطی ست
شایسته و سفینهٔ فیض گنجینه اش مقاصد متعالیه را مکمنی ست بایسته آتش طغیان افسردهٔ آب
ایمانش و خاک شک از دامن افشانده باد ایقانش خاشاک کیش چشم دوز احولان ضلالت انباز
و غبار راهش سرمهٔ دیدهٔ موحدان با عجز از هر موی مبارکش زبانیست محو حمد یزدان محمود و در شب
زنده داری و خداپرستی رشک سلطان محمود شاه ارادتش بکرسی شهود نشسته و غلغلهٔ تعلیمش خدایش
رونق هنگامهٔ دوئی شکسته هر که خود را بفتراک ادراکش بسته از کمند نفس اماره فرا رسته سر بپایش
انداختن همان است و دل از ظلمت عصیان پرداختن همان اشعار شمع روشن محفل ایقان
صرصر آستین بشمع گمان * صیت دینش نسیم صبح یقین * وز نسیمش شگفته روضهٔ دین * بزم ایقان از و ضیا هوش
شمع بزم گمان از و خامش * همه پیران از و ست خانهٔ شک * حرف تردید شد زدا هتاک * الحق او صاف غیر محصورست
و پای فکرت بطی این منازل خسته در نجر بهره چالی من بتوصیفش آهن سرد کوفتن جائیکه فصحای بلاغت
پیشه از توصیفش زبان بریده اند و بلغا فصاحت اندیشه خود را شائسته آن ندیده من تهی مغز ژولیده بیان را چه یاره که زبان باین نفحه کشایم
و پا بمیدان این امر خطیر نهم اگر بیرازین بادیه دامن برچیده و پا از گلیم خویش بیرون نکشیده بساط دعا
گستردن را ذریعهٔ آسودگی می شمارم و دستار بر زمین زده دعای ترقی دولت و اقبال و افزایش
جاه و جلال بر زبان می آرم الهی تا افلاک محدد جهات است و عقول مربی کائنات آستان عرش
نشانش مسجود عالی فطرتان والا همم و دارا سطوتان سکندر حشم باد اشعار تا زمین ست نطع صندل گون
تا بنطع ست سبزه بوقلمون * بارشش بر تا بود ز هوا * تا ز آبست تازه روی گیا * سبزه بودست تا ز هر رنگ

تا پدید شود ز عود و سنگ   هرچه کاهد ز عمر و جاه عدو   باد افزون بعمر و جاه او

تمام شد

تقریظ ہدایہ شریف

من تصنیف منیف ذخر الفضائل فخر الاماثل صدر الافاضل وحید روزگار جلیل المقدار مولوی غلام محمد خانصاحب اڈیٹر اوده اخبار لازال ظل افادته

الحمد لله الذی سرجا من نیابة السلالة الی ذروة الهدایه وهدانا باعلام العلوم من بدایة الغایة الی النهایه والصلوة والسلام علی من شرع لنظم الشریعة درر الدرایه ویواقیت تقویة الروایه اما بعد سار رونگ ایجاد ایزد متعال آب ورنگ عرق انفعال گرمی بازار کساد صحت اغلاط فساد جالب جلباب خیال بر دیده وارنا طوره کمال مفتون سلمای هدایت آرام مجنون لیلای رفاهت خاص وعام الراجی الی رحمة الله الصمد غلام محمد غفر الله ذنوبه وستر عیوبه از خمخانه غیب صدای هینا وازمیکده لاریب صدای مریا شنیده و جامی از خمهای فیضان هدایت در جمع ارباب درایت نوشیده ودر انتهای دو جام جرعه ازان بنجواے شربنا واهرقنا الی الارض جرعة فللارض من کاس الکرام نصیب بر لب خاک گذرانیده در عبارت تماشای مستی میکند و فوق ضلالت را که از غایت ارتعاش ما نزلات قدم مست میخوارست بر سنگ درشتی نیز ند وتکسنگ قلم را از موپای تحریر بشارت واز البشاشت بطور جبر نقصان مغفرت کثیره بلا شد جسیره درستی میدهد که درین ایام میمنت اختتام که صدای رعد سرود بستان وسرود دستان موجد تواجد ورقص گلستان ست واز ابر کرم دریای رحمت الهی روان اهتزاز نسیم بهار تسمیم غنچه تیر مرده دلان را گل گل می شگفاند وقوای نامیه هر دم روح وروان تازه در جسم جانیان می دواند مژده باد که بخت مسلمانان یاوری کرده وطالع اسلامیان رهبری اعنی کتاب مستطاب جامع احکام شریعت نبوی حاوی مسائل ملت مصطفوی بحر ذخار رحمت الهی آفتاب هدایت اوامر ونواهی کنوز اسرار لطیف المسمی به **هدایه شریف** عربی مع ترجمه فارسی که طالبان ورتمنایش چون گوش بر وزن دار بودند ومومنان همچو مستسقیان که تشنه کامی سرکار دارند طلبگار بودند لله الحمد که در مطبع عالی متعالی سرآمده جاده منوران روزگار ملک التجار گره کشای عقده دشوار مسلمانان را معین ومددگار جناب منشی **نولکشور** صاحب مالک مطبع اوده اخبار تصحیح تام وصحت مالا کلام تبالب طبع درآمد گوئی که جان ضلالت ضالین از جسم ناتوان خویش برآمد ماشاء الله بچه خوبی وخوشی اسلوبی والتزام شایسته واهتمام بایسته منطبع گردیده است که عالم عالم برو گرویده اگر چشم بدبین بروافتد کور شود واگر حاسد بیند زنده در گور شود اما اهل تفقه زندگانی جاودانی یافتند ومشتاقان ربع مسکون جوق جوق از جهات واطراف نقد جان برکف نهاده درراه طلب او بشتافتند آمی خامه آگهی هنگامه من این چه بهولت وبیخبرنیست وگستاخی وافزون سری که آن آن اطلاعی نداری که اینهمه شهرت حیثیت وعلت غائی اشاعت از برکت نام کیست بدانکه چون بسم الله زیب خطبه اسم پاک عالیجناب

همایون خطاب مقدس القاب اسلامیان مآب رئیس المومنین معاذ المسلمین افتخار العالمین حرز العلما ملجاء الفضلا شاه
سلیمان جاه دین پناه ماحی بدعت مبطل ضلالات فروغ نصفت نور معدلت حاجی حرمین شریفین حضور فیض گنجور
نواب محمد کلب علیخان بهادر فرمان روای مصطفی آباد عرف رامپور ادام الله اقباله وضاعف اجلاله
برایه هدایه است و نهایه هدایه نظم خدیو جهان خسرو نامور * خداوند فرمان ده دادگر * فرو هیده فرهنگ فرخ لقا *
خرد ور مها نور بینش فزا * بدین و بدانش فروغ کمال * وجودش نمود جلال و جمال * زهی شاه سلطان دین پروری *
چو آفتاب کرم گستری * بهمت کف جود بحر آفرین * بحشمت شهنشاه روی زمین * برایات اقبال نصرت ازو *
باعلام اسلام شوکت ازو * جهان همچو کلب علیخان ندید * خدا مثل خود بی نظیر آفرید * چون
بندهٔ کمترین از کثرت کار اخبار و ضیق فرصت و عدم ممارست و هیچمدانی و تهی مایگی مجالے
نداشت که عشر عشیر از محامد حضور والا بحیز تحریر در آرد و نبذی از محاسن اوصاف
و صفاتش بنگارد سیما و بنا بر علی ذلک بر حبیب واوجب ولازم والزم انگاشت که بادعیه
پردازد و از اطناب ممل باز آید * یارب تا دوام مشعر الحرام کعبة الحجاج
اجل الله قبلة المحتاج *

فقط

تقریظ ہدایہ مع ترجمہ فارسی تراویدہ خامہ بلاغت ختامہ
عریف زمان غطریف دوران فاضل المعی عالم لوذعی
مقبول بارگاہ رب المشرقین مولوی محمد اعظم حسین دام فیوضہ

الحمد للہ الذی منہ البدایۃ والیہ النہایۃ والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الذی ارسل الی کافۃ الخلق للہدایۃ وعلی آلہ المخصوصین بالعنایۃ
واصحابہ اصحاب الکفایۃ والدرایۃ اما بعد بر ضمائر خورشید نظائر متفقہین دانش گزین وخواطر دریا مقاطر متشبثین حبل المتین
شرع مبین کہ تطبیق فرمای اختلافات بینہ وپیوند ساز السنہ مختلفہ فارسیہ عربیہ آفریدہ شدہ پیدا کہ کتاب مستطاب منظور
انظار ارباب الباب محبوب قلوب فضلا وطلاب شخلستان فقہ را اصل اصول باحتوای براہین ساطعہ ودلائل قاطعہ ہر حکم از آن
بجای خود علمیت معقول از متن متینش بدایۃ اسلام واز شرح رزینش ہدایہ کافہ انام تصنیف شریف وتالیف لطیف
امام ہمام شیخ الاسلام سید العلما قدوہ فقہای کرام برہان الدین ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی کہ در کتب فقہ
حنفیہ عیون روایت را منبعی ست ودریا از او نسبت بسائر کتب سابقہ ولاحقہ بدی نسبت انجم بخورشید سراپا ضیا زبان
بہ بیان فضائل غیر متناہیہ اش کشودن بزوایہ متفرع عنہا پرداختن ست ونعم ما قال بعض الاجلۃ فی شانہ بیت
ان الہدایۃ کالقرآن قد نسخت ＊ ما صنفوا قبلہا فی الشرع من کتب ＊ در اوائل طلوع نیر سلطنت با نصفت سرکار
دولت مدار انگلشیہ درین مملکت ہندوستان وعہد معدلت مہد متمکین گورنر جنرل لارڈ ہسٹنگس بہادر
بضرورت انفصال معاملات وحل مقدمات مسلمانان ہندوستان عموما ورعایای بنگالہ خصوصا این کتاب مستطاب را
از میان کتب فقہ مدار ومعتمد جلیہ فضلای اقالیم سبعہ معمول علمای حرمین مکرمین زادہما اللہ شرفا وتعظیما فرا یافتہ ترجمہ اش
بزبان فارسی کہ حل معضلات ہدایہ را کافی ووقائق زائدہ کہ حواشی وشروح را از آن گزیر نمی باشد منافی باشد بمبذول
توجہ وصرف عنایت جناب فضیلت انتساب افراز فضلای زمان مولوی غلام یحیی خان بہادر کہ در آن
اوان بعہدہ جلیلہ قاضی القضاتی ہر سہ صوبہ فسحت آباد ہمیشہ بہار بنگالہ واوڑیسہ وبہار ممتاز بودند باستعانت دیگر فضلای
معاصرین جناب شان فراگردید بعد مرور مدتی بنظر ثانی مولوی محمد راشد بردوانی بعض اسقامش کہ باختلاف بعض
آن پیش آمدہ بود از صفحہ حالش دور شد وبصحت تمام در کلکتہ انطباع پذیرفت چون ہر گونہ پذیرا وپسندیدہ بود مطبوع طبائع
خواص وعوام گردیدہ واز فرط روای دستور العمل حکام اضلاع وصدر دیوانی وکارنامہ وکلا وعمال عدالتہای ہندوستانی گشتہ
بحر زجان بودنش نوبت رسید فرید خریدارش مرتبہ پیدا کرد کہ در اندک زمان نسخ مطبوعہ کلکتہ را اثری ونشانی بنظر در نیامد

خریداران بسیار گرد تکاپوی داشتند و یکتا نسخهٔ کامله اش در نمی یافتند اگرچه قیمت هر چهار جلدش تا هشتاد روپیه فرا رسیده بود مگر شائقانش کمتر از پشیزی بمعاوضه اش میدانستند و بهزار تمنایش بجان می ارزیدند درین زمانه یکسره از دکاکین تجار معدوم گشته بود و طالبانش از دیار و امصار خصوصا تجار مدارس تجاریه متواتره شوق بدل افاضت منزل مالک مطبع می افزودند چون خاطر خطیر جناب معلی القاب عالی همم فیض مجسم گزیده صفات پسندیده سجیات ترتبه شناس کمال و جوهر صاحب خلق عام وجود الاوقار منشی نول کشور مالک مطبع اوده اخبار که افاضت عام و اشاعت علم و هنر را بکافه انام از اجزای اربعه وجودش قرار داده اند و همت عالی همتش را جز فکر ترفیه و افادت بنی نوع خود فکری دگر نداده روز را بهمین خیال شب میکند و شب را درین افکار بروز می آرد تدبیر افاضت عام نخستین شعار اوست و دل و جانش را اشاعت هنر جستن شعار تصدیق مقالم را شاهد عدیل اینست که درین سه چهار سال اکثری از کتب مبسوطه عربیه مثل احیاء العلوم و سائر مصنفات حضرت واقدی و بسیاری دیگر ازین قبیل که هر یکی بفرط حجم خود دستش برسیده بینندگان خیره مینمود و امرا و والیان ریاست را استکتاب یکتا نسخه اش صدگونه مشکل بود بصرف زر خطیر و بذل مشقت شبانه روزی خود بتوسط مشاهیر علمای زمان ایضا اردو ترجمه فرموده و بهمانش خود را مورد تحسین و مصدر آفرین جهانیان نموده پیوسته بطبع همچو کتب مشغوف بود و این ترجمه هدایه را مطلوب جهان و از نظر مشتاقان معدوم و نهان یافته بانطباعش آهنگ فرمود و چون فقدانش از حد درگذشته بود بجستجویش دل و جان یکجا کرده هر سو تحریر نامه و پیام دست و پا زده از کتب خانه جناب معلی القاب مولوی عبد العزیز خان بهادر صدر الصدور سابق پتنه دو جلد را دو نسخه صحیحه کامله اش بدست آورده عزیمت مکنونه خاطر خود دستش بانطباع مصمم داد الحق این گران بها عنایت جناب صدر الصدور ممدوح را سپاس سنجیدن از طاقت طلاقت منتسبه مینماید و شکریه این نعمت غیر مترقبه مطبع باختیار خود نمیدارد و چون افاضت عام در هر امر مطبع منظر بود بغرض اینکه افاده اش مخصوص بقومی و زبانی و اوانی و اقلیمی نباشد اصل هدایه عربی را باین ترجمه یکجا نمودن فراخواست تا طلاب عرب هم از منافع عامه اش محروم نمانند و فارسیان نیز بکار خودش درآرند و هندیان هم ذریعه حل معضلات هدایه انگارده بجان و دلش فراخواهند خاکسار هیچمقدار اذل انام کمترین گمنام محمد عظمت حسین خیرآبادی را که نسبت تلمذ بجناب مستطاب ملک العلما قدوه فضلا استاد مطلق جناب مولانا محمد عبد الحق لا زال شموس افضاله طالعه و اعلام فضله علی رؤس العلام رافعه داشته ام و از فرط نالائقیهای خود ننگ تلامذه حضرت ممدوح بوده ام نهایت نگرانی تصحیح و تطبیق عبارت عربی هدایه بترجمه فارسی کرد در هر صفحه از بدایت تا نهایتش این التزام بانجام رسیده بر گماشت متن و خود درین تطابق اصل و ترجمه که از فاتحه تا خاتمه در هر صفحه یک حصه از عبارت هدایه قرین است و دو تا حصه زیرینش از ترجمه بلحاظ مطابقت تمام که ترجمه لفظ اولین در سطر اولین هست و آخرینش در آخرین صد هزار وقت و مشقت افتاده است پاس یزدان کرده این التزام دقیق قدم بجادهٔ اختتام نهاد و چون خطبه اش بنام نامی بندگان حضور باهر النور خورشید پر ضیای سپهر نصفت جمشید وساده طراز معدلت فرخ دیده ریاست زیبا اختر فلک شوکت خسرو سرایا اعزاز مناصب و مفاخر اهل نیاز سراج منیر نوامیس شریعت شمع شبستان افروز کاشانه ملت خسرو دین پرور شاه معدلت گستر که

گلستان همیشه بهار شریعت بآبیاری وجود باجودش شاداب و تمام زنقان خودبینی و ضلالت از جهان بتیغ عام
توحیدش بی نشان و نایاب نظم جوان عقل و جوان سال و جوان بخت + فلک رخشش فلک قدر و فلک تخت +
کواکب موکبی انجم سپاهی + فلک خرگاه و گردون بارگاهی + چو خاتم آسمان زیر نگینش +
کلید جزو کل در آستینش + زمین تا آسمان فرمان براوست + ز مشرق تا بمغرب جاگر اوست +
چو تقدیرست حکم او جهانگیر + چو خورشیدست تیغش آسمان گیر + سلطان سپهر مرتبت خسرو جمشید
شوکت عالیجناب معلی القاب حاجی حرمین شریفین نواب محمد کلب علیخان بهادر فرزند دلپذیر
دولت انگلشیه فرمان فرمای دار السرور رامپور لازال صولته خوانده شد فیض نام نامی بندگان کیوان مکان جناب ممدوح الیهم
دام اقبالهم نوبت خریداریش بمرتبه رسید که قبل از انکه حلیه تمامی در برکشد طالب تجار افغانستان و بخارا و یارقند
پیش کشیدش و دید از مطبع نامی بسر بر زدنش همانست و با افغانستان و بنادر العصر و رسیدن همان

تنبیه

انیهم دانستنی ست که مترجم هدایه در هر مقام بعد ترجمه اصل عبارت هدایه بنظر ایضاح مقام
فائده از خود افزوده و امتیاز در اصل و فائده واجب انگاشته عبارت ترجمه اصل بحروف نسخ و
عبارت فائده بحروف نستعلیق بنگاشته مارا این طریقه امتیاز بوجوه عدیده پذیرا نیفتاده
چه در یک صفحه سطری از نسخ و سطری از نستعلیق نگاشتن حسن خط را بر سنگ زدن
و بسبب اینکه اصل هدایه عربی هم با او در هر صفحه یکجا بوده است التباس
ترجمه با اصل و بادی النظر پیدا کردن بود بنا بر امتیاز اصل ترجمه
و فائده زائده علامت جستیم و بر راس عبارت فائده
ف نگاشتیم و بر ترجمه اصل ص گذاشتیم امتیاز
ترجمه اصل ز فائده بخوشترین وجوه پیدا
گردید و بحسن خط هم بیدادی نرسید +

تمت

منقوط ہدایہ تشریف ریختہ قلم اعجاز رقم
منشی انوار حسین صاحب تسلیم سہسوانی

طبع سلیم حضرت تسلیم ہمیشہ بایجاد صنائع وبدائع مائل ست بر اینمعنی اودہ اخبار وکتب مطبوعۂ این مطبع شاہد عادل ست فن تاریخ بسر طبعش قسم میخورد و حساب جمل ناز کلکش میکشد چنانچہ درین عبارت صنعت عجیب ورعایت غریب کہ مصنف در ہر فقرہ وفقرتین الفاظ متحد الاعداد آوردہ ست بلکہ در نفس معنی ہفت قلزم را در قطرہ وصحرا را در ذرہ بند کردہ ست ممکن نیست کہ لفظ آوردۂ دیگری بجای لفظ نشانیدۂ مصنف نشیند ودر انجمن سخن آساس تحسین وآفرین چیند

حمد یزدان پاک کہ خالق سیاہ وسپید زمین ست لطف انتصاف عبودیت وعمدہ تاج سخن ہست ہمانا افتتاح
۶۲ ۶۲ ۷۱ ۶۶ ۱۱۹ ۱۳ ۱۱ ۱۱۹ ۱۳ ۱۱ ۱۲۸۳
رنگینی مضامین ست وبہین بنیاد جلال دین اللہ اسم ذاتش وکیل نام صفاتش زمین را ز ہیچی آدم آفرین خست
۱۲۸۳ ۶۷ ۶۷ ۶۷ ۶۷ ۶۶ ۶۶ ۱۰۷ ۱۰۷ ۱۰۷
وبرم سموات را از انجم جہانتاب روشن مخترع دوزخ وبہشت ست مبدع خوب وزشت — کسیکہ بندگی او کرد یگانہ گردید
۵۵۶ ۵۵۱ ۵۵۶ ۲۰۷ ۲۰۷ ۸۶ ۸۶
وہرکہ نافرمانی گزید بساط نشاط نوردید — عزت در عبادت اوست ودوستی در طاعت او — ٭ — نعت محمد مصطفی
۴۳۲ ۴۳۲ ۴۷۷ ۴۷۷ ۴۸۰ ۴۸۰ ۸۴۱
محبوب مقبول خدا — ہم استیعاب سلسلہ قرین سلام ست ہم دستور العمل اہل کلام — سید الانبیا خطابش الطاف الٰہی انتسابش
۸۴۱ ۹۶۸ ۹۶۸ ۱۶۷ ۱۶۷
موجودات گوہر بحر وجود او نمود بود عالم در بود نمود او — چار یار او کہ پردہ در احتجاب اند درارج چون لفظ مقدس در
۴۶۰ ۴۶۰ ۱۱۲ ۱۱۲ ۴۱۵ ۴۱۵ ۴۱۵ ۲۰۴ ۲۰۴ ۲۰۴
حساب اند — نور چشم ایمان عشق ابوبکر را میدانم صورت دین محبت عمر را میخوانم — از دوستی عثمان طاعت ستارہ ہویدا
۱۰۱ ۷۰۱ ۷۶۰ ۷۶۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۱
ودر حب علی پناہ ہی پیدا سپر گناہ جہنمی آداب بتول ست گوہی گزیدۂ او در امان رسول — تولای حسین نشاط دارین
۱۳۰ ۱۳۰ ۴۴۶ ۴۴۶ ۴۶ ۴۶ ۲۹۹ ۲۹۹ ۶۲۵ ۶۲۵
ولای دیگر آل نبی پنام یوم الحساب ست — ہم ترس وزیر ترس ہم وسیلۂ نجات از عذاب ست — تعریف اصحاب ثقلین
۹۳ ۹۳ ۶۶۰ ۶۶۰
گلبن ایمان ست وتوصیف ارباب دین مجمع الایقان — ٭ — تعریف ولی نعمت جامع کمالات وسیلۂ جمعیت ہست
۱۰۳ ۱۰۳ ۱۵۲ ۱۵۲ ۶۰۶ ۶۰۶
وتوصیف ملاذ ستایش ذریعۂ رفیعۂ سعادت — شکر نعمت وعاطفت موجب انشراح وطمانیت — در مدحت منعم مجاز
۷۵۱ ۷۵۱ ۵۶۰ ۵۶۰ ۵۶۰ ۵۶۰ ۷۱۳

سپاس انعام منعم حقیقی جلوه گر وو در کفران نعمت شهاب ثاقب وقاحت و غوایت برسر - اما کالای انشا و املا
کجا که بساط مدیح چینیم و در بزم محبان نامی دانیسان مقبل کج نشینیم - بالتخصیص مدح عالی ولی نعمتی که طراوت چمن
عنایت ست و گل شاداب بوستان مهربانی در رعایت - یعنی نواب عظمت جناب عالی همت بلند مکان - حسیب قدر
پسندیده سیرت - نور حدقه جمال نور حدیقه جلال - معیار علم و علیه گاه منزور والا قدر و بهار اقبال و عالی گهر
دقیق فهم اسکندر جاه نمود کیاست صاحب دستگاه - شکوه کرم قوت همم شکوه تمکین انسانیت قرة العین
مردمیت - بخت بلند خوش افعال صاحب وفا صاحب نوال - تازه گل دوحه دولت مهذب صاحب مروت -
از قوت رو امینت - عینک چشم بسالت دبدبه حسنی منزلت - مسند و دستگاه شریعت بنیاد - دو ناموس تمکین
حاجی حرمین شریفین - در بحر جاه و جلالت بی بهادر محمد کاسب علیجاه بهادر - دو ناموس عظمت آیتیه
فرزند دلپذیر دولت انگلشیه - نمود کرم صاحب شعور فرمان روای رام پور - که ممدوح زمان ست و عالی وسیله جهان
جان جان ست و دل پاکان - طبع لطیف او کمال لطف داد ارا بنالش سزو شان روزگار - دل فیض منزل او اهل فهم
رو است و خاطر عاطر را الفت موزونی نوشتن بجا - اگر ضمیر حسن اخلاق جوانم می سزد و اگر واقف رموز وفاق دائم
میرسید - بافضال خداوندگار و سراپا برکت ست و جاه الفت اندیشی و داد فتوت - چاره سازیست که دلنوازی
از لوازمی او سربلند و جمعیت که دردمندی از دم او برومند - ارجمندی بلاگردان اقبال لازوال بزم افروز قربان
جمال باکمال - اخلاص روشن تر از نیر جهانتاب و بوستان حسنات چون ریاض خلد شاداب - هردم خیال ترقی
و تفریق چاکران در سر و تفرق و توقف یکسر افتاده از نظر - اگر تیر او خود خطا کند مشعر اصوب ست و صواب و هر غلط بر دیگر
عداوت آن محبت و مودت پناه آئین محبت را ناست چه در جفا عید و از کین نیک پیدا و هویدا - دشمنی او بزم دل کت
قهر او دریای عطا - مهر انور جلوه گرامی گوهر اوست فلک نیلی کهنه سالم در او - در صرف و بذل اخلاق دریا دل ست که
همواره نقد کیسه بحر با در گل - دل به احسان بی قید و بست و از معاندت جان ستان بیرون جست - تا به بهار عمر از ملازمت
اوست شمشیر حوادث را غمد خدمت او - لطف خالق بحر احباست و شمشیر ران برای اعدا - بهجت شمع بزمش جلا بخش نگاه
نور پیشانی سحر خنده آفتاب ماک امید و مشتاق نگاه دل افروز او قریب و بعید - در شدید مصیبت شد یک بهر طرفی
عود را با امانت تیغ شفیق بر رفیق جان فراست ست دمرز ملک کیاست و دولت قطاعت ست و نعمت طلاقت - گلدسته

تلطف و تا نفس سینه هوا خواهان بر ابلاغ بلاغ ساخت و تاسیس عنایت و رعایش تعمیر دل شکسته خانه بدوستان پرداخت
از انجا که افتتاح در دیدهٔ دل که خرمن فیض ست بد منظرست و در ضمن آستانه بوسی بصد فرحی اوج فخر جلوه گر
آن کدام ست که در هوای آستان عالی نشان مانند ذره از جا نرفت و او را چه نام ست که بشوق چاشنی نوازش انجام
جوشش از خود رفتگی نگرفت - بحکم مایهٔ آگاهی میل لباس رنگین نفرمود و یکدست دست اطراز و دامن سادگی محمود
تکلف ظاهری را که کلفت باطنی دران منظور نیست گذاشت و از لذت دنیا که ذلت عقبا دران مضمر نیست دل بر نشست
هم کامل سخن هم نیک خصال ست مصرع رنگین دیوان ایزد ذو الجلال - حلاوت و فراست از هر لفظ پیدا و ممتاز سے
فکر بالادست از هر فقره هویدا بانی بیان و سیاق معانی ست و مرات خیال و بال نشاط رطب اللسانی - فصاحت بنده نام
سحر ساحری اشتیاق کلام - حسن لطف بلاغت با نظرف حدود و غایت - فضای متانت دلکشا سلاست مستغنی از بیان
تقریر بدرو تمکنت نشستی دارد و تحریر در منزل خاص بند و بستی - گرمی طبع تقویت آتش طور صفائی فکر نازش صفوت
و شعور المولفه فارسی جان داده و قربان ارفع شان او * شد نکوئی را نمود در سایهٔ دامان او * ید آ
یار طبع او هم شد پر رفعت ازو * هم نظام نظم را پروانه شوکت ازو * هر خیار وصف معنوی جناب ممدوح
و مدح ما و جب صوری آن مایهٔ فتوح - باعث رفعت و حشام ست و نقد حیات مستقیم احترام - نثر آرمین ترقیم
رنگینی گلشن فردوس میاید و شعر از فیض رقم بر صفت عرش میاید - نتیجهٔ تحریر واسطهٔ فروغ نام میگردد
و سبب قدر عالی و حصول مرام - فی المثل ور نشین ایام خجسته فرجام در تعریف آن ملک سیرت و مرجع عام -
نثری از قلم مخلص درگاه ارتقا پناه چکید و بمهر ممتازی نام و نشان اسم با مسمی تاج المدائح گردید - چون
شاهد سخن حمائل صنایع و بدایع بر دوش کشید در صورت و معنی بسر سلیم تلمیح با بی قلم سود و ازده هوا و هوس او گردید
الآخر گلدسته دست اصحاب مجلس شد و رفیق شب هجران ارباب و احباب - بحکم سخن با لطف و مدحت گر گوید
خفیف و ذلیل باشد بیرنگ و کم شگوفه کاری امارت تجویز رتبه بهتر گردد - از مرات عزت نواخته شود و از حجیر
منزلت سر افراخته - * - آری تسلیم ناشا و از فقدان استعداد که امتیاز پانزده و دوازده نمیدارد بلکه
پنج و شش را باتحاد اعداد یک می انگارد نسخهٔ پریشانی را تعبیر اشعار میگوید و باین وجاهت حصول مرام می جوید
زوال نعمت را سعدان دولت نام نهاده است و از تعدادان تحریر ارتد او را بال شهرت قرار داده - اختصر سخن او

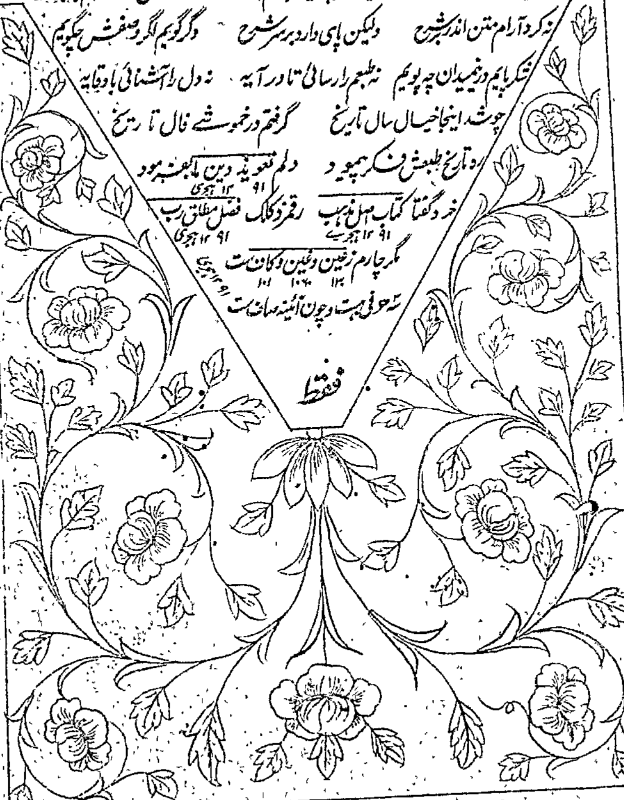
مائل احتراق گردید و بخت ناساز در آستی لباس آشفتہ پوشید - از حسنی مسیح آشنائی نیست کہ حرفی در مدیح تواند
وا از کمال طلاقت شناسائی نیست کہ زبان در دہان گرداند - ساز و برگ نوکاری کجا و سر و سامان او انگاری کجا -
کہ یک قلم اوصاف صاف برطراز د و پنجہ در پنجہ مرد میدان انداز د - یعنی حرفی چند و کلستا بنگارش آئینی تمکین
بگذارش سپارد - بان این صنعت اگر خلعت شاباشش بخشد و اکلیل کلام گرد و امر جداست و گر این سخن کہ خود
مخترع طبع اوست زنگ بیر شادی گردد و سبب ملال ناهم قدرت خداست - کلک کوتاه عمر سامع حق نویش
در از باد و شاہد گلنامہ پری جلوہ در بزم گرم ناز باد - در بزم متینش انوری ہر زبان آورد و بحر قدر دانیش
دری بہا ہر جا گر - تابع شرح شعر ہر شاعر ترقیم نثر در میراث ہر ناثر لمولفہ ہر محرر یک قلم موزون کلام +
نثر ہر یک سزد شان احتشام + دیگر کلک دو زبان کہ از شاخ گیاہی بیش نیست چہ نگارد و رنگینی مضامین
کہ تفاخر مراعمدہ باعث گرد از کجا آرد - اعتداد دعوت حالات حکایات اہل قلم کار من نیست و تفصیل و تکمیت
یگان یگان در محوطہ انسلاک رقم آوردن قدرت حکم سخن نیست - معہذا این جملہ را الحکم وقت نازک کام ناکام انگاره
میگذارم و سر در نور د مقصد دیگر کہ بواسطہ ابتہاج جان و دل باشد می آرم از انجا کہ بمراد زیرکی و راشاعت علم
می افزاید و نہال امید عالم و عالم را نہال می سازند چنانچہ درین ایام مبارک پیام با فیضان یزدمنان و یزدان علام
توجہ عالی متعالی باشارہ جوہر عقل کطبع ہدایہ شریف میل فرمود و برابر آن قدر دانی آن رفیع جاه مطبع اوده اخبار را
انتخاب نمود ہدایہ شریف باطہارت درایت حلیہ طبع پوشید و شرح پارسی بحکم خرم درست رفاقت در پاشیں
غلطید - کارنامہ نیکوکاری عمر ابد ماتن و شارح خوانشس یا فرع و بتیہ نورانی صاحب مطبع دانشش - متن از بار
ستایش سبک دوش شرح در دامن اسرار الہی جلوہ فروش - عربی ہادی کامل سنیان پارسی ایمان انس جاں -
ارباب دانش عربی و پارسی را انوار بعہبائم میدانند و صحاب بینش دولت جاوید تدین میخوانند سخنم را اشیخ از کدف
نہ الف از لاف ست مدعی کجا کہ بیند کہ این کتاب منطبع چون دامن آئینہ صاف - بعون الطاف سبحان و بعون اکرام
مکین لامکان - درین مطبع ہر کتاب با احکام پاکیزگی و اصول مطبوع و لطف موزونی در قالب طبع در می آید مگر گویم
کہ با طرح خوبی و طراز تحسین تمثال خیال رنگین در طبع در می آید - اینہمہ سرگرمی پاکیزگی نیست مالک مطبع ست کہ
فرہنگ دانش ست و حقیقت خوبی آن مایہ عقل شمع محفل ارباب بینش ست - درین مقام اعزاز انجام - بارہ دربارہ

ستودگی مطبع امتحان طبع پرداختن ست و بجهر شاید مسیح انفاس و طرب افزای معنی ساطع در صفحه جا انداختن -
پناه قوت شان زور بهار رنگ اقبال قول کشور - که مالک مطبع او ده اخبار ست و امیدگاه تاجران نامدار -
نه تالق متاع نه شایق متاعش ست بان بقانون و سیاق نیسان گهر پاشش - پرستنده خودنمائی نیست و شعب
در استمالی نیست - متاع الفت صرف کردن کارش و زیاده از قدرت دستگیری نمودن شعارش -
ملتفات او هر هم سینه ریش عاطفت او بیش از بیش - روزی استقلال اقتناع طبع کتب عمده روا نداشت
و با وصف التجای عیشش و نیاد امن همت از دست نگذاشت - از مین این کارخانه هندوستان چمن زارست
و مطبع نوبهار رابطه معنی گفتن سزاوار - اول شمع انجمن ولا به از زکی و گویا - خجسته انام غلام محمد نام -
خان القاب او عزیز دلها خطاب او - اوشیر اخبار و خواجه تاثران ست و سرمایه جهاد و طاق ابرو شاعران
مهر سپهر حلم و گره گشای دل ست جوان صالح و معنی حیا درین منزل ست - نیک خواهی آقا از لفظ طپش
که تخلص اوست پیدا است بلکه نزد اهل بصیرت آثار تقرب و تبلیل از لقا هویدا - خطاط نستعلیق کور روش بیان
و بمقابله این مقاله و عماد الدین رهبر خوان - هر صحیح بکشف اسرار علوم پرداخته و فروع علم و عمل را شاداب ساخته -
کیفیت صحت بیک و شرائط صحت حویلی - هر حرف قرار نواز تحسین ست هر لفظ عظم حسیم آفرین ست - ستوده و گزیده
انام مولوی اعظم حسین نام - یکرم اید و بچمن نوباده چمن جوانی ست و تازه بهار جودت و مثیل معجزه زبان دانی
دیگر مولانا محمد جعفر که عمران مسیح انفاس دراز باد و شاید یکرنگی در بزم خاطرش جلوه گر ناز - روی ارتیاب
سیاه تدقیق خدا داد دست استعداد و تعلیم شیفته حق ارشاد - نقاشش چمن مانی تا هی و در سایر خلق گرامی -
نقاشی یاد بود روزگار را جسم ست الحق جلوه لوح کتب موج طلسم ست - هر مصلح سنگ از چشمه نام آور
هر سنگ چون نگین لعل در قیمت افزون تر - سپهر حشمت علی آفتاب گروه صاحب دین و یقین ست
و حساب کارش پرداز و انداز دیگر آئین - کار هر یک همین هنگامه آشوب چنین - هر یک غلغله خوبی بجا رو
انداخت و روانی هر یکی سپهر را ساکت ساخت - آئینه از زنگ صفائی اسباب آهی مقیم حیرت کرده
دل انداز گردید و جهانی شوخی کار خویش را به آوازه بالا باثبات رسانید - اگر بر سخنم حرف تقلیب بر داشت حجر
رخصت ابراو باید جشم که خود به نشسته ظهور تاثیر طینت او تابد - المختصر محمد دولت محاطب تو زمان در باره

دو دستهٔ غم چون حیرت دل در سینهٔ حساد بماناد ـ اکنون که بسر منزل مطبوع خاتمه رسیدم باعانت
۳۵۹ ۶۵۲ ۱۲۷ ۱۲۷ ۱۲۷

قضا و قدر بهار باغ تاریخ چیدم **مثنوی**
۱۲ ۱۱ ۱۲ ۱۱ ۱۲ ۱۱

هدایه چون بعون و صون یزدان — بشد مطبوع و عالم گشت شادان
بهر صفحه برابر شرح هم متن — نه اصلا بیش شرح ست و نه کم متن
ز دیگر صفحه هر یک چشم بربست — بلطف صلح راه خشم بربست
نه کرد آرام متن اندر بر شرح — ولیکن پای دارد بر سر شرح
دگر گویم اگر وصفش چگویم — لنگ پایم درین میدان چه پویم
نه طبعم را رسائی تا در آید — نه دل را آشنائی با دقایه
چو شد اینجا خیال سال تاریخ — گرفتم در خموشی فال تاریخ
خرد تاریخ طبعش فکر بیهود — دلم تعویذ دین مالعبه بود
۹۱ ۱۲ هجری
خرد گفتا کتاب اصل مذهب — رقم زد کلک فضل مطلق رب
۹۱ ۱۲ هجری — ۹۱ ۱۲ هجری
مگر چارم ز تحسین و کاف ست
۱۲ ۱۰۷ ۱۰۱
سه حرفی بست و چون آئینه صاف ست
۹۱ ۱۲ هجری



فقط

فهرس المجلد الاول للهداية

فهرست جلد اول ترجمه فارسی هدایه

والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

به يمن توفيقات يزدان و فيض مفيض الاحسان گلدسته دين متين يعني

جلد اول

هدایه اجل المتن بدایه

مع ترجمه شرح فارسی

منقول از مطبوع کلکته

بحسن اهتمام کارپردازان والا فطرت مشعر تمتع طلبا علوم و وکلا و مفتیان عدالت

در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور مزین بطبع مطبوع همگنان شد

بسم الله الرحمن الرحيم

بدایت هدایت شرع اسلام بکتابی است مملو از احکام مصدر بحمد شارع علام موشح به نعت سید انام علیه و علی آله و صحابه
الصلوة و السلام که استنباط فروع از اصولش باجماع امت فوق سنت و قیاس ست و نهایة التحقیق محققان و غایة البیان
مدققان بسلوک مسالک شرح وافیش و واجبات آن از آبای پایان بادیه حیرت و یاس خلاصه قواعد و نتایج ضوابطش
جامع رموزیست که ایضاح کنز دقائق آن بتبیین حقائق صورت نگیرد و دُرر غرر محیطش تا مید اکناوش به بحر رائق تقریر و نهر فائق
تحریر وسعت نپذیرد و بغیر وقایت صیانت ایزدی ضبط روایاتش لا ممکن بل محال و جز عنایت خبیر و فتح قدیر عروج معارج
الدرایتش از قسم وهم و خیال حقا که رمز الحقائق او از آمر برجق از حل مفاتیح شروح مبسوط مبراست و مطلب فائق نواهی
ناهی مطلق از کشف مصابیح متون مختصر معرا النقد رائج معدن الحقائق نسبه مزید علیه آن غیر کافی و زیادات جامعش بتهذیب
صغیر و کبیر وافی حیرت پای سعی بطلی نشیب و فراز این وادی لنگ است و دست اجتهاد از وصول دامن مقصود کوتاه و زیر سنگ
لا جرم بفتوای مفتی خرد از قید تخریج و ترجیح وارستن دانند متاخرین قلاده تقلید سلف و خلف بگردن بستن بدرجه استحباب
بل وجوب نموده و بنا بر کثر امور دینیه از عبادات و معاملات بنظر اختلاف اعتقادات مابین اجزای شرعیه سر رشته آداب از دست
دادن مکروه بلکه ناجائز و حرام دانسته بسلوک طریق مباح اظهار مدعا پرداخته شد در مرایای ضمائر صافی گهران حقائق پیش پرتو انداز
باد که سرکار در سنه ۱۱۹۰ یکهزار و یکصد و نود هجری ولایت جنت البلاد بنگاله الفردوس معدلت و نور نصفت نواب گورنر جنرل عماد الدوله
مستر وارن هستنگس بهادر جلادت جنگ منور بود قاضی القضات مولوی غلام یحیی خان بهاری باتفاق مولوی تاج الدین بنگالی

و میر محمد حسین ابن شیر لعیت الله سمیها حسب فرمان نواب معزی الیه هدایهٔ عربی را بزبان پارسی ترجمه آورده بود و
کپتین ہملٹن از ملازمان سرکار دولتمدار کمپنی عالیشان انگریز سوای جلد اول عبادات سه جلد دیگر را بانگریزی ترجمه کرد
و ظاهر حال آنکه ترجمهٔ تمام کتاب باتفاق هرچهار کس خصوصاً باطلاع قاضی القضات و مولوی تاج الدین مرحومین نشده
از حیثیت بسا مسائل نقلیه و عقلیه سیما آنچه از عربیت فی الجمله تعلق دارد در ترجمه فروگذاشت گردیده و بمقتضای سهو و غفلت
که لازمهٔ بشر است در بعض مسائل خطاهای نمایان بظهور پیوسته ورنه قاضی القضات مولوی تاج الدین مرحومین از فحول علمای وقت
بودند و بعض هرچهار کس قسمی بخوبی ترجمه شده است که قابل تحسین و آفرین است و از آنجا که مسٹر ہملٹن درین ملک ترجمهٔ بعض
جلد دوم بابی المذهب و ترجمهٔ باقی در لندن بلا امداد کسی از فضلا کرده لهذا در شرح حال امام اعظم نعمان ابن ثابت
ابوحنیفه کوفی بجا و بیجا بیان کتب پنجگانهٔ اصول که مبسوط و جامع کبیر و جامع صغیر و زیادات و سیر است غلطهای فاحش واقع شده
و در ترجمهٔ مسائل کثیر راه یافته مثلاً در کتاب الجنایات باین مسئله که اگر کسی کسی را خفه کند نزد ابی حنیفه رح برو قصاص نیست
و نزد صاحبین واجب است ترجمه کرده که اگر کسی کسی را غصه دهاند و حال آنکه خفه عبارت است از کشتن کسی بافشردن گلو و هرگاه در
سنه ۱۲۷۱ نبویه و یک هجری تمام ممالک هند و بنگاله و دکن زیر حکومت اولیای دولت انگلشیه درآمد و ریاست عامه
ولایت قلمرو و بنیاد قوانین تو بذات همایون یوسف صورت موسی سیرت عیسی حلم ادریس علم لقمان هنر سلیمان فر عمر
شوکت علی رفعت ممالک ستان بهرام احتشام کیوان توان موسس قوانین نصفت و عدالت مشید ارکین عظمت و جلالت
زهره و جعفر دانش پیش بین جم جاهی نام و ننگ مجموعهٔ دانش و فرهنگ مقدمة الجیش جنود فتح و ظفر رعایا نواز غربا پرور
انسان العین بینش عین الاعیان انفس ارواح آفرینش صدر نشین محفل غرو برتری زینت ده کج کلاهی گورنری حشمت مرتبه
جود و سخا ارفع القدر سمو المناقب گورنر جنرل سر جارج ہلیرو بارلو صاحب ادام الله اقباله و انجح آماله رونق پذیر جود
و صاحب مراتب خدیو کشور سخن سنجی شهنشاه ملک معنی یابی بحر زاخر دُرر علوم عقلی و نقلی قاموس محیط لآلی فنون فرعی
و اصلی گوهر جان بلاغت است تا ابوعلی و ابونصر ارسطوی وقت فلاطون عصر زینت بخش دولت سرمدیه انگلشیه
مجدد قواعد سعیده آبرو بخش نیکساران و هوا خواهان آتش زن دودمان ظلمه و ستمگاران مربع نشین چارپالش دولت اقبال
دستگاهی جم آمال نائب مبدا فیاض در فیض گستری سایهٔ رحمت رحمان در رحم آوری ناسخ نام کسری و حاتم
بعدل و جان افراسیاب در ستم در تهور و شجاعت حق گذار و حق پژوهی که سوای تعریف خبر که احتمال صدق و کذب
است لفظ حق ترجمانش نگذشته و بجز تحقیق لغت حرف لغو پیرامون دهان صدق تبیانش نگردیده صدور توهمات
و اشکال تخمین تا قلبش همان نسبت خس و خاشاک با صاعقهٔ محرق و ظلمت جهل و نادانی را بمقابل شعلهٔ ذکاوتش بعینه
علاقه تا شمس شارق اگرنه ظلمت آباد هند به نیر طلعتش تابیدی ارباب علم و فضل که مانند ذرات در حضیض گمنامی
ناکام بران بر اوج مدعا کشاده بفور زایدی چسان رسیدندی و شپره چشمان کوتاه بین که بقوت جهل و نادانی

سر سنگبار بفرق فرقد میسودند سحاب نومیدی بر چهرهٔ مقصود کشیده رخت ادبار بشیب نامرادی چگونه کشیدندی اگر جسم مجسمش را روح
مجرد گویم رواست و مرتبهٔ عقل هیولانیش را درجهٔ عقل کل خوانم سزا آبای علوی را چنین جوهر فردی در صلب تاثیر مرکوز بود و امهات سفلی
بهمچو فرزندی در کنار تربیت نپرورده مرکز علمای آفاق مجمع مکارم اخلاق مقبول حضرت واهب المواهب خداوند خداوندگان
جان هربرت هارنگتن صاحب ادام الله اقباله وجعل الی کل خیر ماله رونق افزای محکمهٔ عدالت صدر دیوانی و نظامت بود بتقریب تفحص احکام و فتاوای
مقدمات عدالت دیوانی و نظامت از کتب معتبرهٔ فقه آنجناب را سیر ترجمهٔ انگریزی هدایه بمقابلهٔ فارسی و عربی آن اتفاق افتاد و بمقتضای
جودت ذاتی که اکثر مسائل فقهیه در حافظهٔ کاملهٔ آنجناب محفوظ بود بر غلطهای ترجمهٔ فارسی هدایه و انگریزی آن اطلاع دست داد و تصحیح ترجمهٔ فارسی
که درستی ترجمهٔ انگریزی وابستهٔ آن بود پیش نهاد خاطر دریا مقاطر گردید و این ضعیف الخلیقه بل لاشی فی الحقیقه سرگردان بادیهٔ جهل و نادانی
محمد راشد ابن ضیاء الدین محمد بردوانی عفی الله عنهما که بعد تحصیل و فراغت از علوم ضروریه مرسومه بجناب مستطاب آن دُر مکنون بحر دانش و
بینش و کوکب دری فلک محیط آفرینش بشیوهٔ ملازمان منسلک و تربیت پذیر بود و عند التکرار یک مسئلهٔ علمی فواید هزاران مسائل از هر نوع
بر میداشت و تا قرنی از مائدهٔ پر فائدهٔ آن حاتم زمان ذله ربای وظائف بوده اوقات چاشت و شام را با جمعی کثیر از ایتام و بیوگان
عیال خود بفراغت بسر می برد و بمساعی جمیله‌اش بعهدهٔ مولویت عدالت پادشاهی سوپریم کورت و ترجمهٔ فارسی زنگله عدالت دیوانی
صدر و نظامت مقرر بود و بعد از آن بمقتضای فیض بخشیهای آن فیاض بتقرر خدمت افتای صدر سربلندی یافت مخاطب باین خطاب شد
که ترجمهٔ هدایهٔ فارسی تصحیح بکنی این قلیل البضاعت آن امر را بر پایهٔ فوز جاودانی دانسته الفاظ مشتمل امر را مادهٔ تاریخ یافته فوراً انگشت اجابت
بر دیده نهاد و جناب خداوندی احوال ابتری ترجمهٔ فارسی و انگریزی بنواب گورنر جنرل موصوف کرشمه از خوبیهای ذاتی و صفاتی آن لا نهایه
بالا گذشت اطلاع کرده اجازت تصحیح فارسی و چهاپهٔ آن بتوسط این حقیر بدست آورد نیز تعمیم فوائد علمی که طالب علمان عربی خوان را تسهیل مطالب
هدایهٔ عربی و فارسی خوانان این ملک را که بهره از عربیت ندارند بدانستن مسائل مواد آن و صاحبان عالیشان انگریز را بانفاذ احکام مقدمات
مرجوعهٔ عدالت دیوانی و نظامت بکار آید طلب فرمود نواب معزی الیه که موجد قوانین علوم و رسوم است بلا توقف بنظر استحسان در آورده
مؤنت تصحیح و چهاپهٔ آن بر خزانهٔ عامره حواله کرده اجازت داد چنانچه این قلیل البضاعت عدیم الحیثیت ترجمهٔ جلد اول که مترجمان سابق
رعایت عمدهٔ مترجمی که عبارت از ابقای معنی و تغییر الفاظ است مطلقاً نکرده بودند بطور معهود که لازمهٔ ترجمه است کرد و در سه جلد دیگر که
ترجمهٔ آن بانگریزی شده بود بپاس اینکه از تغییر ترجمهٔ فارسی ترجمهٔ انگریزی بالکل ناقص خواهد شد و حکم جناب خداوندی بود که حتی الوسع در
ابقای آن کوشد ترجمهٔ سابق را بحال خود داشته همین التزام کرد که دلائل و مسائل متروکهٔ اصل را الحاق کند و هر جا که در اصل مطلب غلطی است تصحیح
آن نماید و بشرح مطالب دقیقهٔ آن عبارات شروح بقدر ضرورت الحاق کند تا طالب العلم هدایه خوان را تسهیل عربی مدد می رسد و فارسی خوانان
و صاحبان عالیشان بفهم مطالب آن محتاج بشروح و کتب دیگر نشوند و وجه فرق میان اصل ترجمه و الحاق بدینگونه صورت بست که آنچه
در هدایهٔ عربی مذکور است ترجمهٔ آن بحروف عربی و آنچه ملحق است بحروف فارسی در قالب طبع آورده شد و اکثر جا در اواخر ملحقات نام شروح
مثل عنایه و کفایه وغیره مندرج گردید تا در میان اصل عبارت کتاب و لاحق بران فرق باشد و باید دانست که صاحب هدایه شیخ الاسلام

برهان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر مرغینانی راکه وفاتش در ۵۹۳ھ پانصد و نود و سه وقوع یافته در هدایه شرح بدایه که هم از مصنفات اوست اوبهاست که دانستن آن بر طالب واجب است یکی از آن اینست که هرجا گفته است که این حدیث محمول است بر فلان معنی مراد از آن آنست که اهل حدیث آنرا بر آن معنی حمل نموده اند و هرجا که میگوید که بحسب معنی که من آنرا بران حمل نمودم مراد از آن اینست که صاحب هدایه آن حدیث را بران حمل نموده نه اهل حدیث و از آداب اوست که روایت خود را عام از سنت و اثر که ثابت است بقول صحابه رض حدیث میگوید و گاهی فرق میکند در میان خبر و اثر و در جواب اما فارا ذکر نمیکند باعتماد ظهور معنی و در ان وصلیه وا و را فرو میگذارد و مراد از فقه دلیل عقلی میدارد و در مسائلیکه اختلاف است میان امام اعظم رض و شافعی رض یا امام یا صاحبین یا زفر دلیل شافعی و صاحبین یا زفر را اول می آرد و دلیل امام در آخر بتصریح می نگارد که جواب ادله شافعی و صاحبین و زفر از آن حاصل میشود و همواره رضی بجواب اخیر است پس هرجا که دلیل صاحبین را آخر ذکر کرده است رضا می او بآن قول اخیر باید فهمید و از قال العبد الضعیف خود را مراد میگردد لیکن کتاب هدایه برای تعظیم صاحب هدایه بجای لفظ قال العبد الضعیف قال رحمه الله یا قال رضی الله عنه مقرر کرده اند و صاحب هدایه لفظ متکلم را برای احتراز از صیغه انانیت ذکر نکرده است و از آداب اوست که مسائل قدوری را اولا ذکر میکند و بعد از آن مسائل جامع صغیر و اگر نوعی مخالفت در عبارت قدوری و جامع صغیر باشد عبارت جامع صغیر را بتصریح ذکر میکند و از آداب اوست که جواب سوالات را بلا ذکر اسوله بطور دفع دخل مذکور می کند و از قبیل م قال می پرهیزد و مشهور است که صاحب هدایه کتاب خود ۱۳ سیزده سال باتمام رسانید و درین مدت صائم بود و هرگاه خادم او در خدمت شراب و طعام برای وی می آورد میگفت که آنجا بگذار و در راه خود پیش گیر و بعد از آن آنرا بر فقیری تصدق میکرد و در اخفای صوم میکوشید و زاهد و متورع بود لهذا کتاب او مقبول و منتفع به شد و از آنجا که انسان ضعیف البنیان مساوق سهو و نسیان است و طریق مدعا پر از کریوه و مغاک لاجرم اگر بطے آن پای اندیشه را لغزشی رسد و دامن فکر را از خار و هم آویزشی توقع از بزرگان والا فطرت آنست که بچشم انصاف نگرند و از جرائم درگذرند

والعفو عند کرام الناس مامول

تمت



حمد و سپاس بی‌قیاس معبودی را سزاوار است که فقهای بالغ اندیشه در راه طاعتش از طی کردن پست و بلند اصول و فروع درمانده
رفتار و عقلای معرفت پیشه را در وادی جستجویش پای تعقل در عقال حیرت گرفتار شکر نعمتش که بر سائر افراد کائنات بمنزلهٔ فرض عین است
بوجهی ادا کردن متعسر و کشیدن دامن ادراکش که ورای طاقت مرتجز اجتهاد است بدراز دستی معقول و منقول متعذر و درود نامحدود
تحفهٔ بارگاه صدر نشین مسند اصطفا است که اتباع سنت سنیه‌اش وصول رحمت یزدان را وسیله است و چراغ عالم افروز شرعیتش را
از ظلمت صبح قیامت فتیله شرائف الصلوٰة و کرائم التحیات علیه و علیٰ آله الاطهار و اصحابه الاخیار اما بعد بر آئینهٔ ضمیر دیباچه آرایان
دفتر فراست و بینش و مرآت خاطر ترجمه کشایان غوامض مجموعهٔ آفرینش منطبع میگرداند که کشور نزهت پرور بنگاله از روزیکه بانوار
فرمان فرمائی نواب گورنر جنرل عماد الدوله مسٹر وارن هسٹنگس بهادر جلادت جنگ مستغنی و مستنیر گردیده است همگی همت
والا نهمت او مصروف و معطوف بر آنست که حراست و پاسبانی بلاد و انتظام مهمات عباد بر وجهی صورت انعقاد یابد که عموم خلائق در
ظل عدالت از تابش آفتاب شدت و محنت آسوده بال و مرفه الحال بوده ابواب بیداد و ظلم بر چهرهٔ انام از خواص و عوام بسته و بسیمان
و دراز فتنه متعدیان طریق حق مقطوع و گسسته گردد و چون حصول این امول بدون شرع مقدسه نبوی و اوامر و نواهی ملت مصطفوی
استکمال نمی‌پذیرد بنابران این رهشناس کشور خمول و انزوا اشتهر به غلام یحییٰ مامور و ماذون گشته که کتب عربیه علم فقه
علی الخصوص کتاب مستطاب هدایه را که از غایت دقت و ایجاز بمثابه اعجاز بود باتفاق ملا تاج الدین و میر محمد حسین
و ملا شریعت الله از زبان تازی بمحاوره عجمی منتقل سازد چنانچه بمعاضدت ایشان همت برگماشته چندانکه گنجایش داشته
نقش الفاظ عربی را بعبارت مانوس فارسی برداشته هدایه فارسی نام گذاشته و هدایه فارسی پیرایه انجام یافت تاریخ اتمام
آنست اگر چشم بصیرت باز و دماغ انصاف ساز است از فضائل این کتاب همین بس که عموم الناس را احتیاج بدان حاصل و فوائد
و منافع آن شامل خواهد بود بر سفیران این گلشن فیض مسکن مخفی و محتجب نماند که در اثنای ایراد مسائل هر جا که لفظ شیخین مذکور
گشته مراد ازان قدوة المجتهدین امام ابوحنیفه و ارشد تلامذه او امام ابو یوسف رحمهما الله تعالیٰ و آنجا که کلمه طرفین نگارش یافته
غرض ازان اسم سامی امام ابوحنیفه رحمة الله علیه و امام محمد است که نسبت استفاده او بشیخین می‌پیوندد و مقصود از لفظ صاحبین
هر دو تلامذه اند رحمهما الله تعالیٰ توقع از مکارم اخلاق ناظران این اوراق آنکه اگر در مرور پست و بلند این مرحله دور را جیانا
پای اندیشه از جای رفته باشد در طریق خورده گیری بیجا با نتازند و انگشت نمای طعن و ملامت نسازند و بالله التوفیق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اعلى معالم العلم واعلامه واظهر شعائر الشرع واحكامه وبعث رسلا وانبياء صلوات
الله عليهم اجمعين الى سبيل الحق هادين واخلفهم علماء الى سنن سننهم داعين يسلكون فيما لم يؤثر عنهم
مسلك الاجتهاد مسترشدين منه فى ذلك وهو ولى الارشاد وخص اوائل المستنبطين بالتوفيق حتى
وضعوا مسائل من كل جلى ودقيق غير ان الحوادث متعاقبة الوقوع والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع

جمیع حمد ثابت است خدای را که بلند گردانید معالم علم را اعلام آن و ظاهر کرد شعائر شرع و احکام آن ف معالم جمع
معلم است بمعنی نشانی که بر راه نهند و مراد ازان اصول شرع است که مدارک علم شرعیت و اعلام جمع علم است بمعنی جبل و کوه
و مقصود ازان علما است و شعائر جمع شعیره است بمعنی انچه بروی نشانی باشد و مراد ازان اسباب و علل و شروط و علامات
است و احکام عبارت است از حل و حرمت و صحت و فساد ص و مبعوث کرد رسل و انبیا را علیهم الصلوة والسلام که بسوی
راه های حق هادی اند و خلیفه آنها کرد علما را که بسوی روش سنتهای آنها داعی اند و سلوک میکنند در چیزیکه مروی نیست
انبیا طریق اجتهاد را در حالیکه طلب رشد میکنند دران از او تعالی که ولی ارشاد است و خاص کرد اوائل مجتهدین را ف
کابو حنیفه و اصحاب وییت ص بتوفیق حتی که وضع کردند آنها در فتاوای خود ها مسائل را از قسم جلی و دقیق ف که عبارت
است از مسائل قیاسیه و استحسانیه ص ولیکن حوادث متعاقبة الوقوع است ف یعنی پی در پی می آید ص و تنگی میکند از
نوازل ف یعنی از واقعات ص کمربند مسائل موضوع ف یعنی جوابهای منقوله از سلف دران کافی نیست

واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد والاعتبار بالامثال من صنعة الرجال وبالوقوف على الماخذ يعض عليها بالنواجذ
وقد جرى على الوعد في مبدأ بداية المبتدي ان اشرحها بتوفيق الله تعالى شرحا ارسمه بكفاية المنتهي فشرعت
فيه والوعد يسوغ بعض المساغ وحين اكاد اتكئ عنه اتكاء الفراغ تبينت فيه نبذا من الاطناب وخشيت ان يهجر لاجله الكتاب
فصرفت عنان العناية الى شرح آخر موسوم بالهداية اجمع فيه بتوفيق الله تعالى بين عيون الرواية ومتون الدراية
تاركا للزوائد في كل باب معرضا عن هذا النوع من الاسهاب مع ما انه يشتمل على اصول ينسحب عليها فصول واسأل الله تعالى
ان يوفقني لاتمامها ويختم لي بالسعادة بعد اختتامها حتى ان من سمت همته الى مزيد الوقوف يرغب في الاطول
والاكبر ومن اعجله الوقت عنه يقتصر على الاصغر والاقصر وللناس فيما يعشقون مذاهب والفن خير كله ثم سألني
بعض اخواني ان املي عليهم المجموع الثاني فافتتحته مستعينا بالله تعالى في تحرير ما اقاوله متضرعا اليه
في التيسير لما احاوله انه الميسر لكل عسير وهو على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وحسبنا الله ونعم الوكيل

ص وشکار کردن شوارد ف یعنی وحشیان رمنده ص بافروختن آتش از موارد ف وفرودگاه آنها آب
است یعنی احکام مستخرجه حاصل میشود از اصول چنانکه شکار گرفته میشود از فرودگاه آن آب ص وقیاس کردن بامثال از
صنعت رجال است ف یعنی کار مردان کامل ص وآن صنعت حاصل میشود بوقوف بر مآخذ درحالیکه گرفته شود آنرا
بنواجذ ف که دندانهای پس همه دندانهاست یعنی قیاس احکام بر نظائر آن کار کاملان ست ومیشود آن کار بدانستن
مآخذ واصول بکمال مضبوطی واستحکام ص وبدرستیکه وعده رفته بود بر من در ابتدای کتاب بدایة المبتدی بآنکه بتوفیق خدا
شرح آن کنم ونام آن نهم کفایة المنتهی پس شروع کردم دران حال آنکه وعده مسوغ است ف یعنی روا میدارد اقدام وهتمام
آنرا ص بعض مساغ ف ورواداشتنی چه وعده مجوز التفات نه وجب آن ص وهرگاه قریب شد بآنکه حاصل شود مرا
ازان فراغ دریافتم دران شرح اندکی از اطناب وترسیدم که بسبب آن متروک شود کتاب پس برگردانیدم عنان عنایه ف
یعنی قصد ظاهر وباطن خود ص بسوی شرحی دیگر مسمی به هدایه وبتوفیق خدا جمع خواهم کرد در آن عیون روایت ومتون درایت
ف یعنی روایات مختار علما ومعانی مرویه ونکات متینه ص درحالیکه خواهم گذاشت زواید را در هر باب واعراض خواهم کرد ازین
قسم اطناب ف که در کفایة المنتهی شده ص معهذا شامل خواهد شد این شرح بر اصول ف وقواعد ص که منجر کشیده میشود بران فصول
ف یعنی بسبب ایجاز هیچ از اصول وقواعد وفصول ومسائل متروک نشود ص ومیخواهم از خدا تعالی که توفیق دهد مرا باتمام آن
وخاتمه من بنیکبختی کند بعد اختتام آن تا هرکس که برتری کند همت او بسوی زیادتی وقوف واطلاع رغبت کند در اطول واکبر
ف که کفایة المنتهی است ص وکسیکه عاجل الوقت است اقتصار کند بر اصغر واقصر ف یعنی هدایه ص ومردمان را در چیزی
مرغوب روشهای نوع بنوع است وروشها همه نیک اند بعد ازان ف که خود صرف عنایه کرده بودم ص درخواستند از من
بعض برادران که املا کنم برایشان مجموعه دوم پس شروع آن کردم حالیکه استعانت میکنم از خدا بنوشتن چیزیکه قول آن میکنم وتضرع میکنم
بسوی خدا در آسان کردن چیزیکه قصد آن دارم بدرستیکه او تعالی آسان کننده هر عسیر است ف یعنی مشکل ص وبر هرچه
میخواهد توانا وقدیر وبقبول کردن تضرع جدیر ف یعنی لائق ص وخدا است بسنده ما وبهتر وکیل

کتاب الطهارات

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس بهذا النص والغسل هو الاسالة والمسح هو الاصابة وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذنين لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا خلافا لزفر رح وهو يقول ان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في باب الصوم ولنا ان هذه الغاية لاسقاط ما وراءها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل وفي باب الصوم لمد الحكم اليها اذ الاسم يطلق على الامساك ساعة والكعب هو العظم الناتي هو الصحيح ومنه الكاعب قال والمفروض في مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس لما روى المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه والكتاب مجمل فالتحق بيانا به وهو حجة على الشافعي رح في التقدير بثلث شعرات وعلى مالك رح في اشتراط الاستيعاب وفي بعض الروايات قدره بعض اصحابنا بثلث اصابع اليد لانها اكثر ما هو الاصل في آلة المسح قال وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضي من نومه لقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ولان اليد

کتاب الطهارات ف وآن در لغت بمعنی نزهه و پاکی است از نجاست حقیقی و در شرع بمعنی نزهه و پاکی از مطلق نجاست است حقیقی باشد یا حکمی **ص مسئله** فرموده خدای تعالی که ای مومنان وقتیکه قصد نماز کنید پس غسل کنید رویهای خود را و دستهای خود را تا مرافق **ف** یعنی آرنج **ص** و مسح کنید سرهای خود را و غسل کنید پایهای خود را تا هر دو کعب پس فرض وضو از روی این نص غسل عضوهای ثلثه **ف** یعنی روی و هر دو دست و هر دو پای **ص** و مسح سر است و غسل بالفتح عبارت است از روان کردن **ف** آب بر عضو مغسول یعنی شستن **ص** و مسح عبارت است از رسانیدن **ف** آب بر عضو بی آنکه روان شود **ص** و حد روی از منتهای رستنگاه موی سر تا زیر زنخ و از نرمه گوش تا نرمه گوش دیگر است زیرا چه مواجهه **ف** که بمعنی رو برو شدن است از مقابله **ص** بهمین اعضا واقع میشود و مواجهه مشتق از وجه است و هر دو آرنج و هر دو کعب نزد علمای ما در شستن داخل است بخلاف زفر رح که او میگوید که غایت زیر مغیا داخل نمیشود مانند شب در روزه و دلیل علمای ما آنست که این غایت برای اسقاط ما ورای غایت است زیرا چه اگر آن غایت نمی بود هر آئینه مستوعب میشد دست و پای کل آنرا **ف** یعنی تا بغل و ران **ص** و در باب روزه ذکر غایت برای کشیدن حکم تا غایت است زیرا چه اسم **ف** روزه **ص** بر مطلق امساک اطلاق کرده میشود و کعب استخوانی است بر آمده **ف** یعنی شتالنگ **ص** و همین صحیح است و از آن لفظ کاعب آمده است و فرض در مسح سر مقدار ناصیه است و آن ربع سر است زیرا چه روایت کرده است مغیره بن شعبه که نبی صلعم در خاک روبه جای قومی آمد و بول کرد و وضو نمود و مسح کرد بر ناصیه و هر دو موزه خود و قرآن **ف** درین حکم **ص** مجمل است پس عمل رسول صلعم بیان آن لاحق شد و همین حدیث حجت است بر شافعی رح برای اندازه کردن او مسح سر را بسه مو و نیز حجت است بر مالک رح در شرط کردن او مسح تمام سر را و در بعضی روایات اندازه کرد بعض اصحاب ما مسح سر را بسه انگشتان دست زیرا چه سه انگشت دست غالب اجزای آله مسح است **مسئله ۲** از سنتهای **ف** وضو یکی **ص** شستن هر دو دست است پیش از در آوردن آن در آوند آب هرگاه بیدار شود وضو کننده از خواب برای قول علیه السلام وقتیکه بیدار شود کسی از شما از خواب پس فرو نبرد دست خود را در آوند آب تا که نشوید آن دست را سه بار زیرا چه معلوم نیست که کجا ماند است دست او در شب و برای آنکه

آلة التطهير فتسن البداية بتنظيفهما وهذا الغسل الى الرسغ لوقوع الكفاية به في التنظيف قال وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام
لا وضوء لمن لم يسم والمراد به نفي الفضيلة والاصح انها مستحبة وان سماها في الكتاب سنة ويسمي قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح
والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك والمضمضة والاستنشاق
لان النبي عليه السلام فعلهما على المواظبة وكيفيتهما ان يمضمض ثلثا يأخذ لكل مرة ماء جديدا ثم يستنشق كذلك هو المحكي من وضوء رسول الله عليه السلام
ومسح الاذنين وهو سنة بماء الراس خلافا للشافعي رح لقوله عليه السلام الاذنان من الراس والمراد بيان الحكم دون الخلقة قال وتخليل
اللحية لان النبي عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك وقيل هو سنة عند ابي يوسف رح جائز عند ابي حنيفة ومحمد رح لان
السنة اكمال الفرض في محله والداخل ليس بمحل الفرض وتخليل الاصابع لقوله عليه السلام خللوا اصابعكم كي لا تتخللها نار جهنم ولانه اكمال الفرض
في محله وتكرار الغسل الى الثلث لان النبي عليه السلام توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين و
قال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص فقد تعدى
وظلم والوعيد لعدم رؤيته سنة قال ويستحب للمتوضي ان ينوي الطهارة فالنية في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رح فرض
لانه عبادة فلا يصح بدون النية كالتيمم ولنا انه لا يقع قربة الا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة باستعمال الماء

آلهٔ تطهیر است پس مسنون است ابتدا بتطهیر آن واین شستن تا بند دست کافی است در تنظیف ف وپاکی ف دوم ص خواندن بسم الله
در ابتدای وضو برای قول پیغمبر صلعم وضو نیست آن شخص را که بسم الله نخواند ومراد ازان نفی فضیلت است ف نه نفی صحت ص و
اصح آنست که بسم الله خواندن مستحب است اگرچه در کتاب آنرا سنت گفته واصح آنست که بسم الله قبل وبعد استنجا خوانده شود ف سوم
ص مسواک چه پیغمبر صلعم بران مواظبت کرده است واگر مسواک نباشد باید که از انگشت بمالد دندان را چه پیغمبر صلعم چنین کرده است ف چهارم ص مضمضه
ف یعنی آب در دهن جنبانیدن ف پنجم ص استنشاق ف یعنی آب در بینی کردن ص زیراچه پیغمبر صلعم بران مواظبت کرده است
وکیفیت مضمضه واستنشاق اینست که سه بار مضمضه کند وهر بار آب جدید بگیرد وبعد ازان استنشاق کند بهمان طور همین منقول است
از وضوی پیغمبر صلعم ف ششم ص مسح هر دو گوش وآن سنت است نزد علمای ما بآب سر ف یعنی ببقیه آبی که برای مسح سر گرفته شود
ص بخلاف شافعی رح برای قول پیغمبر صلعم که هر دو گوش از جمله سر است ومراد ازان بیان حکم است نه بیان خلقت ف هفتم ص تخلیل ریش
زیراچه جبرئیل علیه السلام بآن امر کرده است پیغمبر را صلعم وبعضی گفته اند که تخلیل ریش سنت است نزد ابی یوسف رح ونزد طرفین رح جائز است
زیراچه سنت اکمال فرض است در محل فرض واندرون ریش محل فرض نیست ف هشتم ص تخلیل انگشتان برای قول علیه السلام
تخلیل انگشتان کنید تا در نیاید در ان آتش دوزخ وبجهت آنکه تخلیل انگشتان اکمال فرض است در محل آن ف نهم ص سه بار شستن
ف اعضای مذکوره ص زیراچه پیغمبر علیه السلام وضو کرد ف وشست اعضا را ص یک یک بار وفرمود که این وضوئیست که
قبول نمیکند خدای تعالی نماز را مگر بآن ف وبعد ازان ص وضو کرد ف وشست اعضا را ص دو دو بار وفرمود که این وضوی شخصی است
که دو چند میکند خدا اجر را برای او ف وبعد ازان ص وضو کرد ف وشست اعضا را ص سه سه بار وفرمود که این وضوی من است ووضوی
پیغمبرانی است که پیش از من گذشته اند وهر که برین زیاده یا ازین کم کند ف یعنی آنکه سه بار شستن سنت است اعتقاد نکند ص تعدی وظلم کرده است
ف دهم ص نیت در وضو ونزد شافعی رح نیت در وضو فرض است زیراچه وضو عبادت است پس بدون نیت صحیح نباشد مانند تیمم ودلیل
علمای ما اینست که وضو عبادت نمی شود مگر به نیت لیکن مفتاح نماز می شود بسبب آنکه وضو طهارت است باستعمال مطهر ف یعنی آب

بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة او هو ينبئ عن القصد ويستوعب رأسه بالمسح وهو السنة وقال الشافعي رح السنة هو التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا ثلثا ومسح برأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول الله عليه السلام والذي يروى من التثليث محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روي عن ابي حنيفة رح ولان المفروض هو المسح وبالتكرار يصير غسلا فلا يكون مسنونا فصار كمسح الخف بخلاف الغسل لانه لا يضره التكرار ويرتب الوضوء فيبدأ بما بدأ الله تعالى بذكره وبالميامن والترتيب في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي رح فرض لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية والفاء للتعقيب ولنا ان المذكور فيها حرف الواو وهي لمطلق الجمع باجماع اهل اللغة فتقتضي اعقاب غسل جملة الاعضاء والبداية بالميامن فضيلة لقوله عليه السلام ان الله تعالى يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل والترجل

فصل في نواقض الوضوء المعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين لقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الآية وقيل لرسول صلى الله عليه وسلم وما الحدث قال ما يخرج من السبيلين وكلمة ما عامة فتتناول المعتاد وغيره والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير والقيء ملأ الفم وقال الشافعي رح الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روي انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ ولان غسل غير موضع الاصابة امر تعبدي فيقتصر على مورد الشرع وهو المخرج المعتاد ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وقوله عليه السلام من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته

ص بخلاف تیمم زیرا چه تراب مطهر نیست مگر در وقت اراده نماز و نیز لفظ تیمم دلالت دارد بر معنی قصد ف که عین نیت است یازدهم ص مسح تمام سر یکبار و شافعی رح گفته است که سنت سه بار مسح کردن است با آبهای جدید باعتبار عضو مغسول و دلیل علمای ما اینست که انس رضی الله عنه وضو کرد و شست اعضا را سه سه بار و مسح کرد سر را یکبار و گفت این وضوی رسول صلعم است و سه بار مسح که از پیغمبر صلعم مرویست آن محمول است بر مسح سه بار بیک آب و سه بار بیک آب مسح کردن مشروع است و مرویست از ابی حنیفه رح و بجهت آنکه فرض نیست مگر مسح سر و از تکرار مسح بسا است که بمرتبه غسل میرسد پس مسنون نبود و مانند مسح موزه باشد بخلاف غسل ف اعنی شستن ص که تکرار آن ضرر ندارد ف دوازدهم ص ترتیب پس ابتدا کند بچیزیکه ابتدا کرده بآن خدای تعالی و بمیامن ف اعنی اعضای راست ص و ترتیب در وضو نزد ما سنت است و نزد شافعی رح فرض است زیرا چه در قول خدای تعالی پس بشوئید رویهای خود را تا آخر آیه فای تعقیب است و دلیل علمای ما آنست که دران آیه حرف واو مذکور است و باتفاق اهل لغت واو برای مطلق جمع است بلا ترتیب و فا بران جمله داخل است پس مقتضای آن اینست که غسل جمله اعضا بلا ترتیب عقب قصد نماز موجود شود و ابتدا بمیامن فضیلت است بجهت قول پیغمبر صلعم که بدرستیکه خدای تعالی دوست میدارد ابتدا کردن باعضای راست در هر چیز حتی که نعلین پوشیدن و شانه کردن

فصل در بیان شکننده وضو مسئله ۱ هر چیز که برآید از دو راه ف قبل و دبر ص شکننده وضو است بجهت قول خدای تعالی که وقتیکه بیاید کسی از شما از غایط الایه و برای آنکه پرسیده شد از پیغمبر صلعم که شکننده وضو چه چیز است فرمود که هر چیز که برآید از سبیلین و لفظ هر چیز بسبب عموم شامل است معتاد و غیر معتاد را مسئله ۲ ف بعض شکننده وضو ص خون و ریم است وقتی که جاری و روان باشد و شافعی رح گفته است که چیزیکه از غیر سبیلین برآید شکننده وضو نیست بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم قی کرد و وضو ننمود و بجهت آنکه شستن غیر موضع نجاست امر تعبدی است ف و موافق قیاس نیست ص پس اختصار کرده خواهد شد بر صورتیکه شرع بران وارد است و آن مخرج معتاد است و دلیل علمای ما ف یکی ص آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که وضو واجب میشود از خون سائل و نیز فرموده است که هر که قی کند یا در نماز خون از بینیش جاری شود باید که برگردد و وضو کند و بنا کند بر نماز خود ف یعنی بقیه نماز را ادا کند

ما لم يتكلم ولأن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل معقول والاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الأول غير أن الخروج إنما يتحقق بالسيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير وبملء الفم في القيء لأن بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة بخلاف السبيلين لأن ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج وملء الفم أن يكون بحال لا يمكن ضبطه إلا بتكلف لأنه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا وقال زفر رح قليل القيء وكثيره سواء وكذا لا يشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولإطلاق قوله عليه السلام القلس حدث ولنا قوله عليه السلام ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون سائلا وقول علي رض حين عد الأحداث جملة أو دسعة تملأ الفم وإذا تعارضت الأخبار يحمل ما رواه الشافعي رح على القليل وما رواه زفر رح على الكثير والفرق بين المسلكين ما قدمناه ولو قاء متفرقا بحيث لو جمع يملأ الفم فعند أبي يوسف رح يعتبر اتحاد المجلس وعند محمد رح يعتبر اتحاد السبب وهو الغثيان ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا يروى ذلك عن أبي يوسف رح وهو الصحيح لأنه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة وهذا إذا قاء مرة أو طعاما أو ماء

ص تا وقتیکه تکلم نکرده باشد ف دوم ص آنکه خروج نجاست در زوال طهارت تاثیر دارد و اینقدر در اصل ف یعنی سبیلین ص معقول است ف بسبب تضاد طهارت و نجاست و معقول از مورد شرع متعدی میشود ص و اقتصار بر چهار عضو ف یعنی شستن روی و دست ص و پا و مسح سر خلاف قیاس است ف و خلاف قیاس مقتصر میشود بر مورد شرع ص لیکن هرگاه آن امر معقول در اصل که سبیلین است ضرورة متجاوز شود ف حتی که خروج نجاست از غیر سبیلین هم مزیل طهارت شود ص پس این امر خلاف قیاس هم بتبعیت آن متجاوز شود ف ورنه حکم نص متغیر گردد ص مگر آنکه خروج نجاست از غیر سبیلین بسیلان آن سوی موضعیکه حکم تطهیر بآن لاحق است و به پری دهن در قی متحقق میشود زیرا چه بسبب زائل شدن پوست نجاست بجای خود ظاهر میشود و آن بادی است نه خارج بخلاف سبیلین زیرا چه آن محل نجاست نیست پس مجرد ظهور آن دلیل انتقال و خروج است و قی با پری دهن آنست که اگر خواهد قی کننده که ضبط آن نماید نتواند کرد مگر بتکلف زیرا چه چنین قی غالبا بیرون می آید پس خروج آن اعتبار کرده شود و زفر رح گفته است که قی قلیل و کثیر برابر است بجهت اطلاق قول پیغمبر صلعم که قی حدث است و همچنین شرط نمیکند سیلان را ف در چیزیکه از غیر سبیلین برآید ص بنا بر قیاس آن بر مخرج معتاد ف که سبیلین است ص و دلیل علمای ما یکی اینست ص که پیغمبر صلعم فرموده است که در یک قطره و دو قطره از خون وضو واجب نیست مگر آنکه سیلان کند ف و دوم ص آنکه علی رضی الله عنه وقتیکه شمار کرد تمام شکننده وضو را گفت که قی با پری دهن و هرگاه تعارض شد میان اخبار پس حمل کرده شود حدیثی را که روایت کرده است شافعی رح بر قی قلیل و آنچه روایت کرده است زفر رح محمول شود بر قی کثیر و فرق میان دو طریق همان است که پیشتر مذکور شد مسئله ۱۲ اگر شخصی قی کند چند بار باین طور که اگر جمع کرده شود بحد پری دهن رسد پس نزد ابی یوسف رح اتحاد مجلس معتبر است ف یعنی اگر در یک مجلس است شکننده وضو است ص و نزد محمد رح اتحاد سبب معتبر است و آن غثیان است ف یعنی شوریدن دل ص مسئله ۱۳ هر چیزیکه شکننده وضو نیست نجس نیست و این مرویست از ابی یوسف رح و همین صحیح است زیرا چه آن چیز را حکم نجاست داده نشده است حتی که بسبب آن وضو نمی شکند و اینهمه که مذکور شد وقتی است که قی کند تلخه یا طعام یا آب یا

فان قاء بلغما فغير ناقض عند ابی حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ناقض اذا قاء ملأ الفم والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الراس فغير ناقض بالاتفاق لان الراس ليس بموضع النجاسة لابی يوسف رح انه نجس بالمجاورة ولهما انه لزج لا تتخلله النجاسة وما يتصل به قليل والقليل فی القیء غير ناقض ولو قاء دما وهو علق يعتبر فيه ملأ الفم لانه سوداء محترقة وان كان مائعا فكذلك عند محمد رح اعتبارا بسائر انواعه وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقض الوضوء وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة فی الجوف ولو نزل من الراس الی ما لان من

الانف نقض الوضوء بالاتفاق لوصوله الی موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج والنوم مضطجعا او متكيا او مستندا الی شیء لو ازيل لسقط لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعری عن خروج شیء عادة والثابت عادة كالمتيقن به والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال المقعد عن الارض ويبلغ الاسترخاء فی النوم غايته بهذا النوع من الاستناد غير ان السند يمنعه من السقوط بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود فی الصلوة وغيرها هو الصحيح لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء والاصل فيه قوله عليه السلام لا وضوء علی من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله والغلبة علی العقل بالاغماء والجنون لانه فوق النوم مضطجعا فی الاسترخاء والاغماء حدث فی الاحوال كلها

پس اگر قی کند بلغم را شکننده وضو نبود نزد طرفین رح و ابو یوسف رح گفته است که قی بلغم شکننده وضو است اگر باپری دهن باشد و این اختلاف در آن قی است که از شکم برآید و اما بلغمی که از سر فرود آید پس آن شکننده وضو نیست بالاتفاق زیراچه سر موضع نجاست نیست و دلیل ابی یوسف رح اینست که بلغم **ف** برآمده از شکم بسبب مجاورة بنجاست شکم **ص** نجس است و طرفین رح میگویند که بسبب لزوجت بلغم نجاست دران درآمد نمیکند و نجاستیکه بآن متصل است قلیل است و قی قلیل شکننده وضو نیست **مسئله ۵** اگر قی کند کسی خون بسته را اعتبار کرده میشود دران پری دهن را زیراچه آن سودای سوخته است و اگر آن خون رقیق بود شکننده وضو است نزد محمد رح بقیاس سائر انواع قی و نزد شیخین رح شکننده وضو است اگر سیلان کرده باشد آن خون بقوت خود اگرچه قلیل بود زیراچه معده موضع خون نیست پس آن خون بسبب جراحتی بود که در شکم باشد **مسئله ۶** اگر خون از دماغ فرود آید و تا پره بینی رسد وضو بالاتفاق می شکند زیراچه آن خون بموضعی رسیده است که شستن آن واجب است **ف** در وضو یا در غسل **ص** پس خروج متحقق شود **مسئله ۷** خواب شکننده وضو است اگر خواب کننده بر پهلو بخوابد یا تکیه زند بزانو یا بدست خود یا پشت باز زند بچیزیکه اگر زائل شود آن چیز بیفتد خواب کننده زیراچه بر پهلو خفتن سبب استرخای مفاصل است پس از روی عادت خالی نمیشود از برآمدن چیزی **ف** از ریح وغیره **ص** و چیزیکه از روی عادت ثابت است بمنزله چیزی است که از روی حس یقینا ثابت است و تکیه زدن زائل میکند تماسک بیداری را بسبب زائل شدن مقعد از زمین و باین نوع تکیه زدن در خواب استرخا بنهایت میرسد مگر اینکه تکیه گاه خوابنده را از افتادن باز میدارد بخلاف خوابیدن در حالت قیام و قعود و رکوع و سجود در نماز و غیر آن و همین صحیح است زیراچه درینصورت بعض استمساک باقی میماند ورنه می افتاد خوابنده پس استرخا کامل نمیشود و اصل درین باب حدیث پیغمبر صلعم است که فرموده است وضو واجب نیست برکسیکه بخوابد در حالت قیام یا قعود یا رکوع یا سجود و جز این نیست که وضو واجب است برکسیکه بر پهلو بخوابد زیراچه هرگاه بر پهلو خوابد استرخا عارض شود بمفاصل **مسئله ۸** اغما **ف** یعنی مغلوبیت عقل که بیهوشی است **ص** و جنون **ف** یعنی مسلوبیت عقل که دیوانگی است **ص** شکننده وضو است زیراچه اغما و جنون در استرخا از خوابیدن بر پهلو زیاده تر است و اغما شکننده وضو است در جمیع احوال **ف** یعنی حال قیام و قعود و رکوع و سجود

وهو القياس في النوم إلا أنا عرفناه بالأثر والإغماء فوقه فلا يقاس عليه والقهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود والقياس أنها لا تنقض وهو قول الشافعي رح
لأنه ليس بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثا في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة ولنا قوله عليه السلام ألا من
ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا وبمثله يترك القياس والأثر ورد في صلوة مطلقة فيقتصر عليها والقهقهة
ما يكون مسموعا له ولجيرانه والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه وهو على ما قيل يفسد الصلوة دون الوضوء والدابة
تخرج من الدبر ناقضة فإن خرجت من رأس الجرح أو سقط اللحم منه لا ينقض والمراد بالدابة الدودة وهذا لأن النجس
ما عليها وذلك قليل وهو حدث في السبيلين دون غيرهما فأشبه الجشاء والفساء بخلاف الريح الخارجة من القبل
والذكر لأنها لا تنبعث عن محل النجاسة حتى لو كانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر فإن قشرت
نفطة فسال منها ماء أو صديد أو غيره إن سال عن رأس الجرح نقض وإن لم يسل لا ينقض وقال زفر رح ينقض في الوجهين
وقال الشافعي رح لا ينقض في الوجهين وهي مسئلة الخارج من غير السبيلين وهذه الجملة نجسة لأن الدم ينضج فيصير قيحا
ثم يزداد نضجا فيصير صديدا ثم يصير ماء هذا إذا قشرها فخرج بنفسه وأما إذا عصرها فخرج بعصره

وهمین قیاس است در خواب **ف** یعنی مقتضای قیاس است که خواب هم در جمیع احوال مثل اغما ناقض وضو شود بسبب زائل شدن مقعد
از زمین و موجود بودن احتمال استرخا **ص** مگر آنکه شناختیم ما عدم وجوب وضو را بر خوابنده در حالت قیام و قعود و رکوع و سجود از حدیث
پیغمبر صلعم و اغما از خواب زیاده تر است پس قیاس کرده نشود خواب را بر اغما **مسئله ۹** شکننده وضو است خنده قهقهه در نمازیکه
دران رکوع و سجود بود و قیاس آنست که شکننده وضو نشود و آن قول شافعی است رح زیرا چه آن نجس خارج نیست و ازینجهت آن قهقهه
در نماز جنازه و سجده تلاوت و در خارج نماز شکننده وضو نیست و دلیل علمای ما رح قول پیغمبر صلعم است که هر که خنده قهقهه کند در نماز پس
باید که اعاده کند وضو و نماز هر دو را و بامثال این اخبار قیاس متروک میشود و این حدیث بر نماز کامل وارد شده است پس مقتصر خواهد شد
بران و متعدی نخواهد شد **ف** سوی نماز جنازه و سجده تلاوت **ص** و قهقهه خنده ایست که بشنود خنده کننده و نزدیکان او
و ضحک آنست که بشنود آنرا خنده کننده نه نزدیکان او و ضحک مفسد نماز است و ناقض وضو نیست **مسئله ۱۰** برآمدن کرم از دبر
شکننده وضو است و اگر کرم از سر جراحت برآید یا پاره گوشت از جراحت بیفتد وضو نمی شکند زیرا چه رطوبتیکه بر بدن آن کرم است
نجاست قلیل است و برآمدن نجاست قلیل از سبیلین شکننده وضو است نه از غیر سبیلین پس نجاست قلیل بدن کرم که برآمده از غیر سبیلین مانند آروغ
شکننده وضو نبود و نجاست قلیل بدن کرم برآمده از سبیلین مانند تیز زدن شکننده وضو بود و بخلاف ریحیکه از ذکر و فرج برآید که شکننده وضو نیست
زیرا چه آن ریح از محل نجاست نمی برآید حتی که اگر ریح برآید از فرج زنیکه دو راه او یک شده باشد مستحب است مر او را که اعاده وضو کند
زیرا چه احتمال است که آن ریح از دبر او برآمده باشد **مسئله ۱۱** اگر بکند کسی پوست آبله را و آب یا ریم یا غیر آن روان شود از سر آن پس وضو
میشکند و اگر روان نشود نمی شکند و زفر رح گفته است که در هر دو صورت وضو می شکند و شافعی رح گفته است که در هر دو وجه وضو نمی شکند و آن
مسئله خارج از غیر سبیلین است **ف** که بالا گذشت یعنی نزد زفر رح شرط نمی کند سیلان را در آنچه از غیر سبیلین برآید و نزد شافعی رح شکننده وضو نیست
مگر آنچه از سبیلین برآید **ص** و نزد علمای ما تمامی این نجس است زیرا چه خون بعد از پخته شدن ریم میشود و ریم بعد زیادت پختگی زرد آب میشود و بعد از آن
آب میگردد و لیکن این وقتی است که بعد کندن پوست **ف** آب و ریم و غیره **ص** از خود روان شود اما اگر سیلان آن بسبب افشردن بود

فلا ينقض لانه مخرج وليس بخارج والله اعلم **فصل في الغسل** وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل سائر البدن وعند الشافعي رح هما سنتان فيه لقوله عليه السلام عشر من الفطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة والاستنشاق ولهذا كانا سنتين في الوضوء ولنا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا امر بالاطهار وهو تطهير جميع البدن الا ان ما تعذر ايصال الماء اليه خارج بخلاف الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما منعدمة والمراد بما روى حالة الحدث بدليل قوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء وسنته ان يبدأ المغتسل فيغسل يديه وفرجه ويزيل النجاسة ان كانت على بدنه ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه ثم يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلثا ثم يتنحى عن ذلك المكان فيغسل رجليه هكذا حكت ميمونة رض اغتسال رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما يؤخر غسل رجليه لانهما في مستنقع الماء المستعمل فلا يفيد الغسل حتى لو كان على لوح لا يؤخر وانما يبدأ بازالة النجاسة الحقيقية كيلا تزداد باصابة الماء وليس على المرأة ان تنقض ضفائرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر لقوله عليه السلام لام سلمة رضي الله عنها يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك وليس عليها بل ذوائبها هو الصحيح لما فيه من الحرج بخلاف اللحية لانه لا حرج في ايصال الماء الى اثنائها قال والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة النوم واليقظة وعند الشافعي رح خروج المني كيف ما كان يوجب الغسل

پس آن شکننده نیست زیرا چه آن برآورده شده است نه برآمده والله اعلم

فصل در بیان غسل **مسئله ۱** فرض غسل مضمضه و استنشاق و شستن تمام بدن است و نزد شافعی رح مضمضه و استنشاق در غسل سنت است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که ده چیز سنت است و مضمضه و استنشاق دران مذکور است و از جهت آن هر دو در وضو سنت است و دلیل علمای ما رح اینست که خدا تعالی فرموده است که اگر شما جنب شوید طهارت کامله کنید و آن امر تطهیر جمیع بدن است مگر آنکه عضویکه رسانیدن آب بآن متعذر باشد از نص خارج است **ف** و رسانیدن آب در محل مضمضه و استنشاق متعذر نیست پس در نص داخل باشد **ص** بخلاف وضو زیرا چه واجب دران شستن روی است **ف** نه تمام بدن پس قیاس شافعی رح غسل را بوضو صحیح نبود **ص** و مقابله در میان محل مضمضه و محل استنشاق معدوم است و شافعی رح انچه روایت کرده است **ف** که مضمضه و استنشاق از جمله ده سنت است **ص** مراد ازان حالت حدث است **ف** یعنی اگر حال حدث آن چنان بود که موجب وضو باشد در آن صورت آن هر دو سنت است **ص** و دلیل آن قول پیغمبر صلعم است که فرموده است که مضمضه و استنشاق فرض است در غسل جنابت و سنت است در وضو **مسئله ۲** سنت غسل آنست که غسل کننده اول هر دو دست و فرج خود بشوید و پاک کند نجاست **ف** حقیقی **ص** اگر بر بدن او باشد تا بسبب رسیدن آب منتشر نگردد و بعد ازان وضو کند مانند وضوی نماز مگر آنکه هر دو پا را نشوید و بعد ازان بریزد آب بر سر و بر تمامی بدن خود سه بار بعد ازان از جای غسل جدا شود و بشوید هر دو پای خود را همچنین روایت کرده است میمونه رض از غسل پیغمبر خدا صلعم و تاخیر شستن هر دو پا **ف** پیش از جدا شدن از جای غسل **ص** فائده ندارد حتی که اگر غسل کند بر تخته شستن هر دو پا تاخیر کرده نشود **مسئله ۳** واجب نیست بر زن که در غسل واکند موی بافته خود را بشرطیکه برسد آب در بن مویهای آن زن زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است بام سلمه رض کفایت می کند ترا وقتیکه رسد آب در بن مویهای تو و واجب نیست بر زن تر کردن گیسوهای او و همین صحیح است بخلاف ریش چه حرج نیست بر رسانیدن آب در میان آن **مسئله ۴** از سببهای موجب غسل انزال منی است بروجه جهندگی و شهوت از مرد و زن خواه در حالت خواب باشد خواه در حالت بیداری و نزد شافعی رحمة الله علیه خروج منی بهر طوریکه باشد موجب غسل است

لقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني وان كان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته من المرأة والحديث محمول على الخروج عن الشهوة ثم المعتبر عند ابي حنيفة ومحمد رح انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف رح ظهوره ايضا اعتبارا للخروج بالمزايلة اذ الغسل يتعلق بهما ولهما انه متى وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب والتقاء الختانين من غير انزال لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره وقد يخفى عليه لقلته فيقام مقامه وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية ويجب على المفعول به احتياطا بخلاف البهيمة وما دون الفرج لان السببية ناقصة والحيض لقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد وكذا النفاس بالاجماع وسن رسول الله عليه السلام الغسل للجمعة والعيدين وعرفة والاحرام نص صاحب الكتاب على السنية وقيل هذه الاربعة مستحبة وسمى محمد رح الغسل في يوم الجمعة حسنا في الاصل وقال مالك واجب لقوله عليه السلام من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله عليه السلام من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فهو افضل وبهذا يحمل ما رواه على الاستحباب او على النسخ ثم هذا الغسل للصلوة

برای قول پیغمبر صلعم که آب از آب است یعنی غسل بسبب خروج آب منی است و دلیل علما اینست که اگرچه حق تعالی برای تطهیر شامل است جنب را و در لغت جنابت عبارت است از خروج منی بر وجه شهوت چه میگویند که جنب شد مرد وقتیکه قضای شهوت کند از زن و حدیث مذکور محمول است بر خروج منی بر وجه شهوت و بعد ازان **ف** باید دانست **ص** که نزد طرفین وقت انفصال منی از مکان خود شهوت شرط است و نزد ابی یوسف رح هم در وقت انفصال و هم وقت ظهور آن شهوت شرط است زیراچه وجوب غسل متعلق است بران هر دو **ف** یعنی انفصال و خروج بشهوت **ص** و دلیل طرفین اینست که هرگاه غسل بوجهی واجب شد پس احتیاط آنست که واجب گردانیده شود غسل را بهر صورت **مسئله ۵** اگر غائب شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود اگرچه انزال نشود زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه غائب شود سر ذکر در فرج زن غسل واجب میشود خواه انزال کند یا نکند و بجهت آنکه دخول حشفه سبب انزال منی است و نفس منی از چشم آن کس غائب است و گاهی بسبب قلت آن مخفی می ماند پس دخول حشفه را که سبب انزال منی است قائم مقام انزال نموده می شود و همچنین غسل واجب می شود بسبب دخول حشفه در دبر چه دخول حشفه در دبر نیز سبب کامل انزال است و درین صورت بر مفعول نیز غسل واجب میشود بنابر احتیاط بخلاف وطی بهیمه و دخول در چیزیکه سوای فرج باشد زیراچه دخول حشفه درین صور تها سبب ناقص است برای انزال **ف** پس دخول حشفه را قائم مقام انزال کرده نشود **ص** **مسئله ۶** از موجبات غسل است حیض برای قول خدا تعالی که نزدیکی مکنید زنان ای خود را تا که طهارت کامله حاصل نشود آنها را و همچنین از موجبات غسل است نفاس **ف** یعنی پاکی زن از خونی که بعد زادن می برآید **ص** بسبب انعقاد اجماع بران **مسئله ۷** سنت کرد رسول صلعم غسل جمعه و هر دو عید و غسل روز عرفه و غسل احرام را و صاحب کتاب تصریح کرد بمسنون بودن این چهار غسل و بقول بعض این چهار غسل مستحب است و محمد رح گفته است که غسل جمعه حسن است و مالک رح گفته است که آن غسل واجب است بجهت قول علیه السلام که هر که بیاید برای نماز جمعه باید که غسل کند و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وضو کند در روز جمعه کافیست مر او را و هر که غسل کند افضل است و بسبب این حدیث محمول خواهد شد حدیثی که روایت کرده است آن را مالک رح بر استحباب یا بر نسخ و بعد ازان باید دانست که غسل روز جمعه سنت است برای نماز

عند ابی یوسف رح وهو الصحیح لزیادة فضیلتها علی الوقت واختصاص الطهارة بها وفیه خلاف الحسن والعیدان بمنزلة الجمعة لان فیهما الاجتماع فیستحب الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحة واما فی عرفة والاحرام فسنبینه فی المناسك ان شاء الله تعالی قال ولیس فی المذی والودی غسل وفیهما الوضوء لقوله علیه السلام کل فحل یمذی وفیه الوضوء والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منه خروجا فیکون معتبرا به والمنی خاثر ابیض ینکسر منه الذکر والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبة الرجل اهله والتفسیر ماثور عن عائشة رضی الله عنها

باب الماء الذی یجوز به الوضوء ومالا یجوز به

الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودیة والعیون والآبار والبحار لقوله تعالی وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علیه السلام الماء طهور لا ینجسه شیء الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه وقوله علیه السلام فی البحر هو الطهور ماؤه والحل میتته ومطلق الاسم یطلق علی هذه المیاه ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر لانه لیس بماء مطلق والحکم عند فقده منقول الی التیمم والوظیفة فی هذه الاعضاء تعبدیة فلا تتعدی الی غیر المنصوص علیه اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج ذکره فی جوامع ابی یوسف رح وفی الکتاب اشارة الیه حیث شرط الاعتصار ولا یجوز بماء غلب علیه غیره فاخرجه عن طبع الماء

نزد ابی یوسف رح وهمین صحیح ست زیراچه نماز جمعه فاضلتر است از روز جمعه ونیز طهارت مخصوص است بنماز ودران خلاف حسن رض است ودر روزهای عیدین مانند روز جمعه است زیراچه در روزهای عیدین اجتماع مسلمانان میشود پس دران روزها هم غسل مستحب باشد برای دفع اذیت مسلمانان از بوی بد واما استحباب غسل در روز عرفه وبرای احرام پس بیان آن عنقریب در کتاب الحج خواهد آمد انشاء الله تعالی **مسئله** از برآمدن مذی وودی غسل واجب نمیشود وجزاین نیست که دران واجب میشود وضو بجهت قول پیغمبر صلعم که هر مردی که مذی برآید از وی پس بروی وضو واجب است وودی بول غلیظ است که بهم می آید بعد برآمدن بول رقیق وآن منی غلیظ وسفید است که بسبب خروج آن آلت منکسر وسست میگردد پس اعتبار کرده میشود آنرا با بول وودی منی رقیق مائل بسفیدیست که غالبا وقت ملاعبت مرد با زن می برآید واین تفسیر

از عائشه رضی الله عنها منقول است والله اعلم

باب در بیان آبی که بآن وضو وغسل رواست وآبی که بآن غسل ووضو روا نیست **مسئله** طهارت از حدث **ف** یعنی وضو وغسل **ص** رواست بآب باران وآب بیابانها وچشمها ودریا وچاه ها بجهت قول خدا تعالی که نازل کردیم از آسمان آب طهور را **ف** یعنی آب پاک کننده را **ص** وقول پیغمبر صلعم که آب طهور است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه متغیر گرداند رنگ آنرا یا مزه یا بوی آنرا وبجهت قول علیه السلام در حق دریا که طهور است آب آن وحلال است میته آن ومطلق ماء **ف** آب **ص** شامل است تمامی آبهارا **مسئله ۲** روا نیست طهارت بآبیکه افشرده شود از شجر یا ثمر زیراچه آن آب مطلق نیست وحکم قرآن وقت نایابی آب منقول است بسوی تیمم **ف** چه او تعالی فرموده است که اگر آب نیابید تیمم کنید وحکم این اعضا یعنی وضو وغسل تعبدیست یعنی **ص** پس متعدی نشود بسوی غیر منصوص علیه **ف** یعنی آب شجر وثمر بقیاس اینکه در ازاله نجاست حقیقی ملحق میشود بآب مطلق در جواز وضو وغسل بآن کرا تعبدیست ملحق بآب مطلق نگردد **ص** **مسئله ۳** رواست وضو بآبیکه میچکد از درخت انگور زیراچه آن آب از خود بغیر عمل برآمده است مذکور است این مسئله در جوامع ابی یوسف رح وعبارت قدوری نیز بآن مشعر است که افشردن را **ف** در عدم جواز طهارت **ص** شرط کرده است **مسئله ۴** روا نیست وضو بآبیکه بران غیر آن غالب شود واب را از طبع آن **ف** که رقت وسیلان است **ص** بیرون کند

كالأشربة والخل وماء الورد وماء الباقلي والمرق وماء الزردج لأنه لا يسمى ماء مطلقا والمراد بماء الباقلي ما تغير بالطبخ فإن تغير بدون
الطبخ يجوز التوضي به وتجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير أحد أوصافه كماء المد والماء الذي اختلط به الزعفران أو الصابون
أو الأشنان قال رضي الله عنه أجرى في المختصر ماء الزردج مجرى المرق والمروي عن أبي يوسف رح أنه بمنزلة ماء الزعفران هو الصحيح كذا اختاره الناطفي
والإمام السرخسي وقال الشافعي رح لا يجوز التوضي بماء الزعفران وأشباهه مما ليس من جنس الأرض لأنه ماء مقيد ألا ترى أنه يقال ماء الزعفران بخلاف
أجزاء الأرض لأن الماء لا يخلو عنها عادة ولنا أن اسم الماء باق على الإطلاق ألا ترى أنه لم يتجدد له اسم على حدة وإضافته إلى الزعفران كإضافته
إلى البئر والعين ولأن الخلط القليل لا معتبر به لعدم إمكان الاحتراز عنه كما في أجزاء الأرض فيعتبر الغالب والغلبة بالأجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح
وإن تغير بالطبخ بعد ما خلط به غيره لا يجوز التوضي به لأنه لم يبق في معنى المنزل من السماء إلا إذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة
كالأشنان ونحوه لأن الميت يغسل بالماء الذي أغلي بالسدر بذلك وردت السنة إلا أن يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء
عنه وكل ماء وقعت النجاسة فيه لم يجز الوضوء به قليلا كانت النجاسة أو كثيرا وقال مالك رح يجوز ما لم يتغير أحد أوصافه لما روينا وقال الشافعي رح يجوز
إن كان الماء قلتين لقوله عليه السلام إذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا ولنا حديث المستيقظ من منامه وقوله عليه السلام لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة

چون شربت بنفشه وغیره وسرکه وگلاب وآب باقلا وشوربا وآب زرد معصفر زیرا چه براین چیزها اطلاق لفظ آب بدون قید نمی شود
ومراد از آب باقلا آبی است که دران جوش داده شود باقلا را وازان متغیر گردد وآب باقلا که بدون جوش دادن ف مثلا از خیسانیدن
ص متغیر گردد وضو بآن جائز است ودر مختصر قدوری آب زرد معصفر را بمنزلهٔ شوربا اعتبار کرده است واز ابی یوسف رح مرویست که آن بمنزلهٔ
آب زعفران است وهمین صحیح است وهمچنین است مختار ناطفی وامام سرخسی وشافعی رح گفته است که وضو روا نیست بآب زعفران ومانند آن از چیزیکه از جنس
زمین نبود زیرا چه آن آب مقید است لهذا گفته میشود آنرا آب زعفران ف نه مطلق آب ص بخلاف اجزای زمین که آب خالی نمی باشد
ازان از روی عادت ودلیل علمای ما اینست که اطلاق اسم مطلق آب بران باقی است واز ینجهت برای آن نام دیگر مقرر نشده است و
اضافت آن بسوی زعفران مانند اضافت آب است بسوی چاه وچشمه ونیز مخلوط شدن چیز قلیل معتبر نیست زیرا چه احتراز ازان ممکن نیست
مانند اجزای زمین پس اعتبار غالب راست واعتبار غلبه باجزا است نه بتغیر رنگ وهمین صحیح است واگر بعد آمیزش چیزی دیگر با آب بسبب
جوش دادن متغیر گردد آن آب وضو بآن جائز نبود زیرا چه آن آب در معنی باران فرود آمده از آسمان باقی نمی ماند چه آتش آنرا متغیر
گردانیده مگر آنکه جوش داده شود دران آب چیزی را که مقصود ازان مبالغه در نظافت و پاکی بود مثل اشنان ومانند آن زیرا چه مرده را
غسل میدهند بآبیکه گرم میکنند با سدره وبآن حدیث وارد است مگر آنکه آن چیز بر آب غالب شود وچنان گردد که گویا ستو با آب
آمیخته است زیرا چه درین هنگام اسم آب ازان زائل میشود مسئله ٥ آب غیر جاری که دران نجاست افتد وضو بآن روا نیست
قلیل باشد آن نجاست یا کثیر ومالک رح گفته است که وضو بآن رواست مادامیکه یکی از اوصاف آب متغیر نگردد بجهت حدیثیکه سابق
مذکور شد ف که آب پاک است ناپاک نمیگرداند آنرا هیچ چیز مگر چیزیکه تغیر دهد رنگ یا مزه یا بوی آنرا ص شافعی رح گفته است که
وضو بآن رواست بشرطیکه آن آب دو قله باشد وقله دو صد و پنجاه من شرعیست ودلیل شافعی رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است
که آب هرگاه بمقدار دو قله بود تحمل نجاست نمی کند ودلیل علمای ما یکی آن حدیث است که در حق بیدار شونده از خواب وارد است
دوم آنکه او صلعم فرموده است که بول نکند کسی در آب دائم ف یعنی غیر جاری ص ونه غسل جنابت کند کسی دران

من غير فصل والذى رواه مالك رح ورد فى بير بضاعة وماؤه كان جاريا فى البساتين ومارواه الشافعى رح ضعفه ابوداؤد وهو يضعف عن احتمال النجاسة والماء الجارى اذا وقعت فيه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم ير لها اثر لانها لا تستقر مع جريان الماء والاثر هو الطعم او الرائحة او اللون والجارى مالا يتكرر استعماله وقيل مايذهب بتبنة والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الآخر اذا وقعت نجاسة فى احد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر لان الظاهر ان النجاسة لا تصل اليه اذ اثر التحريك فى السراية فوق اثر النجاسة ثم عن ابى حنيفة رح انه يعتبر التحريك بالاغتسال وهو قول ابى يوسف رح وعنه بالتحريك باليد وعن محمد رح بالتوضى ووجه الاول ان الحاجة اليه فى الحياض اشد منها الى التوضى وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس وعليه الفتوى والمعتبر فى العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح وقوله فى الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع وعن ابى يوسف رح انه لا ينجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجارى **قال** وموت ماليس له نفس سائلة فى الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها وقال الشافعى رح يفسده لان التحريم لا بطريق الكرامة آية النجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة

و درین هیچ تفصیل نفرموده است **ف** که بقدر دو قله باشد یا کمتر ازان **ص** وحدیثیکه روایت کرده است آنرا مالک رح وارد است در بیر بضاعه که آب ان در بستانها جاری بود **ف** وآن چاهی است قدیم در مدینه و بضاعه نام زنی است که صاحب آن چاه بود **ص** وحدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح تضعیف آن کرده است ابوداود رحمة الله علیه وگفته است که در اسناد آن ضعف است یا آنکه **ف** یعنی حدیث آنست **ص** که از تحمل نجاست ضعیف میشود **ف** ونجس میگردد **ص** مسئله ۶ آبی که جاریست اگر دران نجاست افتد وضو بآن جائز است بشرطیکه اثر نجاست دران پیدا نباشد زیراچه نجاست در آب جاری مستقر نمی ماند واثر نجاست بوی آنست یا مزه یا رنگ آن وآب جاری آنست که استعمال آن متکرر نمی شود وبقول بعض آب جاری آنست **ف** که بزور روانی خود برگ **ص** کاه را ببرد مسئله ۷ غدیر عظیم **ف** یعنی حوض بزرگ **ص** که از جنبانیدن آب یکطرف آن آب طرف دیگر نجنبد اگر بیک جانب آن نجاست افتد روا است وضو بجانب دیگر آن زیراچه ظاهر است که نجاست بیکجانب افتاده است بیکجانب آن نمیرسد بجانب دیگر چه اثر جنبانیدن آب قوی تر است در سرایت از سر نجاست واز ابی حنیفه رح مرویست که تحریک یکجانب غدیر به بتحریک جانب دیگر معتبر است بغسل وهمین قول ابی یوسف رح است ونیز مرویست از ابی یوسف رح که تحریک آب بدست معتبر است واز محمد رح مرویست که تحریک بوضو معتبر است وجه روایت ابی حنیفه رح اینست که حاجت بسوی حوض برای غسل زیاده تر است از حاجت بسوی آن برای وضو وبعض فقها اندازه کرده اند غدیر عظیم را از روی مساحت بده در ده از گز کرباس از برای توسعه بر آدمیان وفتوی بر این است ودر عمق غدیر عظیم معتبر همین است که غدیر بجائی بود که از برداشتن آب بغرفه زمین آن مکشوف نگردد وهمین صحیح است وآنچه مذکور شد در کتاب قدوری که اگر نجاست بیک جانب افتد بجانب دیگر وضو جائز است دران اشارت است بسوی آنکه نجس میشود جای افتادن نجاست واز ابی یوسف رح مرویست که جای افتادن نجاست نیز نجس نمیشود مگر وقتیکه اثر نجاست در انجا ظاهر باشد مانند آب جاری مسئله ۸ اگر بمیرد در آب جانوریکه خون سائل ندارد مثل مگس وپشه وزنبور وکژدم ومانند آن پس آن آب نجس نمی شود وشافعی رح گفته است که نجس میگردد زیراچه این چیزها حرام است وحرمت آن بجهت کرامت نیست **ف** ونیز بزرگی **ص** نیست وآن علامت نجاست است بخلاف کرم سرکه و ثمر زیراچه دران ضرورت است

ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها والحرمة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين وموت ما يعيش في الماء فيه لا يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقال الشافعي رح يفسده الا السمك لما مر ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال محها دما ولانه لا دم فيها اذ الدموي لا يسكن في الماء والدم هو المنجس وفي غير الماء قيل غير السمك يفسده لانعدام المعدن وقيل لا يفسده لعدم الدم وهو الاصح والضفدع البحري والبري سواء وقيل البري يفسد لوجود الدم وعدم المعدن وما يعيش في الماء ما يكون توالده ومثواه في الماء ومائي المعاش دون مائي المولد مفسد **قال** والماء المستعمل لا يطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعي رحمهما يقولان ان الطهور ما يطهر غيره مرة بعد اخرى كالقطع وقال زفر وهو احد قولي الشافعي ان كان المستعمل متوضيا فهو طهور وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور لان العضو طاهر حقيقة وباعتباره يكون الماء طاهرا لكنه نجس حكما وباعتباره يكون الماء نجسا فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء الطهارة عملا بالشبهين وقال محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح هو طاهر غير طهور لان ملاقاة الطاهر

ودلیل علمای ما قول پیغمبر است صلعم در حق آن آب که حلال است خوردن آن وروا است وضو بآن ودوم اینکه نجس کننده نیست مگر آمیزش خون مسفوح باجزای آب وقت مردن آن جانور حتی که حلال میشود جانور مذبوح بسبب انعدام خون در آن ودر جانوران مذکور خون سائل نیست وحرام را ضرور نیست که نجس شود مانند خاک **ف** که حرام است وناپاک نیست **ص** **مسئله** ۹ اگر بمیرد در آب جانوری که زندگانی میکند در آب مانند ماهی وغوک وخرچنگ پس آن آب ناپاک نمیشود وشافعی رح گفته است که ناپاک میشود مگر بسبب مردن ماهی ودلیل او بالا گذشت **ف** وآن اینکه آن جانوران حرام اند مگر ماهی **ص** ودلیل علمای ما اینست که آن جانوران در معدن خود مرده اند پس حکم کرده نشود به نجاست آن چنانکه اگر زرده بیضه خون گردد **ف** یعنی اگر چنین بیضه را کسی در آستین خود گرفته نماز گذارد جائز است بخلاف آنکه اگر شیشه پر از شراب یا بول را در آستین گیرد و نماز گذارد جائز نبود **ص** دوم اینکه در جانوران مذکور خون نیست زیرا که جانوری که خون سائل دارد در آب ماندن نمی تواند وموجب نجاست نیست مگر خون واگر بمیرد **ف** ازین قسم جانوران **ص** در غیر آب **ف** مانند شیر **ص** وطعام پس قول بعض علما آنست که مردن غیر ماهی ناپاک میگرداند آن را زیرا چه آن چیزها **ف** معدن آن نیست **ص** وبقول بعض **ف** غیر آب نیز موت آن جانوران **ص** ناپاک نمیشود زیرا چه در جانور مذکور خون نیست وهمین صحیح است وغوک بحری وبری برابر است وبقول بعض از مردن غوک بری آب ناپاک میشود زیرا چه در آن خون است وآب معدن آن نیست ومراد از جانوری که زندگانی در آب میکند آنست که توالد وزندگانی آن در آب بود اما جانوری که زندگانی آن در آب بوده توالد وتناسل آن در آب نبود مردن آن در آب موجب ناپاکی آب بود **مسئله** روا نیست استعمال آب مستعمل در طهارت احداث بخلاف مالک وشافعی رح وآنها میگویند که طهوریت **ف** که صفت آب است عبارت است **ص** ازینکه غیر خود را مکرر طاهر کند مانند قطوع کف عبارت است از چیزیکه بار بار قطع بدان حاصل شود مثل شمشیر **ص** وزفر رح گفته است وآن یکی از دو قول شافعی است که اگر استعمال کننده آن آب با وضو بود پس آب مستعمل طهور است واگر بی وضو است پس آن آب طاهر است وطهور نیست زیرا چه عضو مسلمان پاک است حقیقی وباین اعتبار باید که آب مستعمل طاهر باشد ونجس است حکما وباین اعتبار باید که آب مستعمل نجس باشد پس حکم کرده شد که آب مستعمل طاهر است وطهور نیست تا رعایت هر دو اعتبار شود وبقول محمد رح وآن روایتی است از ابی حنیفه رح آب مستعمل طاهر است وطهور نیست زیرا چه ملاقات طاهر آب است

الطاهر لا توجب التنجس الا انه اقيمت به قربة فتغيرت به صفته كمال الصدقة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رح هو نجس
لقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ولانه ماء ازيلت به النجاسة
الحكمية فيعتبر بماء ازيلت به النجاسة الحقيقية ثم في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح نجاسة غليظة
اعتبارا بالمستعمل في الحقيقة وفي رواية ابي يوسف رح عنه وهو قوله نجاسة خفيفة لمكان الاختلاف

والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القربة قال رض وهذا عند ابي يوسف رح
وقيل هو قول ابي حنيفة ايضا وقال محمد رح لا يصير مستعملا الا باقامة القربة لان الاستعمال بانتقال نجاسة
الآثام اليه وانما تزال بالقربة وابو يوسف رح يقول اسقاط الفرض مؤثر ايضا فيثبت الفساد بالامرين ومتى يصير الماء
مستعملا الصحيح انه كما زال العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده والجنب اذا انغمس في البئر
لطلب الدلو فعند ابي يوسف رح الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء بحاله لعدم الامرين وعند محمد رح
كلاهما طاهران الرجل لعدم اشتراط الصب والماء لعدم نية القربة وعند ابي حنيفة رح كلاهما نجسان الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة

باطاهر که عضو است موجب نجس گشتن آن آب نیست ولیکن هرگاه که آب مستعمل عبادت حاصل شود پس صفت طهوریت آن متغیر میگردد مانند مال صدقه که
ف بسبب حاصل شدن عبادت بآن مال متغیر میگردد صفت آن وطیب نمی ماند ومثل چرک شمرده میشود لهذا حرام است در حق هاشمی
ص وبقول شیخین رح آب مستعمل نجس است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هرآینه بول نکند کسی از شما در آب دایم ف یعنی غیر جاری
ص ونه غسل جنابت کند کسی دران وبجهت اینکه بآب مستعمل ازاله نجاست حکمی نموده شده است پس قیاس کرده خواهد شد برآبی که بآن ازاله
نجاست حقیقی میشود وبروایت حسن از ابی حنیفه رح آب مستعمل نجس است به نجاست غلیظه بنابر قیاس آن برآبی که مستعمل شود در ازاله نجاست حقیقی
وبروایت ابی یوسف از ابی حنیفه رح که نیز قول ابی یوسف رح است آب مستعمل نجس است به نجاست خفیفه زیراچه در طهارت ونجاست آن
اختلاف است مسئله ۱۱ آب مستعمل همان است که زائل کرده شود بآن حدث را یا استعمال کرده شود در بدن بروجه عبادت قال رض
که این قول ابی یوسف رح است وبعضی گفته که نیز قول ابی حنیفه است رح ومحمد رح گفته است که آب مستعمل نمیشود مگر باستعمال آن بروجه قربت
وعبادت زیراچه آب مستعمل نمیشود مگر بسبب انتقال نجاست گناه بسوی آن ونجاست گناه انتقال نمیکند بسوی آب مگر وقتیکه استعمال کرده شود
بروجه عبادت وابو یوسف رح میگوید که بسبب اسقاط فرض نیز مستعمل میگردد بجهت سقوط حدث از اعضای وضو مسئله ۱۲ گفتگو
کرده اند علما درینکه آب کدام وقت مستعمل میشود صحیح آنست که هرگاه از بدن زائل میشود مستعمل میگردد زیراچه پیشتر از زوال حکم کرده نمی شود
بمستعمل بودن آن بسبب ضرورت ف ورنه طهارت حاصل نشود ص وبعد انفصالش از بدن ضرورت مذکوره باقی نمی ماند
مسئله ۱۳ وقتیکه غوطه زند شخص جنب در چاه برای جستن دلو مثلا پس نزد ابی یوسف رح آن شخص بحال خود بود ف یعنی
جنب باشد ص زیراچه نزد ابی یوسف رح برای اسقاط فرض ف یعنی غسل جنابت ص ریختن ف آب بر سر وبدن ص شرط است
وآن متحقق نیست در صورت مذکوره وآب چاه نیز بحال خود ماند بسبب انعدام اسقاط فرض ونیت عبادت ونزد محمد رح شخص جنب وآب چاه
هردو پاک بود بسبب پاکی جنب اینست که نزد او رح ریختن آب شرط نیست وسبب پاکی آب چاه اینکه نیت عبادت یافته نشد ونزد ابی حنیفه رح شخص جنب وآب چاه هردو ناپاک است
اما آب پس بجهت آنکه شخص جنب اسقاط فرض از بعض اعضا ف یعنی پای خود کرد ص باول ملاقات ف در رسیدن آب وازان جنابت از پای زائل گردید

والرجل لبقاء الحدث في بقية الاعضاء وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل وعنه ان الرجل طاهر لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروايات عنه قال وكل اهاب دبغ فقد طهر وجازت الصلوة فيه والوضوء منه الا جلد الخنزير والآدمي لقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وهو بعمومه حجة على مالك رح في جلد الميتة ولا يعارض بالنهي الوارد عن الانتفاع من الميتة وهو قوله عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب لانه اسم لغير المدبوغ وحجة على الشافعي رح في جلد الكلب وليس الكلب بنجس العين الا ترى انه ينتفع به حراسة واصطيادا بخلاف الخنزير لانه نجس العين اذ الهاء في قوله تعالى فانه رجس منصرف اليه لقربه وحرمة الانتفاع باجزاء الآدمي لكرامته فخرجا عما رويناه ثم ما يمنع النتن والفساد فهو دباغ وان كان تشميسا او تتريبا لان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره ثم ما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة لانه يعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة وكذلك يطهر لحمه وهو الصحيح وان لم يكن ماكولا وشعر الميتة وعظمها طاهر وقال الشافعي رح نجس لانه من اجزاء الميتة ولنا انه لا حيوة فيهما ولهذا لا يتألم بقطعهما فلا يحلهما الموت اذ الموت زوال الحيوة وشعر الانسان وعظمه طاهر وقال الشافعي رح نجس

ص و اما شخص جنب پس نا پاک است بسبب باقی بودن حدث جنابت در باقی اعضای او و بقول بعض فقها ناپاکی شخص جنب بسبب پیدن آب مستعمل در بدن اوست و بروایت دیگر از ابی حنیفه رح شخص جنب پاک باشد زیراچه آب مستعمل نمی شود مگر بعد انفصال از بدن و فقها گفته اند که این روایت موافق تر است بفقه نسبت بروایات دیگر مسئله ۱۴ هر پوست غیر مدبوغ که دباغت نموده شود پاک میگردد و جائز می شود نماز در آن و بر آن ف و وضو از دلو آن ص سوای پوست آدمی و خوک زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر پوست که دباغت داده شود پاک میگردد و این حدیث بسبب عموم خود حجت است بر مالک رح ف در باب جائز بودن نماز بر پوست مردار نزد او ص و حدیث مذکور معارض نشود آن نهی را که وارد است در بارهٔ انتفاع از مرده و آن قول علیه السلام است که نفع نگیرید از مرده باهاب ف یعنی پوست آن ص زیراچه اهاب پوست غیر مدبوغ است و نیز حدیث مذکور حجت است بر شافعی رح ف در باب پاک نبودن پوست سگ بعد از دباغت نزد او مانند پوست خوک ص زیراچه سگ مانند خوک نجس عین نیست لهذا جائز است انتفاع به سگ بطور که نگهداشته می شود برای نگاهبانی و شکار بخلاف خوک که آن نجس عین است و ضمیر غائب در قول خدا تعالی که آن ناپاک است راجع بسوی خوک است بسبب قرب آن و حرمت انتفاع باجزای آدمی بسبب بزرگی اوست پس آدمی و خوک از حدیث مذکور مستثنی است و بعد از آن ف باید دانست ص که چیزیکه باز میدارد پوست را از بد بو شدن و فاسد گشتن همان دباغت است اگرچه آن چیز هیچ قیمت نداشته باشد مثل در آفتاب نهادن و خاک مالیدن زیراچه مقصود بهمین قدر حاصل میشود پس شرط کردن غیر آن مثل ف استعمال برگ کنار وغیره چیزهای عفص ص وجه ندارد مسئله ۱۵ هر پوستیکه بدباغت پاک میشود پس بسبب ذبح آن جانور نیز پاک میشود زیراچه ذبح در زائل کردن رطوبات نجسه کار دباغت میکند و همچنین پاک میشود بسبب ذبح گوشت مذبوح اگرچه خوردن آن حرام باشد و همین صحیح است مسئله ۱۶ موی مرده و استخوان آن پاک است و بقول شافعی رح ناپاک است زیراچه آن از اجزای مردار است و دلیل علمای ما اینست که اجزای مذکوره ذی حیات نیست و از جهت تألم حاصل نمیشود به بریدن آن پس موت بآن اجزا عارض نمیشود چه موت عبارت از زوال حیات است مسئله ۱۷ موی انسان و استخوان آن پاک است و نزد شافعی رح ناپاک است

لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلا يدل على نجاسته **فصل في البير** واذا وقعت في البير نجاسة نزحت وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها باجماع السلف ومسائل البير مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان وقعت فيها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا والقياس ان تفسد لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان ان آبار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها فتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر اليه في المروي عن ابي حنيفة رح وعليه الاعتماد ولا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخثي والبعر لان الضرورة تشمل الكل وفي شاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين قالوا يرمى البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة ولا يعفى القليل في الاناء على ما قيل لعدم الضرورة وعن ابي حنيفة رح انه كالبير في حق البعرة والبعرتين فان وقع فيها خرء الحمام او العصفور لا يفسده خلافا للشافعي رح له انه استحال الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاجة ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته لا الى نتن رائحة فاشبه الحمأة فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عند ابي حنيفة رح وابي يوسف وقال محمد رح لا ينزح الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا واصله ان بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده نجس عندهما

زیراچه انتفاع بآن وبیع آن جائز نیست وعلمای ما رح می گویند که عدم جواز انتفاع وبیع آن بنا بر کرامت وبزرگی اوست پس دلیل نجاست آن نشود

فصل در بیان احکام آب چاه **مسئله ۱** اگر بیفتد در چاه نجاستی ف غیر حیوان ص کشیده شود تمامی آب آن برای پاک کردن آن چاه وبرین اجماع سلف است ومسائل چاه ها مبنی است بر اتباع آثار نه بر قیاس پس اگر بیفتد در چاه یک پشک یا دو پشک شتر یا گوسفند بسبب آن آب چاه ناپاک نمیگردد واین از روی استحسان است وقیاس آنست که ناپاک شود بجهت افتادن نجاست در آب قلیل ووجه استحسان آنست که دهانه چاه های صحرا مرتفع نمی باشد ومواشی گرد آن ف میگردد و پشک می افگنند ص وباد می اندازد آنرا در چاه پس بسبب این ضرورت اعتبار نکرده شود نجاست قلیل را ودر نجاست کثیر ضرورت نیست واز ابی حنیفه رح مرویست که نجاست کثیر آنست که نظر کننده آنرا کثیر داند وهمین روایت معتبر است نه آنچه مرویست که آن مفوض است برای کسیکه مبتلا شود وفرق نیست درمیان پشک شتر وسرگین اسپ وگاو ودرمیان تر وخشک وشکسته وناشکسته آن زیراچه ضرورتیکه مذکور شد این همه را شامل است واگر گوسفند یک پشک یا دو پشک اندازد در آوندیکه دران شیر دوشیده می شود پس بجهت ضرورت فقها گفته اند که آن پشک را باید انداخت وشیر را باید نوشید بجهت ضرورت **مسئله ۲** اگر نجاست قلیل بیفتد در آوند آب پس آن آب ناپاک میگردد بجهت عدم ضرورت واز ابی حنیفه رح مرویست که آوند شیر مانند چاه است درحق افتادن یک یا دو پشک **مسئله ۳** اگر بیفتد در چاه پیخال کبوتر یا گنجشک آب ناپاک نمیگردد وشافعی رح میگوید که ناپاک می شود زیراچه آن پیخال در آخر بدبو می شود پس مانند پیخال ماکیان باشد ودلیل علمای ما اینست که مسلمانان متفق اند بنگهداشتن کبوتران در مساجد واکثر طاقها می سازند در مساجد برای نگهداشتن کبوتران باآنکه امر شارع است بتطهیر مساجد وآن پیخال در آخر بدبو نمی شود پس مانند خاک بود **مسئله ۴** اگر بول کند گوسفند در چاه پس نزد شیخین رح تمامی آب چاه باید کشید ومحمد رح میگوید که نباید کشید آب آن چاه مگر وقتیکه بول بر آن غالب شود ودرین هنگام آن آب طهور نمی ماند واصل آن اینست که نزد محمد رحمه الله بول جانوران ماکول اللحم پاک است ونزد شیخین رحمهما الله ناپاک است ودلیل محمد رحمه الله آنست

ان النبي عليه السلام امر العرنيين بشرب ابوال الابل والبانها ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
من غير فصل ولانه يستحيل الى نتن وفساد فصار كبول ما لا يؤكل لحمه وتاويل ما روى انه عرف شفاؤهم وحيًا ثم عند ابي حنيفة رح
لا يحل شربه للتداوي لانه لا يتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة وعند ابي يوسف رح يحل للتداوي للقصة وعند محمد رح
يحل للتداوي وغيره لطهارته عنده وان ماتت فيها فارة او عصفورة او سودانية او صعوة او سام ابرص نزح منها عشرون دلوا
الى ثلثين بحسب كبر الدلو وصغرها يعني بعد اخراج الفارة لحديث انس رض انه قال في الفارة اذا ماتت في البير واخرجت من
ساعته ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة ونحوها تعادل الفارة في الجثة فاخذت حكمها والعشرون بطريق
الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب فان ماتت فيها حمامة او نحوها كالدجاجة والسنور نزح منها ما بين اربعين دلوا
الى ستين وفي الجامع الصغير اربعون او خمسون وهو الاظهر لما روى عن ابي سعيد الخدري رض انه قال في الدجاجة
اذا ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا وهذا لبيان الايجاب والخمسون بطريق الاستحباب ثم المعتبر في كل
بير دلوها الذي يستقى به منها وقيل دلو يسع فيه صاع ولو نزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا

که پیغمبر صلعم امر کرده بود قوم عرنیین را بخوردن بول شتر و شیر آن ف وعرنه موضعی است یا قبیله که قوم عرنیین بآن منسوب است و قصهٔ آن قوم آنست
که آنها در مدینه نزد پیغمبر صلعم مسلمان شدند و بسبب عدم موافقت هوای مدینه بیمار شدند و رنگ آنها زرد گشت پس پیغمبر صلعم فرمود که بروید
در جائیکه شترهای صدقه در انجاست و بخورید بول و شیر شتران و آنها از آن عمل شفا یافتند ص و دلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم
فرموده است که احتراز کنید از بول زیراچه اکثر عذاب قبر بسبب عدم احتراز از انست و درین هیچ فرق نکرده است میان بول ماکول اللحم
وغیر آن دوم اینکه بول ماکول اللحم بدبو و متعفن است مانند بول غیر ماکول اللحم وانچه روایت کرده است آنرا محمد رح تاویل آن
اینست که پیغمبر صلعم دریافته بود از وحی ف شفای آن قوم در خوردن بول شتر ص وبعد ازان ف باید دانست ص که
نزد ابی حنیفه رح خوردن بول ماکول اللحم حلال نیست نه برای تداوی و نه برای غیر آن زیراچه یقینا معلوم نیست که شفا در ان است پس
ارتکاب حرام یقینی برای امر محتمل نباید کرد و نزد ابی یوسف رح خوردن آن بجهت تداوی حلال است بنابر قصهٔ عرنیین و نزد محمد رح خوردن
آن حلال است بجهت تداوی وغیر آن زیراچه بول ماکول اللحم نزد او پاک است مسئله ۵ اگر بمیرد در چاه موش یا گنجشک یا صعوه یا
سودانیه یا چلپاسه پس بعد بر آوردن آن جانوران از ان چاه کشیده شود آب از ان چاه بمقدار بیست دلو تا سی دلو بمقدار کلانی
وخوردی دلو زیراچه انس رض حکم کرده بود بکشیدن بیست دلو از چاهیکه موشی دران افتاده بود و همان ساعت آن موش بر آورده
شده بود از چاه و گنجشک مانند آن مثل موش است در جثه پس حکم آن مانند حکم موش بود و کشیدن آب بمقدار بیست دلو واجب است
و بمقدار سی دلو مستحب است مسئله ۶ اگر بمیرد در چاه کبوتر یا مانند آن چون ماکیان و گربه پس کشیده شود آب از ان چاه بقدر
چهل دلو تا شصت دلو و در جامع صغیر مذکور است که کشیده شود آب بمقدار چهل تا پنجاه دلو و همین ظاهر است زیراچه مرویست که ابوسعید
خدری رض گفته است که چهل دلو آب کشیده شود از چاه اگر بمیرد دران ماکیان و این برای بیان آنست که کشیدن چهل دلو بطریق وجوب
است و کشیدن پنجاه دلو بطریق استحباب است و بعد ازان ف باید دانست ص که معتبر در هر چاه دلو همان چاه است که بآن
آب کشیده میشود از ان و بقول بعض مراد از ان دلویست که بمقدار صاع باشد و اگر کشیده شود از چاه بدلو عظیم یکبار بمقدار بیست دلو

جاز لحصول المقصود وان ماتت فیها شاة او آدمی او کلب نزح جمیع ما فیها من الماء لان ابن عباس و ابن الزبیر رضی الله عنهم افتیا بنزح الماء کله حین مات زنجی فی بئر زمزم فان انتفخ الحیوان فیها او تفسخ نزح جمیع ما فیها صغر الحیوان او کبر لانتشار البلة فی اجزاء الماء وان کانت البئر معینة بحیث لا یمکن نزحها اخرجوا مقدار ما کان فیها من الماء وطریق معرفته ان تحفر حفرة مثل موضع الماء من البئر ویصب فیها ما ینزح منها الی ان تمتلی او ترسل فیها قصبة وتجعل لمبلغ الماء علامة ثم ینزح منها عشر دلاء مثلا ثم تعاد القصبة فتنظر کم انتقص فینزح لکل قدر منها عشر دلاء وهذان عن ابی یوسف رح وعن محمد رح نزح مائتا دلو الی ثلثمائة فکانه بنی قوله علی ما شاهد فی بلده وعن ابی حنیفة رح فی الجامع الصغیر فی مثله ینزح حتی یغلبهم الماء ولم یقدر الغلبة بشیء کما هو دابه وقیل یؤخذ بقول رجلین لهما بصارة فی امر الماء وهذا اشبه بالفقه وان وجدت فی البئر فارة او غیرها ولا یدری متی وقعت ولم تنتفخ اعادوا صلوة یوم ولیلة اذا کانوا توضؤا منها وغسلوا کل شیء اصابه ماؤها وان کانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوة ثلثة ایام ولیالیها وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا لیس علیهم اعادة شیء حتی یتحققوا انها متی وقعت لان الیقین لا یزول بالشک وصار کمن رأی فی ثوبه نجاسة

کافی است برای حصول مقصود مسئله اگر بمیرد در چاه گوسفندی یا آدمی یا سگ پس کشیده شود تمام آبیکه دران است زیراچه ابن عباس و ابن زبیر فتوی داده اند بکشیدن تمام آب وقتیکه مرده بود زنگی در چاه زمزم و اگر بمیرد در چاه حیوانی و آماسیده شود یا منتفخ گردد یعنی اجزای آن ازهم پاشد پس کشیدن تمامی آب آن واجب گردد خواه آن حیوان کوچک باشد یا کلان زیراچه درین صورت رطوبت آن حیوان در اجزای آب منتشر میگردد پس اگر آن چاه چشمه دار باشد و کشیدن تمامی آب ازان ممکن نبود پس کشیدن آنقدر آب که درانجا بالفعل موجود است کافی است و برای معرفت مقدار آب چاه چشمه دار ف دو طریق است یکی آنکه حوض کنده شود گودی بمقدار عمق آن چاه و بعد ازان کشیده شود آب ازان چاه و پر کرده شود آن گود را ف دوم اینست ص که چوبی را مثل عصا دران چاه بیندازند و بعد ازان علامت کنند بر موضعیکه آب چاه تا بانجا رسد و بعد ازان بکشند ازان چاه ده دلو آب مثلاً و بعد ازان باز بیندازند آن چوب را دران چاه و ببینند که بسبب کشیدن ده دلو آب چه قدر کم شده است ازان چوب پس باید که بکشند بمقابل هر مقدار ازان ده دلو آب را ف تا آنکه بمقدار چوب آب از چاه کشیده شود ص و این هر دو طریق منقول است از ابی یوسف رح و از محمد رح مرویست که کشیده شود ازان چاه دو صد دلو آب تا سه صد دلو و شاید که قول محمد رح مبنی است بر آنچه او مشاهده کرده است در شهر خود ف که بغداد است ص اکثر در چاههای بغداد دو صد دلو آب بود تا سه صد و بقول بعض عمل کرده شود بقول دو کس که آنها را بصیرت بود در امر آب و این قول اشبه بفقه است مسئله اگر یافته شود در چاه موشی یا غیر آن و معلوم نشود که آن کدام وقت افتاده است پس اگر آن موش آماسیده یا منتفخ نگردیده باشد باید که اعاده کرده شود نماز یک روز و شب را اگر از آب آن چاه وضو کرده باشند و شسته شود هر چیز را که آب چاه بآن رسیده باشد و اگر آن موش مثلا آماسیده یا منتفخ باشد پس باید که اعادهٔ نماز سه روز و شب کرده شود و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که اعادهٔ نماز هلا واجب نیست مگر وقتیکه بیقین معلوم شود که آن موش از کدام وقت دران چاه افتاده است پس ازان وقت حکم بنجاست آب آن چاه کرده شود و دلیل صاحبین رح اینست که آب آن چاه از سابق پاک است یقینا و بسبب یافتن موش دران شک افتاد چه معلوم نیست که کدام وقت افتاده است دران و یقین زائل نمیشود بسبب شک چنانکه اگر شخصی بیند نجاستی را در جامهٔ خود

ولا یدری متی اصابته وَلابی حنیفة رح ان للموت سببًا ظاهرا وهو الوقوع فی الماء فیحال به علیه الا ان
الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العهد فقدرناه بیوم ولیلة
لان ما دون ذلک ساعات لایمکن ضبطها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلی هی علی الخلاف فیقدر بالثلث فی البالی
وبیوم ولیلة فی الطری ولو سلم فالثوب بمرأی عینه والبیر غائبة عن بصره فیفترقان **فصل فی الاسآر**
وغیرها وعرق کل شیء معتبر بسؤره لانهما یتولدان من لحمه فاخذ احدهما حکم صاحبه
وسؤر الادمی وما یؤکل لحمه طاهر لان المختلط به اللعاب وقد تولد من لحم طاهر ویدخل فی هذا
الجواب الجنب والحائض والکافر وسؤر الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغه ثلثا لقوله علیه السلام
یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا ولسانه یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی وهذا
یفید النجاسة والعدد فی الغسل وهو حجة علی الشافعی رح فی اشتراط السبع ولان مایصیبه بوله یطهر
بالثلث فمایصیبه سؤره وهو دونه اولی والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام

ونداند کہ این نجاست کدام وقت بجامہ او رسیدہ است پس بر واعادہ نماز ہا اصلا واجب نیست **ف** ہمچنین در ینجا نیز **ص** و دلیل
ابی حنیفہ رح اینست کہ ظاہر ہمین است کہ آن موش بسبب افتادن دران چاہ مردہ است پس ظاہر ہمین نسبت اعتبار کردہ خواہد شد
لیکن آماسیدن دلالت میکند بر تقادم پس اندازہ آن بسہ شبانہ روز کردہ شد و عدم تفسخ و آماسیدن دلالت میکند بر قرب عہد
پس اندازہ آن بیک روز و شب نمودہ شد چہ کمتر ازان ساعتہا است کہ ضبط آن ممکن نیست و از مسئلہ دیدن نجاست در جامہ کہ صاحبین رح
آنرا نظیر آوردہ اند جواب اینست کہ مسئلہ مذکورہ متفق علیہ نیست بلکہ دران نیز اختلاف است یعنی نزد ابی حنیفہ رح سہ روز اندازہ نمودہ شود
اگر نجاست خشک باشد و بیک روز و شب اندازہ نمودہ میشود اگر آن نجاست تر باشد و اگر تسلیم کردہ شود کہ مسئلہ مذکورہ متفق علیہا است
پس فرق میان آن و میان مسئلہ کہ کلام درانست اینست کہ جامہ انسان تحت نظر وی است و چاہ از نظر غائب است پس قیاس آن بران صحیح نبود
فصل در بیان پس خوردہ و عرق **مسئلہ ۱** عرق ہر حیوان در حکم پس خوردہ آنست زیرا چہ عرق و لعاب دہن ہر دو
از گوشت متولد است پس حکم ہر دو یک خواہد بود **مسئلہ ۲** پس خوردہ آدمی کہ خواہ مسلمان باشد یا کافر یا جنب و حائض و پس خوردہ
ہر حیوان ماکول اللحم پاک است زیرا چہ مخلوط شدہ است بآن پس خوردہ لعاب دہن آن و آن متولد است از گوشتیکہ پاک است
پس پاک بود **ف** **مسئلہ ۳** پس خوردہ سگ ناپاک است و آوندیکہ دران بخورد سگ چیزی سہ بار شستہ شود بجہت آنکہ پیغمبر صلعم
فرمودہ است کہ سہ بار شستہ شود آوندیکہ سگ دران خوردہ باشد و زبان سگ وقت خوردن آب میرسد بآب **ف** نہ بآوند
ص و ہرگاہ بسبب آب خوردن سگ در آوند ناپاک میشود آوند پس آب مذکور بطریق اولی ناپاک خواہد شد و حدیث مذکور مشتمل است
بر دو چیز یکی تنجس آب و آوند دوم عدد در شستن و قید اخیر **ف** یعنی وجوب شستن سہ بار **ص** حجت است بر شافعی رح
در شرط کردن او ہفت بار شستن آوند مذکور و حجت دیگر آنست کہ ہرگاہ آوندیکہ بول کند دران سگ بشستن سہ بار پاک شود پس
آوندیکہ آب خورد دران سگ بطریق اولی پاک خواہد بود بشستن سہ بار و آنچہ در حدیث آمدہ است کہ آوند مذکور را ہفت بار باید شست
و بآن دلیل گرفتہ است شافعی رح پس آن محمول است بر اسلام یعنی در ابتدای اسلام ہمین حکم بود **ف** و بعد ازان بر شستن سہ بار حکم قرار یافتہ است

وسؤر الخنزير نجس لانه نجس العين على مامر وسؤر سباع البهائم نجس خلافا للشافعی رح فيما سوى الكلب و الخنزير لان لحمها نجس ومنه يتولد اللعاب وهو المعتبر فی الباب وسؤر الهرة طاهر مكروه وعن ابی يوسف رح انه غير مكروه لان النبی عليه السلام كان يصغی لها الاناء فتشرب منه ثم يتوضأ منه ولهما قوله عليه السلام الهرة سبع والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة وما رواه محمول على ما قبل التحريم ثم قيل كراهته لحرمة اللحم وقيل لعدم تحاميها النجاسة وهذا يشير الى التنزه والاول الى القرب من التحريم ولو اكلت الفارة ثم شربت على فوره الماء يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها والاستثناء على مذهب ابی حنيفة وابی يوسف رح ويسقط اعتبار الصب للضرورة وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة ولو كانت محبوسة بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة وكذا سؤر سباع الطير لانها تأكل الميتات فاشبه الدجاجة المخلاة وعن ابی يوسف رح انها اذا كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قذر على منقارها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة

مسئله ۴ پس خورده خوک ناپاک است زیراچه خوک نجس عین است چنانچه بالا گذشت مسئله ۵ پس خورده جانور درنده ناپاک است ف زیراچه گوشت آن ناپاک است ولعاب دهن ازان متولد است ص وشافعی رح میگوید پس خورده درندگان سوای سگ وخوک پاک است مسئله ۶ پس خورده گربه پاک است لیکن مکروه است نزد طرفین واز ابی یوسف رح مرویست که مکروه نیست زیراکه پیغمبر صلعم آوند وضوی خود را کج میکرد وگربه ازان آب میخورد وبعد ازان پیغمبر صلعم ازان آب وضو میکرد ودلیل صاحبین رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که گربه درنده است ومراد ازان بیان حکم شرعی است ف نه بیان خلقت ص پس معلوم شد ف که پس خورده آن ناپاک است ص لیکن نجاست ساقط است بعلت طواف یعنی پیغمبر صلعم فرموده است که گربه طواف میکند در خانه های شما ومیگردد دران ف پس اگر پس خورده آن ناپاک شود حرج لازم آید وباین علت ص نجاست از پس خورده گربه ساقط شد وکراهت باقی ماند وچیزیکه روایت کرده است ابو یوسف رح محمول بر قبل تحریم است وبعض فقها گفته اند که کراهت پس خورده آن بنابر حرمت گوشت آنست پس کراهت تحریمی خواهد بود وبعض فقها گفته اند که کراهت بنابر آنست که گربه از خوردن نجاست احتراز نمیکند پس کراهیت مذکور کراهیت تنزیهی خواهد بود مسئله ۷ اگر بخورد گربه موش را وبعد ازان درهمان ساعت بنوشد آب را از آوندی پس آن آب ناپاک میگردد ولیکن اگر زمانی درنگ کند وبعد ازان آب خورد پس آن آب ناپاک نمیگردد زیراچه درینصورت آن گربه می شوید دهن خود را از لعاب دهن خود واین حکم نزد ابی حنیفه رح وابی یوسف رح هردو است زیراچه نزد ابی یوسف رح اگرچه برای پاکی ریختن آب شرط است ولیکن درینصورت بسبب ضرورت آن شرط نزد او ساقط است چه گربه بر ریختن آب قادر نیست مسئله ۸ پس خورده ماکیان بی قید که می چرد مکروه است زیراچه آن ماکیان نجاست می خورد واگر محبوس باشد باین طور که منقار آن بر پای آن نرسد پس درینصورت پس خورده آن مکروه نیست زیراچه درینصورت نجاست نمیخورد وهمین حکم سباع طیر است چون باز وغیره زیراچه آن جانور میخورد مرده را پس آن مانند ماکیان بی قید است واز ابی یوسف رح مرویست که آن وقتی است که محبوس باشد باینطور که بداند صاحب آن که نجاست نیست در منقار آن پس درینصورت پس خورده آن مکروه نیست

واستحسن المشائخ هذه الرواية وسؤر ما يسكن البيوت كالحية والفارة مكروه لان حرمة اللحم اوجبت نجاسة السؤر الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف فبقيت الكراهة والتنبيه على العلة في الهرة وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه قيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهراً لكان طهوراً ما لم يغلب اللعاب على الماء وقيل الشك في طهوريته لانه لو وجد الماء لا يجب عليه غسل رأسه وكذا لبنه طاهر وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان فحش فكذا سؤره وهو الاصح ويروى نص محمد رح على طهارته وسبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته او اختلاف الصحابة رض عنهم في نجاسته وطهارته وعن ابي حنيفة رح انه نجس ترجيحاً للحرمة والنجاسة والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته فان لم يجد غيرهما يتوضأ بهما ويتيمم ويجوز ايهما قدم وقال زفر رح لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء المطلق ولنا ان المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب وسؤر الفرس طاهر عندهما لان لحمه ماكول وكذا عنده في الصحيح لان الكراهة لاظهار شرفه فان لم يجد الا نبيذ التمر قال ابو حنيفة رح يتوضأ به ولا يتيمم لحديث ليلة الجن فان النبي عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء وقال ابو يوسف رح يتيمم ولا يتوضأ به

واین روایت را مستحسن شمرده اند مشائخ رح **مسئله ۹** پس خورده جانوریکه سکونت میکند در خانه چون مار و موش مکروه است زیرا که حرمت گوشت آن موجب نجاست پس خورده آنست ولیکن نجاست آن ساقط است بنابر علت طواف چنانچه سابقاً مذکور شد پس کراهیت آن باقی خواهد ماند **مسئله ۱۰** پس خورده خر و استر مشکوک است ولیکن بعض گفته اند که شک است در طهارت آن چه اگر طاهر می بود طهور می شد مادامیکه لعاب بران غالب نمی شد و بقول بعض شک در طهوریت آنست و همین صحیح است زیرا که اگر کسی بآب مشکوک وضو کند و بعد ازان آب پاک بدست او آید واجب نمی شود بر او که شوید سر خود را که بآب مشکوک آن را مسح کرده بود و همچنین شیر خر پاک است و عرق آن مانع جواز نماز نیست اگرچه کثیر باشد پس معلوم شد که پس خورده آن نیز پاک است و محمد رح تصریح نموده است بانکه پس خورده خر و استر پاک است و بدانکه سبب شک ف در طهارت و طهوریت آن ص تعارض ادله است یعنی بعض دلیلها دلالت میکند بر اباحت آن و بعض ازان دلالت میکند بر حرمت آن و نیز اختلاف صحابه رض است در نجاست و طهارت آن و از ابی حنیفه رح مرویست که پس خورده خر نجس است و این بنابر ترجیح دادن حرمت و نجاست است بر حلت و طهارت و بدانکه استر از نسل خر است پس او نیز بمنزله خر خواهد بود **مسئله ۱۱** اگر یافته نشود آب سوای آب مشکوک که پس خورده خر و استر است پس حکم آن اینست که جمع کرده شود میان وضو و تیمم یعنی وضو کند بآب مشکوک و تیمم نیز کند خواه اول وضو کند بآب مذکور و بعد ازان تیمم یا بعکس آن کند و زفر رح گفته است که جائز نیست مگر همین که اول وضو کند بآب مذکور و بعد ازان تیمم نماید زیراچه ف استعمال ص آن آب واجب است پس آن مانند آب مطلق بود و دلیل علمای ما رح اینست که موجب طهارت درین دو صورت یکی ازان دو چیز است پس جمع نمودن میان آنها مفید است نه ترتیب **مسئله ۱۲** پس خورده اسپ پاک است نزد صاحبین رح زیرا که اسپ ماکول اللحم است و همچنین است نزد ابی حنیفه رح بنابر روایت صحیح زیراچه کراهیت گوشت اسپ نزد ابی حنیفه رح بجهت اظهار شرف است نه بجهت نجاست **مسئله ۱۳** اگر نیابد کسی آب را سوای نبیذ تمر پس درین صورت بقول امام ابی حنیفه رح وضو کند بآن آب و تیمم درکار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم وضو کرده است بآن در لیلة الجن وقتیکه آب بدست نیامده بود و ابو یوسف رح گفته است که درین صورت مذکوره تیمم کند فقط و وضو نکند

وهو رواية عن ابی حنیفة رح وبه قال الشافعی رح عملا بآية التيمم لانها اقوى او هو منسوخ بها لانها مدنية وليلة الجن كانت مكية وقال محمد رح يتوضأ به ويتيمم لان فی الحديث اضطرابا وفی التاريخ جهالة فوجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة وبمثله يزاد على الكتاب واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده اعتبارا بالوضوء وقيل لا يجوز لانه فوقه والنبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء وما اشتد منها صار حراما لا يجوز التوضی به وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على الخلاف وان اشتد فعند ابی حنیفة يجوز التوضی به لانه يحل شربه عنده وعند محمد رح لا يتوضأ به لحرمة شربه عنده ولا يجوز التوضی بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس

باب التيمم

ومن لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء والميل هو المختار فی المقدار لانه يلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقيقة والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط ياتی من قبله

وآن روایتی است از ابی حنیفه رح وآن قول شافعی رح است ودلیل ایشان آیهٔ تیمم است زیراچه آن قوی تر است از حدیث لیلة الجن یا آنکه حدیث لیلة الجن منسوخ است بآیت تیمم چه حدیث مذکور مدنی است ولیلة الجن مکی است ومحمد رح گفته است که در صورت مذکوره وضو کند به نبیذ وتیمم نماید برای نماز زیراچه در حدیث لیلة الجن اضطراب است وتاریخ آن نیز مجهول است پس واجب شد جمع میان وضو وتیمم بنا بر احتیاط قال رض لیلة الجن متعدد است پس دعوی نسخ آن صحیح نیست وحدیث مذکور مشهور است وبآن عمل نموده اند صحابه رض وبمثل این حدیث زیاده کرده میشود بر کتاب الله **ف** وآنکه مذکور شد حکم وضو است به نبیذ تمر **ص** اما غسل بآن پس قول بعض آنست که نیز جائز است نزد ابی حنیفه رح بنا بر قیاس آن بوضو وبقول بعض غسل بآن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیراچه غسل فوق وضو است ونبیذ که در جواز وضو بآن اختلاف است آن نبیذ است که شیرین ورقیق شده وماننده آب بر عضا سائل **ف** وروان **ص** گردد واما وقتیکه سخت گردد حرام شود وبآن وضو جائز نبود ونبیذ یکه متغیر کند آنرا آتش بطبخ پس آن مادامیکه شیرین ورقیق بود در آن نیز اختلاف مذکور است واگر بطبخ سخت گردد پس نزد ابی حنیفه رح بآن نیز وضو جائز است زیراچه نزد او رح نوشیدن آن حلال است ونزد محمد رح وضو بآن روا نیست چه آن حرام است نزد او رح ووضو روا نیست بهیچ نبیذ سوای نبیذ تمر که مذکور شد چه همین مقتضای قیاس است **ف** ونص در ان یافته نشده **ص** بخلاف نبیذ تمر که در ان حدیثی یافته شده است والله اعلم

باب در بیان تیمم **مسئله ا** – اگر شخصی نیابد آب را در حالیکه او مسافر است یا بیرون شهر است ودر میان او وشهر تقدیر میل است یا زیاده از ان پس جائز است او را که تیمم کند بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است **ف** که اگر شما مریض باشید **ص** یا مسافر ووضو شکنید بسبب بول وغائط یا بسبب جماع ونیابید آب را پس تیمم کنید بر روی زمین پاک وبجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که تراب طهور مسلمانست اگرچه تا ده سال باشد مادامیکه آب نیابد **ف** ومیل سه هزار گام یا چهار هزار گام است وهر گام یک ونیم ذراع وهر ذراع بست وچهار انگشت است **ص** ودور بودن از شهر بمقدار میل معتبر است زیراچه بسبب رفتن تا بشهر برای آب حرج لاحق میشود در حالیکه **ف** شخص مذکور حاضر است **ص** آب موجود نیست حقیقة ومعتبر در جواز تیمم مسافت مذکور است نه خوف فوت نماز **ف** یعنی اگر میان او ومیان آب کم از مسافت مذکور شد ولیکن وقت نماز تنگ است باین حد که اگر از پی وضو بطلب آب رود نماز فوت میشود تیمم ویرا جائز نیست **ص** زیراچه موجب تنگی وقت قصور اوست **ف** چه اگر پیشتر نماز میکرد وقت تنگ نمیشد

ولو كان يجد الماء الا انه مريض فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه يتيمم لما تلونا ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء وذلك يبيح التيمم فهذا اولى ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك او بالاستعمال واعتبر الشافعي رح خوف التلف وهو مردود بظاهر النص ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد او يمرضه يتيمم بالصعيد وهذا اذا كان خارج المصر لما بينا ولو كان في المصر فكذلك عند ابي حنيفة رح خلافا لهما هما يقولان ان تحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر وله ان العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره والتيمم ضربتان يمسح باحدهما وجهه وبالاخرى يديه الى المرفقين لقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب كيلا يصير مثلة ولا بد من الاستيعاب في ظاهر الرواية لقيامه مقام الوضوء ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح والحدث والجنابة فيه سواء وكذا الحيض والنفاس لما روي ان قوما جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال عليكم بارضكم ويجوز التيمم عند ابي حنيفة ومحمد رح بكل ما كان من جنس الارض

ص مسئله ۱ اگر شخصی آب یابد لیکن بسبب بیماری بترسد که از استعمال آب بیماری زیاده خواهد شد پس وی را تیمم جائز است بحجت آیت قرآن که مذکور شد و بحجت آنکه ضرر زیادتی بیماری فوق تر است از ضرر گرانی بهای آب و بسبب این ضرر تیمم جائز است پس بسبب ضرر زیادتی بیماری بطریق اولی جائز خواهد بود و فرق نیست درمیان زیادتی بیماری که باستعمال آب میشود و درمیان زیادتی که بسبب حرکت در استعمال آب میشود و شافعی رح میگوید که بسبب بیماری تیمم جائز نیست مگر وقتیکه خوف تلف جان باشد یا تلف عضو و ظاهر نص قرآن مخالف آنست ف چه آیت قرآن مطلق است و تقیید نیست بانکه مریض را تیمم وقتی جائز است که وی را خوف تلف باشد ص مسئله ۲ اگر صاحب جنابت خائف باشد بانکه اگر غسل خواهد کرد سردی او را خواهد کشت یا بیمار خواهد کرد پس وی را تیمم بخاک جائز است و این حکم در صورتی است که شخص جنب بیرون شهر باشد بمقدار میل یا زیاده از آن بنا بر آنچه مذکور شد در مسئله مریض و اگر اندرون شهر باشد پس ف دران اختلاف است ص یعنی نزد ابی حنیفة رح وی را تیمم جائز است و نزد صاحبین رح جائز نیست و صاحبین رح میگویند که تحقق چنین حالت در شهر نادر است پس آن معتبر نیست و دلیل ابی حنیفة رح آنست که شخص مذکور عاجز است از استعمال آب ص و عجز او حقیقة ثابت است پس ضرورست که اعتبار آن نموده شود مسئله ۴ تیمم عبارت است از دو ضربت که یکی ازان مسح کند روی را و بدوم هر دو دست را تا آرنج بحجت آنکه پیغمبر صلعم چنین فرموده است و بعد از زدن دست بر روی زمین افشاند آن را ف و بعد ازان مسح کند تا روی او گرد آلود نگردد ص چه آن را مثله میگویند و آن منع است و در ظاهر روایت استیعاب یعنی مسح جمیع روی و دست شرط است زیرا که تیمم قائم مقام وضوست و لهذا فقها گفته اند که تیمم کننده را لازم است که تخلیل اصابع کند و اگر انگشتر در انگشت او باشد آن را از انگشت بیرون کند تا مسح تمام و بکمال تحقق شود مسئله ۵ حکم تیمم در جنابت و حدث برابر است ف یعنی در هر دو صورت جائز است ص و همچنین در صورت حیض و نفاس بحجت آنکه مرویست که گروهی ف از اعراب ص نزد پیغمبر صلعم آمده گفتند که ما سکونت میکنیم درین ریگستان و آب میسر نمیشود تا یکماه و دو ماه و میان ما جنابت و حیض و نفاس بظهور می آید پیغمبر علیه السلام فرمود که لازم بگیرید زمین خود را یعنی تیمم جائز است درین صورت مسئله ۶ تیمم جائز است نزد ابی حنیفة و محمد رح بهر چیزیکه از جنس زمین است

كالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والكحل والزرنيخ وقال ابو يوسف رح لا يجوز الا بالتراب والرمل وقال الشافعى رح لا يجوز الا بالتراب المنبت وهو رواية عن ابى يوسف لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اى ترابا منبتا قاله ابن عباس رض غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل بالحديث الذى رويناه ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض سمى به لصعوده والطيب يحتمل الطاهر فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة او هو مراد بالاجماع ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابى حنيفة رح لاطلاق ما تلونا وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابى حنيفة ومحمد رح لانه تراب رقيق والنية فرض فى التيمم وقال زفر رح ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء فلا يخالفه فى وصفه ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه او جعل طهورا فى حالة مخصوصة والماء طهور بنفسه على ما مر ثم اذا نوى الطهارة او استباحة الصلوة اجزاه ولا يشترط نية التيمم للحدث او للجنابة هو الصحيح من المذهب فان تيمم نصرانى يريد به الاسلام ثم اسلم لم يكن متيمما عند ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح هو متيمم لانه نوى قربة مقصودة بخلاف التيمم لدخول المسجد ومس المصحف لانه ليس بقربة مقصودة ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا فى حال ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام قربة مقصودة يصح بدونها بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة وان توضأ لا يريد به الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ خلافا للشافعى رح بناء على اشتراط النية

چون تراب وریگ وگچ وآہک وسرمه وزرنیخ وابو یوسف رح گفته است که تیمم جائز نیست مگر بر تراب وریگ وشافعی رح گفته است جائز نیست مگر بر ترابیکه صلاحیت رویندگی دارد واین یک روایت است از ابی یوسف رح نیز زیراچه در قرآن مجید آمده است که تیمم کنید بر صعید طیب وآن عبارت است از ترابیکه صلاحیت رویندگی دارد وہمچنین گفته است ابن عباس رض ولیکن ابو یوسف رح تیمم بر ریگ نیز جائز داشته بنا بر حدیثیکه مذکور شد وطرفین رح میگویند که صعید نام روی زمین است ووجه تسمیه آنست که خاک طرف بالا صعود میکند ودر لفظ طیب احتمال است که بمعنی پاک باشد پس بران محمول خواهد شد چه ہمین مناسب است بمقام طهارت یا آنکه ہمین مراد است باجماع زیرانکه زمینی که بران تیمم کرده میشود پاک می باید ف پس بران حمل نمودن اولی است ص مسئله ۷ تیمم جائز است برروی زمین وشرط نیست که بران غبار باشد زیراچه آیت قرآن که مذکور شد مطلق است ودلالت نمیکند بر شرط مذکور وہمچنین تیمم جائز است بر عین غبار باوجود قدرت تیمم برروی زمین نزد طرفین رح زیراچه غبار تراب رقیق است مسئله ۸ نیت در تیمم فرض است وزفر رح گفته است که فرض نیست زیراچه تیمم قائم مقام وضوست پس در وصف وضو مخالف وضو نشود ودلیل علمای ما رح یکی آنست که تیمم مشعر است از معنی قصد پس متحقق نمی شود تیمم بدون نیت دوم آنست که تراب طهور گردانیده شده است در حالت مخصوص ف که عبارت است ص از عدم قدرت بر استعمال آب پس نیت دران ضرورت ف بخلاف آب که آن طهور است بنفسه ص ونیت طهارت یا نیت استباحت نماز کافی برای جواز تیمم وشرط نیست که نیت تیمم برای حدث یا برای جنابت کند وہمین صحیح است پس اگر تیمم کند نصرانی به نیت مسلمان شدن وبعد ازان مسلمان شود آن تیمم جائز نیست نزد طرفین رح ونزد ابی یوسف رح جائز است زیراچه او نیت کرده است عبادتی را که مقصود است بخلاف تیمم برای درآمدن در مسجد وبرای مس مصحف چه آن عبادت مخصوصه نیست ودلیل طرفین رح آنست که تراب طهور گردانیده شده است مگر در جائیکه اراده کند انسان عبادت مقصوده را که بدون طهارت صحیح نمیشود ومسلمان شدن اگرچه عبادت است لیکن صحیح می شود بدون طهارت بخلاف آنکه اگر تیمم نماید برای سجدهٔ تلاوت چه این تیمم جائز است زیراچه سجده عبادتی است که بغیر طهارت جائز نمیشود واگر وضو کند نصرانی به نیت مسلمان شدن وبعد ازان مسلمان شود وضوی او جائز است ونزد شافعی رحمه الله جائز نیست بنابرانکه نزد او رحمه الله نیت در وضو شرط است

فان تيمم مسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو على تيممه وقال زفر رح يبطل تيممه لان الكفر ينافيه فيستوي فيه
الابتداء والانتهاء كالمحرمية في النكاح ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا فاعتراض الكفر عليه لا ينافيه كما لو اعترض على
الوضوء وانما لا يصح من الكافر ابتداء لعدم النية منه وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء لانه خلف عنه فاخذ
حكمه وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله لان القدرة هي المراد بالوجود الذي هو غاية لطهورية التراب
وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حكما والنائم عند ابي حنيفة رح قادر تقديرا حتى لو مر النائم المتيمم
على الماء يبطل تيممه عنده والمراد ماء يكفي للوضوء لانه لا معتبر بما دونه ابتداء فكذا انتهاء ولا يتيمم الا
بصعيد طاهر لان الطيب اريد به الطاهر ولانه آلة التطهير فلا بد من طهارته في نفسه كالماء ويستحب لعادم
الماء وهو يرجوه ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت فان وجد الماء توضأ والا تيمم وصلى ليقع الاداء باكمل الطهارتين
فصار كالطامع في الجماعة وعن ابي حنيفة وابي يوسف رح في غير رواية الاصول ان التاخير حتم لان غالب الرأي
كالمتحقق وجه الظاهر ان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله ويصلي بتيممه ما شاء من الفرائض والنوافل

مسئله ۹ اگر تیمم کند مسلمانی بعد ازان مرتد شود و بعد ازان باز مسلمان شود پس تیمم او که در حالت اسلام کرده بود باقی است و زفر رح
گفته است که آن تیمم باطل میگردد زیرا چه کفر منافی آنست پس برابر است دران حالت ابتدا و بقا چنانکه محرمیت منافی نکاح است لهذا
ابتدای نکاح با محارم و بقای آن برابر است حتی که اگر زنی شیر دهد زوجه پسر خود را که صغیره است نکاح باطل میگردد چنانچه اگر شیر میداد پیش از
نکاح صحیح نمی شد نکاح و دلیل علمای ما آنست که باقی در حالت ارتداد صفت طهارت است یعنی بودن او طاهر و پاک و عارض شدن کفر
منافی آن نیست چنانکه در صورت وضو ف یعنی اگر شخصے بعد از وضو مرتد گردد و بعد ازان باز مسلمان شود وضوی او باقی می ماند
ص و جز این نیست که ابتدای تیمم صحیح نمی شود از کافر بسبب عدم تحقق نیت که شرط تیمم است مسئله ۱۰ هر چیز که شکننده وضو است
شکننده تیمم است چه تیمم قائم مقام وضو است و نیز تیمم می شکند بسبب یافتن آن مقدار آب که برای وضو کفایت میکند وقتیکه قادر باشد بر
استعمال آن مسئله ۱۱ بسبب خوف درنده چون شیر وغیره تیمم جائز است و همچنین بسبب خوف عدو چون راهزن وغیره و بسبب
خوف تشنگی تیمم جائز است زیرا چه بسبب این عوارض انسان از استعمال آب عاجز میگردد مسئله ۱۲ شخصے که بسبب نیافتن آب
تیمم کرده بود برای غسل اگر در حالت خواب برلب آب بگذرد تیمم او می شکند نزد ابی حنیفه رح زیرا که نزد او رحمه الله شخص خفته قادر است
بر استعمال آب حکما و مراد ازان آبیست که بمقدار وضو بود زیرا چه کمتر ازان در ابتدا معتبر نیست پس در انتها نیز معتبر نبود مسئله ۱۳ تیمم
جائز نیست مگر بر زمین پاک زیرا چه از صعید طیب که در آیت قرآن مذکور است زمین پاک مراد است و نیز آن زمین آلت طهارت است پس
ضرور است که خود نیز پاک باشد مانند آب مسئله ۱۴ شخصیکه نزد او آب موجود نیست اگر او را امید آب باشد ف پس بنا بر ظاهر روایت
ص مستحب است او را که تاخیر کند در ادای نماز تا آخر وقت پس اگر آب بدست آید وضو کند ورنه تیمم کرده نماز گذارد تا که ادای نماز او به
کاملترین دو طهارت واقع شود و این مثل آنکس بود که امید جماعت داشته باشد با دای نماز و از شیخین رح در غیر روایت اصول
آمده است که تاخیر واجب است از آنکه ظن غالب بمنزله متحقق است و وجه ظاهر روایت اینست که عجز از استعمال آب حقیقة متحقق است پس
حکم آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه وجود آب یقینی باشد مسئله ۱۵ جائز است متیمم را که نماز کند بتیمم خود هر چه خواهد از فرائض و نوافل

وعند الشافعي رح يتيمم لكل فرض لانه طهارة ضرورية ولنا انه طهور حال عدم الماء فيعمل عمله مابقي شرطه ويتيمم الصحيح في المصر اذا حضرت
جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته الصلوة لانها لاتقضى فيتحقق العجز وكذا من حضر العيد فخاف ان اشتغل بالطهارة ان
يفوته العيد يتيمم لانها لاتعاد وقوله والولي غيره اشارة الى انه لايجوز للولي وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وهو الصحيح لان للولي
حق الاعادة فلافوات في حقه وان احدث الامام او المقتدي في صلوة العيد تيمم وبنى عند ابي حنيفة رح وقالا لايتيمم
لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا يخاف الفوت وله ان الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلوته
والخلاف فيما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته
فيفسد ولايتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضأ فان ادرك الجمعة صلاها والا صلى الظهر اربعا لانها تفوت الى خلف
وهو الظهر بخلاف العيد وكذا اذا خاف فوت الوقت لو توضأ لم يتيمم ويتوضأ ويقضي مافاته لان الفوات الى خلف
وهو القضاء والمسافر اذا نسي الماء في رحله فتيمم وصلى ثم ذكر الماء لم يعدها عند ابي حنيفة ومحمد رح

وشافعی رح گفته است که برای هر نماز فرض تیمم علیحده ضرورست زیراچه تیمم طهارت ضروریست وعلمای ما میگویند که تراب طهورست درحالیکه آب نباشد پس
تراب عمل خواهد کرد مانند عمل آب مادامیکه قدرت بر استعمال آب نباشد مسئله ۱۶ اگر شخصی صحیح البدن که او ولی جنازه نیست تیمم کند در شهر برای
نماز جنازه صحیح است درصورتیکه ویرا خوف این باشد که اگر مشغول شود بوضو نماز جنازه فوت خواهد شد ووجه آن اینست که نماز جنازه قضا کرده
نمیشود پس عجز از وضو که شرط جواز تیمم است درصورت مذکوره متحقق است وهمچنین تیمم صحیح است شخصی را که خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو
نماز عید او فوت خواهد شد وباید دانست که آنچه مذکور شد که ولی غیر آن شخص است اشارت است بسوی اینکه ولی جنازه را تیمم روا نیست برای نماز جنازه
واین را روایت کرده است حسن رض از ابی حنیفه رح وهمین صحیح است زیراچه ولی را میرسد که بعد از نماز کردن دیگران اعاده نماید نماز جنازه را
پس اگر مشغول بوضو شود نماز جنازه درحق او فوت نمیشود مسئله ۱۷ اگر بشکند وضوی امام یا مقتدی در نماز عید جائز است او را که
تیمم نماید وبنا کند ف یعنی باقی نماز را ادا نماید ص واین نزد ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که این جائز نیست زیراچه لاحق
آنرا گویند که دریابد در پس امام اول نماز را نه آخر نماز را ولاحق را میرسد که باقی نماز را ادا کند بعد از فراغت امام پس خوف فوت نماز درحق
متحقق نیست وابوحنیفه رح میگوید که خوف آن باقی است زیراچه روز عید روز ازدحام است پس خوف آنست که عارض شود چیزیکه موجب
فساد نماز است واین اختلاف درصورتیست که نماز عید را شروع کرده باشد با وضو واما درصورتیکه شروع کند آنرا به تیمم پس در بنا کردن جائز است
او را که بنا کند به تیمم بالاتفاق زیراچه اگر واجب گردانیده شود برو وضو پس درحکم آن خواهد بود که متیمم درمیان نماز خود آب بیابد پس نماز او
فاسد خواهد گردید مسئله ۱۸ اگر شخصی خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو نماز جمعه فوت خواهد شد پس ویرا تیمم جائز نیست ف
بلکه لازم است که وضو کند ص وبعد از آن اگر یابد جمعه را بگذارد ورنه نماز ظهر گذارد زیراچه اگرچه فوت میشود نماز جمعه ولیکن خلف آن نماز
ظهر است بخلاف نماز عید ف که آنرا خلف نیست ص مسئله ۱۹ اگر شخصی خائف باشد از اینکه اگر مشغول شود بوضو وقت نماز باقی
نخواهد ماند پس ویرا تیمم روا نیست ف بلکه لازم است ص که وضو کند ونماز را قضا کند زیراچه قضا خلف اوست مسئله ۲۰
اگر مسافر فراموش کند آب را که همراه اوست وتیمم کرده نماز گذارد وبعد از آن یاد آید او را آب مذکور پس نزد طرفین رح اعاده نماز بروی واجب نیست

وقال ابو يوسف رحمه الله يعيدها والخلاف فيما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره وذكره في الوقت وبعده له انه واجد للماء فصار كما اذا كان في رحله ثوب فنسيه ولان رحل المسافر معدن للماء عادة فيفترض الطلب ولهما انه لا قدرة بدون العلم وهو المراد بالوجود وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال ومسئلة الثوب على الاختلاف ولو كان على الاتفاق ففرض الستر يفوت لا الى خلف والطهارة بالماء تفوت الى خلف وهو التيمم وليس على المتيمم طلب الماء اذا لم يغلب على ظنه ان بقربه ماء لان الغالب عدم الماء في الفلوات ولا دليل على الوجود فلم يكن واجدا وان غلب على ظنه ان هناك ماء لم يجز له ان يتيمم حتى يطلبه لانه واجد للماء نظرا الى الدليل ثم يطلب مقدار الغلوة ولا يبلغ ميلا كيلا ينقطع عن رفقته وان كان مع رفيقه ماء طلب منه قبل ان يتيمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه تيمم لتحقق العجز ولو تيمم قبل الطلب اجزاه عند ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير وقالا لا يجزيه لان الماء مبذول عادة ولو ابى ان يعطيه الا بثمن المثل وعنده ثمنه لا يجزيه التيمم لتحقق القدرة ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم

و ابو یوسف رح میگوید که اعاده نماید نماز مذکور. و این اختلاف در صورتیست که آن مسافر نهاده باشد آب را بدست خود یا نهاده باشد غیر او بامر وی و یاد آمدن آب در وقت نماز و بعد از گذشتن آن وقت برابر است و دلیل ابی یوسف رح یکی اینست که آن مسافر قادر است بر استعمال آب و آب در حق او موجود است پس چنان شد که شخصی فراموش کند جامه را که همراه اوست ف و برهنه نماز گذارد و بعد ازان یاد آید وی را آنجامه پس بر وی اعاده نماز لازم است بر و بس همچنین درینجا نیز ص دوم اینست که همراه مسافر آب میباشد عادة پس فرض است بر وی که تلاش آن نماید و دلیل طرفین رح اینست که قدرت بدون علم نمیشود و همان قدرت مراد از وجود است و همراه مسافر آب برای خوردن مهیا میباشد نه برای استعمال و مسئله ف فراموش کردن جامه که نظیر آورده است آنرا ابو یوسف رح ص پس جواب آن اینست که مسئله مذکوره مختلف فیهاست و اگر مسلم داشته شود که متفق علیهاست پس فرق میان آن و میان مسئله که کلام دران است اینست که در مسئله مذکوره فرض ستر عورت فوت شده است و چیزی دیگر قائم مقام آن نیست و در مسئله که کلام درانست وضو فوت شده است و تیمم قائم مقام آنست مسئله ۲۱ اگر تیمم کننده را ظن غالب نباشد باینکه در مکان نزدیک از و آب است پس واجب نیست بروی که تلاش آب نماید زیرا چه غالبا در صحرا و بیابانها آب نمیباشد و چیزی دلالت نمیکند براین که در امکان آب است پس آب در حق آن شخص موجود نیست لهذا تیمم او صحیح خواهد بود و اگر او را ظن غالب شد باینکه درفلان جا آب است پس او را تیمم جائز نیست تا آنزمان که تلاش آن نماید زیرا چه آب در حق او موجود است بنظر دلیل بعد ازان باید دانست که بران مسافر لازم است که تلاش نماید آب را بمقدار غلوه ف که یک تیر پرتاب است و آن سه صد ذراع یا چهار صد ذراع است ص و بمقدار میل نرود تا از رفیقان جدا نگردد مسئله ۲۲ اگر باشد آب همراه رفیق شخصی پس طلب کند آب را از رفیق مذکور پیش از تیمم زیرا چه غالب اینست که از آب کسی بخیلی نمیکند پس اگر آب ندهد وی را رفیق او بعد از طلب پس تیمم کند چه درین هنگام عجز او از یافتن آب متحقق گشت و اگر تیمم کند آن شخص پیش از طلب کردن آب از رفیق خود پس آن تیمم صحیح بود نزد ابی حنیفه رح زیرا چه بر انسان واجب نیست طلب کردن از ملک غیر و صاحبین رح گفته اند که آن تیمم صحیح نیست زیرا چه آب عادة مبذول است پس غالب همین است که اگر طلب میکند آب را از رفیق خود آب میداد او را و اگر ندهد آن رفیق آب به او مگر بعوض بهای آن که در آنجا رواج دارد و آن موجود است پس درین صورت او را تیمم جائز نیست زیرا چه درین صورت او قادر است بر تحصیل آب و اگر آن رفیق آب نمیدهد مگر ببهائی که دران غبن فاحش است پس لازم نیست او را که ببها بخرد آب را بدین بها بلکه تیمم کند زیرا چه ضرر مسقط است والله اعلم

باب المسح على الخفين

المسح على الخفين جائز بالسنة والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا لكن من رآه ثم لم يمسح آخذا بالعزيمة كان ماجورا ويجوز
من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على ما نبين ان شاء الله تعالى وبحدث
متاخر لان الخف عهد مانعا ولو جوزناه بحدث سابق كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء كان رافعا وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة
لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة ثم احدث يجزيه المسح وهذا لان الخف مانع حلول الحدث
بالقدم فيراعى كمال الطهارة وقت المنع حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا ويجوز للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها لقوله عليه السلام
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها **قال** وابتداؤها عقيب الحدث لان الخف مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت المنع والمسح على ظاهرهما
خطوطا بالاصابع يبدأ من قبل الاصابع الى الساق لحديث مغيرة رض ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة
وكاني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله عليه السلام خطوطا بالاصابع ثم المسح على الظاهر حتم حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه وساقه لانه معدول به عن القياس فيراعى فيه جميع
ما ورد به الشرع والبداية من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وهو الغسل وفرض ذلك مقدار ثلث اصابع من اصابع اليد وقال الكرخي رح من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لآلة المسح

باب در بیان مسح موزه **مسئله ۱** مسح بر موزه جائز است چه احادیث درین باب مشهور است حتی اگر گفته اند که هر که مسح موزه
را جائز نداند پس او مبتدع است و اگر جائز داند ولیکن مسح نکند بلکه موزه از پا کشد و بشوید پا را پس درین مضائقه نیست بلکه این عمل
موجب اجر است **مسئله ۲** مسح بر موزه جائز است از هر حدث که موجب وضو است بشرطیکه پوشیده باشد موزه را بر وضوی کامل
در وقت حدث **ف** یعنی ضرور نیست **ص** که اول وضو تمام کند و بعد ازان موزه بپوشد بلکه اگر هر دو پای شسته موزه بپوشد و بعد ازان
باقی وضو را تمام کند و بعد ازان حدث عارض شود و وضو بشکند پس جائز است او را که وضو کند و مسح نماید بر موزه و وجه تخصیص قدوری
جواز مسح بحدثیکه موجب وضو است آنست که جنب را جائز نیست که در غسل جنابت مسح کند بر موزه **ف** و باقی بدن را بشوید **ص** بنابر
دلیلیکه ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و وجه تخصیص حدث متاخر آنست که موزه مشروع است برای آنکه مانع سرایت حدث شود بسوی
قدم نه رافع حدث شود پس اگر روا داریم مسح را برای حدثیکه سابق است مانند زن مستحاضه که پوشد موزه را در وقت سیلان خون و بعد ازان
بدر رود وقت نماز و مانند متیمم که پوشد موزه را و بعد ازان ببیند آب را پس هر آئنه رافع حدث خواهد شد و آن غیر مشروع است پس مدت
اعتبار نموده خواهد شد از وقت منع و کیفیت مسح بر موزه آنست که مسح کند بر ظاهر موزه با انگشتان دست و شروع کند از جانب انگشتان
پای و بکشد تا بساق بآن طور که از کشیدن دست خطوط پیدا شود زیراچه همین کیفیت منقول است از پیغمبر صلعم در حدیثیکه روایت کرده است
آنرا مغیره رض که نبی علیه السلام هر دو دست خود را بر هر دو موزه خود نهاد و کشید آنرا از انگشتان خود بسوی بالا بیک مسح و گویا که من
میدیدم بر موزه آن سرور علیه السلام اثر مسح را بخطوط انگشتان و باید دانست که مسح کردن بر ظاهر موزه واجب است لهذا اگر مسح کند
کسی بر باطن موزه یا بر عقب آن یا بر ساق آن جائز نبود زیراچه مسح بر موزه جائز است بر خلاف قیاس پس بطوریکه در شرع آمده است بهمان طور
جائز خواهد بود **ف** خلاف آن جائز نخواهد بود **ص** و باید دانست که شروع نمودن از جانب انگشتان پای مستحب است بقیاس اصل
که شستن است **ف** و واجب نیست حتی که اگر از جانب ساق شروع کند و بکشد تا بانگشتان پای جائز است **ص** **مسئله ۳**
فرض در مسح موزه مقدار سه انگشت است از انگشتان دست و کرخی رح گفته است که بمقدار سه انگشت پای است اول اصح است بقیاس آلة المسح که غالباً آله **ف** انگشتان دست شود

ولا یجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل وان کان اقل من ذلک جاز وقال زفر والشافعی رح لا یجوز وان قل لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادة فیلحقهم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح لان الاصل فی القدم هو الاصابع والثلث اکثرها فیقام مقام الکل واعتبار الاصغر للاحتیاط ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی ویعتبر هذا المقدار فی کل خف علی حدة فیجمع الخرق فی خف واحد ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدهما لا یمنع قطع السفر بالآخر بخلاف النجاسة المتفرقة لانه حامل للکل وانکشاف العورة نظیر النجاسة ولا یجوز المسح لمن وجب علیه الغسل

ص مسئله ۴ مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف کثیر باشد و آن عبارت است از مقداریکه ظاهر شود بسبب آن پای بمقدار سه انگشت پای و اگر کمتر ازان باشد پس مسح جائز است بران و زفر و شافعی رح گفته اند که مسح جائز نیست بر موزه که دران شگاف باشد اگرچه قلیل بود زیرا چه هر قدر از پای ظاهر خواهد شد شستن آن واجب خواهد شد پس شستن باقی نیز واجب خواهد شد ف چه جمع میان شستن و مسح در شرع نیامده است ص و دلیل علمای ما اینست که موزه از شگاف قلیل خالی نمی باشد عادةً پس اگر شگاف قلیل مانع جواز مسح بر موزه باشد پس کشیدن موزه از پای حرج لازم می آید و از شگاف کثیر خالی می باشد پس در کشیدن موزه که دران شگاف کثیر باشد حرج لازم نمی آید و شگاف کثیر عبارت است از مقداریکه بسبب آن ظاهر می شود پای بمقدار سه انگشت خرد پای و همین صحیح است و وجه آن اینست که اصل در قدم انگشتان است و سه انگشت اکثر آن است پس قائم مقام کل خواهد بود و اعتبار سه انگشت کوچک پای برای احتیاط است مسئله ۵ اگر در موزه شگاف باشد باین طور که دران سر انگشت می درآید ولیکن در وقت مشی هیچ چیز از قدم ظاهر نمی شود پس آن شگاف اعتبار ندارد ف بلکه آن در حکم موزه ایست که دران شگاف نباشد اصلاً ص مسئله ۶ مقدار شگاف کثیر که مذکور شد پس آن در هر موزه علیحده معتبر است پس اگر در یک موزه شگاف متفرق باشد باین طور که اگر جمع کرده شود بمقدار شگاف کثیر میرسد پس جمع نموده خواهد شد و درینصورت مسح بران موزه جائز نخواهد شد و اگر اندک اندک در هر دو موزه شگاف باشد باین طور که اگر جمع نموده شود بمقدار اکثر میرسد پس آن جمع نموده نخواهد شد زیرا چه هر واحد از دو موزه علیحده است حتی که شگاف یک موزه مانع آن نیست که موزه دیگر را پوشیده مشی نماید بخلاف نجاست متفرقه بر جامهای متعدد ف یعنی اگر اندک اندک نجاست در جامه باشد باین طور که اگر جمع نموده شود بمقدار کثیر رسد پس آن جمع نموده میشود و نماز بآن جائز نمیشود ص زیرا چه آلایش آن جامها حامل نجاستهاست و باید دانست که انکشاف عورت نظیر نجاست است یعنی اگر اندک اندک از چند جا کشف عورت شود باینطور که اگر جمع نموده شود بمقدار یک عضو کامل میرسد پس اعتبار نموده میشود و لهذا نماز درینصورت جائز نمیشود مسئله ۷ شخصیکه غسل واجب است بر وی مسح بر موزه جائز نیست دیراف و باید دانست که صورت مسئله اینست که مسافری وضو کند و موزه پوشد و بعد ازان جنب گردد و تیمم نماید برای جنابت و بعد ازان بیاید آنقدر آب که برای وضو کفایت کند نه برای غسل پس او وضو خواهد کرد و جائز نیست که مسح موزه نماید بلکه لازم است که در پاها نشوید

لحديث صفوان بن عسال رضی الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليها الا عن جنابة ولكن عن بول او غائط او نوم ولان الجنابة لا تتكرر عادة فلا حرج في النزع بخلاف الحدث لانه يتكرر وينقض المسح كل شئ ينقض الوضوء لانه بعض الوضوء وينقضه ايضا نزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع وكذا نزع احدهما لتعذر الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة وكذا مضى المدة لما روينا واذا تمت المدة نزع خفيه وغسل رجليه وصلى وليس عليه اعادة بقية الوضوء وكذا اذا نزع قبل المدة لان عند النزع يسرى الحدث السابق الى القدمين كانه لم يغسلهما وحكم النزع يثبت بخروج القدم الى الساق لانه لا معتبر به في حق المسح وكذا باكثر القدم هو الصحيح ومن ابتدأ المسح وهو مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلثة ايام ولياليها عملا باطلاق الحديث ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر فيه آخره بخلاف ما اذا استكمل المدة للاقامة ثم سافر لان الحدث قد سرى الى القدم

ص و وجه آن یکی اینست که صفوان رض روایت کرده است که رسول خدا صلعم میفرمود بما یاران که در ایام سفر تا سه شبانه روز بر نکشیم موزه را از پای خود و مسح نمائیم نه بسبب جنابت بلکه بسبب بول و غائط و وجه دوم اینست که موجب غسل چون جنابت وغیره بکرر نمی شود عادة مانند حدث پس در کشیدن موزه بسبب جنابت **ف** وغیره **ص** حرج نیست بخلاف حدث که آن در یک روز چند بار می شود **مسئله ۸** هر چیزیکه شکننده وضوست پس آن چیز شکننده مسح بر موزه است چه مسح از بعض اجزای وضوست و کشیدن هر دو موزه از پای نیز شکننده مسح موزه است زیرا چه بسبب کشیدن موزه از پای حدث سرایت میکند در قدم چه موزه مانع آن سرایت بود و هرگاه مانع زائل گشت حدث سرایت خواهد کرد در قدم و همچنین کشیدن یک موزه شکننده مسح موزه است زیرا چه شستن یک پای و مسح بر موزه پای دیگر جمع کردن است در میان شستن و مسح در وضوی واحد و همچنین گذشتن مدت مسح نیز شکننده مسح موزه است چنانچه بالا گذشت پس اگر مدت مسح تمام شود واجب است بمسح کننده که موزه را بکشد و هر دو پای بشوید فقط و نماز گذارد و واجب نیست بر و که باقی وضو را اعاده نماید و همچنین اگر بکشد موزه را از پای پیش از گذشتن مدت مسح واجب می شود بر و شستن هر دو پای فقط و اعادهٔ باقی وضو واجب نمیگردد زیرا چه بسبب کشیدن موزه حدث سابق سرایت میکند در قدم و همچنان می شود که گویا آن هر دو قدم را نه شسته بود **ف** پس شستن آن واجب می شود **ص** و باید دانست که حکم کشیدن موزه ثابت می شود وقتیکه بر اید قدم تا بساق موزه اگرچه از ساق بیرون نیامده باشد زیرا چه ساق موزه در حق مسح اعتبار ندارد و همچنین حکم است وقتیکه بر آید تا بساق موزه اکثر قدم و همین صحیح است **مسئله ۹** اگر شخصی شروع کرد مسح موزه را در حالتیکه او مقیم است و بعد از آن مسافر گشت پیش از گذشتن روز و شب پس وی را جائز است که مسح کند تا سه شبانه روز زیرا چه مسح مذکور در حدیث متعلق است بمدت و وقت و چیزیکه متعلق بوقت می شود پس معتبر دران آخر الوقت می شود و چون شخص مذکور در آخر وقت مسافر گشت حکم سفر جاری نموده خواهد شد در حق او و اگر شخص مذکور مدت یک روز و شب را تمام کند و بعد از آن مسافر شود پس وقتیکه مسح شروع کرده بود سه روز و شب مسح نخواهد کرد بلکه بعد از سفر سه روز و شب از سر نو خواهد گرفت زیرا چه چون مدت یک روز و شب تمام شد و بعد از آن سفر اختیار کرد پس بسبب گذشتن مدت مذکوره حدث سرایت نمود در قدم او

والخف لیس بلازم ولو اقام وهو مسافر ان استکمل مدة الاقامة نزع لان رخصة السفر لاتبقی بدونه وان لم یستکمل اتمها لان هذه
الاقامة وهو مقیم ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح علیه خلافا للشافعی رح فانه یقول البدل لایکون له بدل ولنا ان النبی علیه السلام
مسح علی الجرموقین ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا فصارا کخف ذی طاقین وهو بدل عن الرجل لا عن الخف بخلاف ما اذا
الجرموق بعد ما احدث لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیره ولو کان الجرموق من کرباس لایجوز المسح علیه لانه لایصلح
بدلا عن الرجل الا ان تنفذ البلة الی الخف ولایجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفة رح الا ان یکونا مجلدین او منعلین وقالا یجوز
اذا کانا ثخینین لایشفان لما روی ان النبی علیه السلام مسح علی جوربیه ولانه یمکنه المشی فیه اذا کان ثخینا وهو ان یستمسک علی
من غیر ان یربط بشیء فاشبه الخف وله انه لیس فی معنی الخف لانه لایمکن مواظبة المشی فیه الا اذا کان منعلا وهو محمل الحدیث وعنه انه رجع الی قولهما وعلیه الفتوی

مسئله ۱۰ اگر شروع کرد شخصے مسح موزه را در حالیکه مسافر است وبعد ازان مقیم گشت پس اگر او بعد از گذشتن یک روز وشب مقیم شد
لازم است که موزه از پای بکشد وپای بشوید زیرا چه مسح تا سه روز وشب جائز نیست مگر بسبب سفر وچون سفر باقی نماند پس جواز مسح
تا سه روز وشب باقی نخواهد ماند واگر آن شخص پیش از گذشتن یک روز وشب مقیم گردد تمام خواهد کرد یک روز وشب را زیرا چه این مدت
مسح مقیم است وآن شخص مقیم گشت مسئله ۱۱ اگر پوشید شخصے جرموق را بالای موزه جائز است وی را که مسح کند بر جرموق ف
وبدانکه ص جرموق معرب برموک است وآن عبارت است از چیزیکه بالای موزه می پوشند برای محافظت موزه وساق آن
کوتاه می باشد از ساق موزه وشافعی رح میگوید که مسح بر جرموق جائز نیست زیرا چه مسح بر موزه بدل شستن پای است ومسح بر جرموق
بدل مسح موزه است پس آن جائز نخواهد بود چه بدل را بدل نمی باشد ودلیل علمای ما رح این است که پیغمبر صلعم مسح کرده است بر جرموق ودوم
آنست که جرموق تابع موزه است در استعمال وغرض پس آن مانند موزه دو تو است ف ومسح جائز است بر موزه دو تو همچنین ص
جائز خواهد بود بر جرموق وجرموق بدل پای است نه بدل موزه بخلاف آنکه اگر پوشید کسی جرموق را بعد از حدث چه درین صورت مسح
بر جرموق جائز نیست زیرا چه حدث سرایت کرده است بر موزه پس انتقال نخواهد کرد بسوی جرموق مسئله ۱۲ اگر جرموق از کرباس
باشد پس بران مسح جائز نیست چه آن صلاحیت این ندارد که بمنزله موزه اعتبار نموده شود ولیکن اگر مسح کند بر جرموق کرباس باین طور
که رطوبت آن بموزه برسد پس جائز است مسئله ۱۳ مسح بر جراب نزد ابی حنیفه رح جائز نیست مگر وقتیکه مجلد یا منعل باشد وصاحبین رح گفته اند که
مسح بر جراب جائز است بشرطیکه ثخین وسطبر باشد خواه آن ف جراب از کرباس باشد یا از چرم یا از ابریشم ص بحجت آنکه مرویست که پیغمبر علیه السلام
مسح کرده است بر هردو جراب خود وبحجت آنکه هرگاه جراب ثخین باشد بطوریکه محکم وثابت باشد بر ساق در وقت رفتار بی آنکه بچیزی آن را بسته باشند
پس آن را پوشیده مشی ممکن است وهرگاه چنین شد پس آن مانند موزه خواهد بود ف ومسح بران جائز خواهد بود مانند موزه ص ودلیل ابی حنیفه رح آنست که جراب مذکور
مانند موزه نیست زیرا چه آن را پوشیده همیشه مشی ممکن نیست مگر وقتیکه منعل باشد ومحمل حدیث همانست ودر قول صاحبین فتوی است وابو حنیفه رح نیز رجوع کرده است بسوی قول
صاحبین ف وبدانکه منعل عبارت است از جرابیکه در سفل آن چرم باشد مانند نعل ومجلد آنست که در اعلی وسفل آن چرم باشد

ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة والبرقع والقفازين لانه لا حرج في نزع هذه الاشياء والرخصة لدفع الحرج ويجوز المسح على الجبائر وان شدها على غير وضوء لانه عليه السلام فعل ذلك وامر عليا رضه به ولان الحرج فيه فوق الحرج في نزع الخف فكان اولى بشرع المسح ويكتفي بالمسح على اكثرها ذكره الحسن رح ولا يتوقت لعدم التوقيف بالتوقيت وان سقطت الجبيرة عن غير برء لا يبطل المسح لان العذر قائم والمسح عليها كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا وان سقطت عن برء بطل لزوال العذر وان كان في الصلوة استقبل لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل

باب الحيض والاستحاضة

اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها وما نقص من ذلك فهو استحاضة لقوله عليه السلام اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو حجة على الشافعي رح في التقدير بيوم وليلة وعن ابي يوسف رح انه يومان والاكثر من اليوم الثالث اقامة للاكثر مقام الكل قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع واكثره عشرة ايام والزائد استحاضة لما روينا وهو حجة على الشافعي رح في التقدير بخمسة عشر يوما ثم الزائد والناقص استحاضة لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به

ص مسئله ۱۴ جائز نیست مسح بر دستار و کلاه و برقع و دستانه زیرا چه حرج نیست در کشیدن این چیزها و اجازت مسح ف نزده است صاحب شرع ص مگر بسبب دفع حرج مسئله ۱۵ مسح جائز است بر جبیره اگرچه بی وضو بسته باشد آنرا بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و علی رضه را نیز بآن امر کرده است و بجهت آنکه در وا کردن جبیره زیاده حرج است بنسبت کشیدن موزه پس بطریق اولی مسح جائز خواهد بود بر جبیره و بدانکه مسح نمودن بر اکثر جبیره کافی است ف و استیعاب آن شرط نیست ص بنا بر روایت حسن رضه و بدانکه مسح بر جبیره مقید بمدت نیست چه دران بیان مدت نیامده است از جانب شرع ف و باید دانست که جبیره عبارت است از چوبهائیکه بر استخوان شکسته می بندند ص مسئله ۱۶ اگر بیفتد جبیره بی آنکه جراحت به شود پس مسح باطل نمیگردد ف بلکه مسحیکه بران نموده بود باقی می ماند زیرا چه عذریکه بنا بران مسح نموده بود ص ثابت و باقیست و بدانکه مسح بر جبیره بمنزلهٔ شستن ما تحت آنست مادامیکه عذر باقیست مسئله ۱۷ اگر بیفتد جبیره بعد از به شدن جراحت پس مسح آن باطل می شود بسبب زوال عذر لهذا اگر جبیره بیفتد بسبب به شدن جراحت در اثنای نماز واجب می شود بر صاحب جبیره که نماز از سر نو ادا کند زیرا چه او قادر شد بر اصل پیش از حصول مقصود از بدل والله اعلم

باب در حیض و استحاضه ف بدانکه حیض در لغت بمعنی خروج است و در شرع عبارت است از خون رحم که می برآید از راه فرج زن بغیر سبب مرض و ولادت و استحاضه عبارت است از خون غیر رحم که برمی آید از راه فرج و اما خون رحم که از راه فرج برمی آید بسبب ولادت فرزند آنرا نفاس می نامند ص مسئله ۱ اقل مدت حیض سه شبانه روز است و آنچه کم باشد از آن پس استحاضه است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که اقل مدت حیض سه شبانه روز است در حق زن خواه باکره باشد یا ثیبه ف یعنی بمرد نرسیده باشد ص و اکثر مدت آن ده شبانه روز است و شافعی رح گفته است که اقل مدت حیض یک روز و یک شب است و حدیث مذکور حجت است برو رح و از ابی یوسف رح مرویست که اقل مدت حیض دو روز و اکثر روز سوم است چه اکثر شی قائم مقام کل شی می شود و جواب آن اینست که کم نمودن از اندازهٔ شرعی که در حدیث مذکور است بقیاس عقل روا نیست مسئله ۲ اکثر مدت حیض ده شبانه روز است و آنچه بران زیاده باشد استحاضه است بنا بر حدیثیکه مذکور شد و شافعی رح گفته است که اکثر مدت حیض پانزده روز است و حدیث مذکور حجت است برو رح و بدانکه آنچه مذکور شد که کم از سه روز و زیاده از ده روز استحاضه است پس وجه آن اینست که آنچه در شرع مقدر است کم و زیاده از آن بآن لاحق گردانیده نمیشود

وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرة حيض حتى ترى البياض خالصا وقال ابو يوسف رح لاتكون الكدرة من الحيض الا بعد الدم
لانه لو كان من الرحم لتاخر خروج الكدر عن الصافي ولهما ما روى ان عائشة رض جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا وهذا لا يعرف الا سماعا
وفم الرحم منكوس فيخرج الكدر اولا كالجرة اذا ثقب اسفلها واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الاقراء تكون حيضا
ويحمل على فساد الغذاء وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة تحمل على فساد المنبت فلا تكون حيضا والحيض يسقط عن الحائض الصلاة
ويحرم عليها الصوم وتقضي الصوم ولا تقضي الصلوات لقول عائشة رض كانت احدانا على عهد رسول الله عليه السلام اذا طهرت من حيضها
تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات ولان في قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم ولا تدخل المسجد وكذا الجنب لقوله عليه السلام
فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب وهو باطلاقه حجة على الشافعي رح في اباحة الدخول على وجه العبور والمرور ولا تطوف بالبيت لان الطواف في المسجد

مسئلہ ۳ آنچہ می بیند آنرا زن در ایام حیض از خون خواہ خون سرخ باشد یا زرد و یا تیرہ حیض است تا آن زمانیکہ ببیند رنگ سفید
خالص را و نزد ابی یوسف رح خون تیرہ حیض شمردہ نمی شود مگر وقتیکہ اول خون صاف برآید بعد ازان تیرہ واگر از اول زرد تیرہ برآید پس نزد او
رح حیض نیست **ف** چہ آن از رحم برنیامدہ است **ص** زیراچہ آن اگر از رحم برمی آمد ہرآئینہ مؤخر بیرون می آمد از خون صاف **ف**
بجہت آنکہ خون صاف اول بیرون می شود و بعد ازان مکدر و تیرہ برمی آید **ص** و دلیل ابی حنیفہ و محمد رح اینست کہ مرویست کہ
عائشہ صدیقہ رض ماسوای سفید خالص را حیض گردانیدہ است و این امر معلوم نمیشود مگر بسبب شنیدن **ف** از پیغمبر علیہ السلام پس ظاہر
اینست کہ آنرا عائشہ صدیقہ رض از پیغمبر علیہ السلام شنیدہ است **ص** و جواب از دلیل ابی یوسف رح اینست کہ دہن رحم منکوس است یعنی
در جانب پائین است لہذا تیرہ و مکدر اول بیرون می آید چنانچہ اگر سوراخ نمودہ شود در اسفل سبوی اول درد برمی آید و بعد ازان آب صاف
مسئلہ ۴ اگر خون سبز ببیند زن پس صحیح درین صورت اینست کہ اگر زن مذکورہ صاحب حیض است و آئسہ نیست پس آن خون حیض است
و رنگ آن بسبب غذای فاسد سبز گشتہ است و اگر زن مذکورہ کبیر سن و داشتہ باشد و سوای سبز رنگ نمی بیند پس درین صورت آن خون
حیض نیست بلکہ آن از فساد منبت رطوبت است **مسئلہ ۵** بسبب حیض نماز ساقط معاف می شود و روزہ حرام میگردد و بر زن
حائضہ واجب است کہ روزہ قضا کند نہ نماز بجہت آنکہ عائشہ صدیقہ رض گفتہ است کہ در عہد پیغمبر علیہ السلام چون یکی از زنان از حیض
پاک می شد روزہ را قضا میکرد و نماز را قضا نمیکرد و بجہت آنکہ در قضا نمودن نماز حرج است بسبب تضاعف آن **ف** زیراچہ
اگر در ہر ماہ دہ روز حیض شود پس پنجاہ نماز در ہر ماہ قضا کردن واجب شود **ص** و دران حرج است و در قضا نمودن روزہ حرج نیست
ف زیراچہ در مدت یازدہ ماہ دہ روز قضا کردن مشکل نیست **ص** **مسئلہ ۶** زن حائض را در آمدن در مسجد روا نیست و ہمچنین جنب را
پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ من حلال نمیگردانم دخول مسجد را در حق حائض و جنب و نزد شافعی رح آنہا را دخول مسجد بطریق عبور و مرور
مباح است ولیکن حدیث مذکور حجت است بر وی رح چہ حدیث مذکور مطلق است **ف** و دلالت میکند برانیکہ آنہا را دخول مسجد مطلقاً
روا نیست **ص** **مسئلہ ۷** زن حائض را روا نیست کہ طواف خانہ کعبہ نماید زیراچہ طواف کنندہ در وقت طواف در مسجد میگردد **ف** و زن مذکورہ را دخول مسجد روا نیست

ولا يأتيها زوجها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن وهو حجة على مالك فى الحائض وهو باطلاقه يتناول ما دون الآية فيكون حجة على الطحاوى فى اباحته وليس لهم مس المصحف الا بغلافه ولا اخذ درهم فيه سورة من القرآن الا بصرته وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القرآن الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان فى حكم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فيفترقان فى حكم القراءة وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها حيث يرخص فى مسها بالكم لان فيه ضرورة ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان لان فى المنع تضييع حفظ القرآن وفى الامر بالتطهير حرجا بهم وهذا هو الصحيح واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم تحل وطيها حتى تغتسل لان الدم يدر تارة وينقطع اخرى فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطيها لان الصلوة صارت دينا فى ذمتها فطهرت حكما ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلث لم يقربها حتى تمضى عادتها وان اغتسلت لان العود فى العادة غالب فكان الاحتياط فى الاجتناب

ص مسئله ۸ مرد را جائز نيست كه وطى كند زن حائض را زيرا چه در قرآن مجيد آمده است كه نزديكى مكنيد با زنان در حالت حيض تا زمانيكه پاک گردند آنها مسئله ۹ خواندن قرآن روا نيست مر زن حائض را و جنب را زيرا چه پيغمبر صلعم فرموده است كه زن حائض و جنب را نبايد كه بخوانند چيزى از قرآن مجيد و همچنين جائز نيست خواندن قرآن مر زن صاحب نفاس را چه او بمنزله زن حائض است ص و نزد امام مالك رح زن حائض را جائز است خواندن قرآن و حديث مذكور حجت است بر وى و بدانكه حديث مذكور بسبب اطلاق آن دلالت ميكند برانيكه آنها را خواندن كمتر از يک آيت نيز روا نيست و طحاوى رح گفته است كه آنها را خواندن كمتر از آيت روا است و حديث مذكور حجت است بر او رح و همچنين روا نيست آنها را گرفتن درهمى كه دران سورهٔ از قرآن نوشته باشد مگر بهميان آن و همچنين روا نيست انسان را كه بى وضو مس مصحف نمايد مگر بغلاف بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه مس مصحف نكند كسى مگر با وضو و بعد ازان بدانكه حدث و جنابت هر دو سرايت ميكنند در دست لهذا محدث و جنب هر دو را مس مصحف روا نيست و جنابت سرايت ميكند در دهن نه حدث لهذا خواندن قرآن جنب را روا نيست و محدث را روا است و بدانكه مراد از غلاف آنست كه منفصل باشد از قرآن نه آنكه متصل باشد بآن چون جلد آن كه شيرازه بسته شده باشد مسئله ۱۰ مس مصحف باستين مكروه است مر جنب و حائض را در روايت صحيح زيرا چه آستين تابع اوست و اگر مس كند كتب فقه را باستين جائز است زيرا چه دران ضرورت است بجهت آنكه اكثر احتياج مى افتد بسوى كتب فقه مسئله ۱۱ دادن مصحف بصبيان براى خواندن مضائقه نيست و همين صحيح است زيرا چه اگر منع كرده شود پس آنها از حفظ قرآن محروم مى شوند و اگر امر كرده شود بآنها كه وضو كنند براى مس مصحف پس حرج لاحق ميشود بآنها مسئله ۱۲ اگر خون زن حائضه بند گردد در كمتر از ده روز پس شوهر وى را حلال نيست كه وطى كند وى را مگر بعد از غسل زيرا چه خون حيض گاهى جارى مى شود و گاهى بند پس حكم طهارت ثابت نمى شود مگر بعد از غسل و اگر زن مذكوره غسل نكند ليكن بگذرد او را وقت نماز و آن عبارت است از مقدار وقتيكه قادر شود دران بر غسل و تحريمه نماز پس بسبب گذشتن اينقدر وقت نيز حلال ميشود وطى آن اگرچه غسل نكرده باشد زيرا چه بسبب گذشتن اينقدر وقت نماز واجب ميشود بر ذمهٔ او پس او حكما پاک شمرده مى شود مسئله ۱۳ اگر خون زن حائض بعد از گذشتن سه روز بند گردد در كمتر از مدت عادت او پس بايد وطى نكند او را شوهرش تا آن زمان كه بگذرد مدت عادت او و اگرچه غسل كرده باشد زيرا چه احتمال باز آمدن خون دران ايام وقت غالب است پس احتياط درين است كه اجتناب كنند از وطى آن درين ايام عادت

وان انقطع الدم لعشرة ایام حل وطیها قبل الغسل لان الحیض لا مزید له علی العشرة الا انه لا یستحب قبل الاغتسال للنهی فی القرأة بالتشدید والطهر
اذا تخلل بین الدمین فی مدة الحیض فهو کالدم المتوالی قال رض هذه احدی الروایات عن ابی حنیفة رح ووجهه ان استیعاب الدم مدة
الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اوله وآخره کالنصاب فی باب الزکوٰة وعن ابی یوسف رح وهو روایة عن ابی حنیفة وقیل هو آخر
اقواله ان الطهر اذا کان اقل من خمسة عشر یوما لا یفصل وهو کله کالدم المتوالی لانه طهر فاسد فیکون بمنزلة الدم والاخذ بهذا
القول ایسر وتمامه یعرف فی کتاب الحیض واقل الطهر خمسة عشر یوما هکذا نقل عن ابراهیم النخعی وانه لا یعرف الا توقیفا ولا غایة لاکثره لانه
یمتد الی سنة وسنتین فلا یتقدر بتقدیر الا اذا استمر بها الدم یعرف ذلک فی کتاب الحیض ودم الاستحاضة کالرعاف لا یمنع الصوم ولا الصلوٰة ولا الوطی

مسئله ۱۴ اگر خون زن حائض بند شود بگذشتن ده روز پس وطی آن حلال است پیش از غسل زیراچه حیض زیاده از ده روز نمی شود
و لیکن مستحب نیست که تاخیر کند در وطی تا آنزمان که غسل کند پس وطی پیشتر ازان ترک مستحب است مسئله ۱۵ طهر متخلل میان دو خون در
مدت حیض بمنزلهٔ خون جاری است ف و صورت آن اینست زنیکه اول حیض آمده است آنرا یک روز خون بیند و هشت روز خون
نه بیند و در روز دهم باز خون بیند پس این هشت روز که دران خون ندیده است بمنزلهٔ خون جاری است ص قال رض این یک روایت
از ابی حنیفه رح و وجه آن اینست که دوام جریان خون در مدت حیض شرط نیست باجماع پس اول و آخر معتبر است مانند نصاب در زکوٰة
ف یعنی اگر در اول سال و آخر آن نصاب زکوٰة تمام و کمال موجود باشد پس نقصان آن در اثنای سال اعتبار ندارد ص و از ابی یوسف رح
مرویست که طهر یکه کمتر از پانزده روز است پس آن فاصل نیست بلکه بمنزلهٔ خون جاری است زیراچه طهر مذکور فاسد است پس بمنزلهٔ خون جاری
خواهد بود و این روایت دیگر است از ابی حنیفه رح و بعضی گفته اند که این قول اخیر ابی حنیفه رح است و عمل نمودن باین قول آسان تر است
و تمام تفصیل آن در کتاب الحیض از مبسوط مشرح و مذکور است ف و بدانکه صورتش اینست که زنیکه یک روز خون بیند و چهارده روز خون
نه بیند و باز یک روز خون به بیند پس بنابر قول ابی یوسف رح و در روایت دیگر از ابی حنیفه رح ده روز اول حیض است و باقی استحاضه
ص مسئله ۱۶ اقل مدت طهر پانزده روز است و چنین مرویست از ابراهیم نخعی رح ف که از اکابر تابعین است ص و این مرا از عقل
و قیاس معلوم نمی شود ف پس معلوم شد که تعیین این مقدار با براهیم نخعی رح از پیغمبر صلعم رسیده است ص مسئله ۱۷ مقدار اکثر
طهر مقرر نیست زیراچه طهر گاهی دراز می شود تا یک سال و گاهی تا دو سال پس مقدار اکثر مدت آن مقرر کرده نمیشود مگر در حق زنیکه خون او
همیشه جاری است و هیچ عادت او برای حیض او ثابت نشده است پس در حق او اکثر مدت مقرر نموده می شود و تفصیل آن در کتاب الحیض
مبسوط است ف و باید دانست که بعضی گفته اند که اکثر مدت طهر در حق او شش ماه یک ساعت کم و بعضی گفته اند که بیست و هفت روز
است و این ظاهر تر است و بعضی گفته اند که پنجاه و هفت روز است و بعضی گفته اند که دو ماه است و این قول حاکم شهید است و در نهایه
مذکور است که برین فتوی است ص مسئله ۱۸ خون استحاضه مانند رعاف مستمر است یعنی مانع روزه و نماز و وطی نیست

لقوله عليه السّلام توضأى وصلى وان قطر الدم على الحصير وكما عرف حكم الصلوٰة ثبت حكم الصوم والوطى بنتيجة الاجماع ولو زاد الدم

على عشرة ايام ولها عادة معروفة دونها ردت الى ايام عادتها والذى زاد استحاضة لقوله عليه السلام المستحاضة تدع الصلوٰة ايام اقرائها ولان الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة فيلحق به وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة فحيضها عشرة ايام من كل شهر

والباقى استحاضة لانا عرفناه حيضا فلا يخرج عنه بالشك والله اعلم **فصل** والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف

الدائم والجرح الذى لا يرقأ يتوضؤن لوقت كل صلوٰة فيصلون بذلك الوضوء فى الوقت ماشاؤا من الفرائض والنوافل وقال الشافعى رح تتوضأ المستحاضة لكل مكتوبة لقوله عليه السّلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة فلا تبقى بعد الفراغ منها ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوٰة وهو المراد بالاول لان اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلوٰة الظهر اى وقتها ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا فيدار الحكم عليه واذا خرج الوقت بطل وضوءهم

زيراچه پيغمبر صلعم بزن مستحاضه فرموده است كه وضو كن ونماز بگذار اگرچه چكد بر بورياى نماز وازين حديث حكم نماز ثابت شد پس حكم روزه نيز معلوم شد ودليل بر حلت وطى اجماع است **مسئله ۱۹** اگر زنى را خون جارى شود زياده از ده روز وحال آنكه عادت حيض او كم از ده روز است پس ايام عادت او حيض اعتبار كرده ميشود وآنچه زياده است پس استحاضه است بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است زن مستحاضه را بايد كه ترك كند نماز را در ايام حيض خود وبجهت آنكه زائد بر عادت مانند زائد بر ده روز است پس ملحق خواهد شد بآنچه زائد است از ده روز **مسئله ۲۰** اگر دختر بالغه شود باينطور كه حيض آيد او را در ابتدا وجريان خون مستمر ماند پس حيض او ده روز شمرده ميشود از هر ماه وباقى استحاضه است زيراچه هرگاه در ابتدا سه روز خون آمد معلوم شد كه حيض شده است وبعد ازان هرگاه تا ده روز جارى ماند پس معلوم شد كه مدت حيض او ده روز است وبعد ازان چون خون تجاوز كرد از ده روز وهميشه خون جارى ماند درين هنگام شك واقع شد در آنكه زياده بر ده روز حيض است يا استحاضه پس ده روز كه حيض قرار داده شده بود بسبب شك مذكور از شمار حيض بيرون نخواهد شد

فصل در بيان حكم مستحاضه وهر كه بمنزلۂ آن باشد **مسئله ۱** زن مستحاضه وهمچنين كسيكه ويرا سلس البول يا رعاف دائم عارض شده باشد يا جراحتى داشته باشد كه هميشه خون يا ريم ازان جاريست پس حكم آنها اينست كه براى هر وقت نماز وضو كنند وادا نمايند بآن وضو در وقت مذكور هر نماز كه خواهد از فرائض ونوافل وشافعى رح گفته است كه واجب است بر زن مستحاضه كه براى هر نماز فرض وضو نمايد بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه مستحاضه را بايد كه براى هر نماز وضو كند وبجهت آنكه اعتبار طهارت بنا بر ضرورت است كه عبارت است از اداى نماز فرض پس بعد از اداى آن طهارت او باقى نخواهد ماند چه درين هنگام ضرورت مذكوره باقى نماند ودليل علماى ما رح يكى اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه مستحاضه را بايد كه براى هر وقت نماز وضوى تازه كند وهمين مراد است از حديثيكه شافعى رح آورده است زيراچه در حديث مذكور لام كه بر لفظ كل صلوٰة داخل است بمعنى وقت است چه لام براى افاده معنى وقت مستعمل ميشود چنانچه ميگويند آتيك لصلوٰة الظهر يعنى خواهم آمد نزد تو وقت نماز ظهر **ص** ودوم اينست كه وقت نماز قائم مقام اداى نماز گردانيده شد براى آسانى پس مدار حكم بران است **مسئله ۲** وضوى آنها باطل ميشود بسبب گذشتن وقتيكه براى آن وضو كرده بودند

ویستأنفون الوضوء لصلوة اخری وهذا عند اصحابنا الثلثة رح وقال زفر رح استأنفوا اذا دخل الوقت فان توضؤا حین تطلع الشمس
اجزاهم حتی یذهب وقت الظهر وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف وزفر رح اجزاهم حتی یدخل وقت الظهر وحاصله
ان طهارة المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفة ومحمد رح وبدخول الوقت عند زفر وبایهما کان عند ابی یوسف رح
وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا او قبل طلوع الشمس لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافی للحاجة الی الاداء ولا حاجة
قبل الوقت فلا تعتبر ولابی یوسف ان الحاجة مقصورة علی الوقت فلا یعتبر قبله ولا بعده ولهما انه لا بد من تقدیم الطهارة علی الوقت لیتمکن من الاداء
کما دخل الوقت وخروج الوقت دلیل زوال الحاجة فظهر اعتبار الحدث عنده والمراد بالوقت وقت المفروضة حتی لو توضأ المعذور لصلوة العید له
ان یصلی الظهر به عندهما وهو الصحیح لانها بمنزلة صلوة الضحی ولو توضأ مرة للظهر فی وقته واخری فیه للعصر فعندهما لیس له ان یصلی العصر به لانتقاضه بخروج وقت المفروضة

وبعد از آن باید که آنها از سر نو وضو نمایند برای نماز دیگر و این نزد علمای ما رح است و زفر رح گفته است که باطل میشود وضوی آنها بسبب داخل شدن
وقت نماز نه بسبب گذشتن آن پس اگر وضو نمایند آنها در وقت طلوع آفتاب پس این وضو باقی می ماند تا آن زمان که بگذرد وقت ظهر و
داخل شود وقت عصر نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف و زفر رح وضوی مذکور باقی می ماند تا آن زمان که داخل شود وقت ظهر و بسبب
خروج وقت ظهر وضوی مذکور باطل می شود حاصل کلام اینست که وضوی معذور می شکند بسبب خروج وقت نماز نزد طرفین رح و نزد زفر رح
بسبب دخول وقت نماز و نزد ابی یوسف رح بهر واحد بدانکه فائده این اختلاف ظاهر می شود در صورتیکه وضو کند شخصی از معذوران
پیش از زوال آفتاب یا پیش از طلوع آفتاب یعنی در صورت اول جائز است ویرا که بوضوی مذکور نماز ظهر ادا کند نزد طرفین رح چه خروج
وقت نماز یافته نه شده است و نزد زفر و ابی یوسف رح جائز نیست ویرا که بوضوی مذکور نماز ظهر ادا نماید چه دخول وقت ظهر یافته شده است
و در صورت دوم وضوی مذکور باقی می ماند بعد از طلوع آفتاب نزد زفر رح پس اگر شخص مذکور نماز اشراق بگذارد بوضوی مذکور روا است
نزد زفر رح چه دخول وقت نماز یافته نه شده است و نزد علمای ما روا نیست چه وضوی مذکور بسبب گذشتن وقت نماز فجر می شکند
و بدانکه دلیل زفر رح اینست که اعتبار وضوی آنها با وجود منافی آن بجهت حاجت است بسوی ادای نماز فرض و پیش از رسیدن
وقت آن حاجت نیست پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر نخواهد شد برای ادای فرض وقت و دلیل ابی یوسف رح اینکه حاجت مذکوره
نیست مگر در وقت نماز پس وضوی آنها پیش از وقت و بعد از وقت معتبر نخواهد شد و دلیل طرفین رح اینست که تقدیم وضو بر وقت نماز
ضروریست تا او قادر شود برادای نماز بمجرد دخول وقت پس وضوی آنها پیش از وقت معتبر خواهد شد و خروج وقت دلالت میکند بر زوال
حاجت لهذا بسبب خروج وقت وضوی آنها باقی نخواهد ماند و بدانکه مراد از وقت مذکور وقت نماز فرض است پس اگر وضو کند معذور
برای نماز عید پس جائز است ویرا که بآن وضو نماز ظهر بگذارد نزد طرفین رح و همین صحیح است مسئله ۳ اگر وضو کند معذور در
در وقت ظهر دو بار یکبار برای ظهر و بار دیگر برای عصر پس نزد طرفین رح جائز نیست ویرا که بوضوی مذکور نماز عصر بگذارد چه در صورت
خروج وقت متحقق است و باید دانست که در صورت نزد ابی یوسف و زفر رح نیز گذاردن نماز عصر جائز نبود زیرا چه درین صورت خروج وقت و دخول آن هر دو یافته میشود

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه وكذا كل من هو في معناها وهو من ذكرناه ومن به استطلاق بطن وانفلات ريح لان الضرورة بهذا يتحقق وهي تعم الكل

فصل في النفاس والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة لانه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم والدم الذي تراه الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة وان كان ممتدا وقال الشافعي رح حيض اعتبارا بالنفاس اذ هما جميعا من الرحم ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم كذا العادة والنفاس بعد انفتاحه بخروج الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما يروى عن ابي حنيفة ومحمد رح لانه ينفتح فيتنفس به والسقط الذي استبان بعض خلقه ولد حتى تصير به نفساء وتصير الامة ام ولد به وكذا العدة تنقضي به واقل النفاس لا حد له لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض واكثره اربعون يوما والزائد عليه استحاضة لحديث ام سلمة رض ان النبي عليه السلام وقت للنفساء اربعين يوما وهو حجة على الشافعي رح في اعتبار الستين ولو جاوز الدم الاربعين وكانت ولدت قبل ذلك ولها عادة في النفاس ردت الى ايام عادتها لما بينا في الحيض

و بدانکه مراد از مستحاضهٔ مذکوره آن مستحاضه است که نگذرد بر وی وقت نماز مگر باین حالت که خون استحاضه جاری باشد دران و همچنین مراد است از معذوران دیگر که بمنزلهٔ مستحاضه اند و باید دانست که هر کرا سلس البول باشد یا شکم او جاری باشد همیشه یا ریح صادر شود از و همیشه بمنزلهٔ مستحاضهٔ مذکور است زیرا چه ضرورت چنانچه متحقق میشود بسبب استحاضه همچنین متحقق میشود بسبب این عوارض پس حکم همه برابر خواهد بود

فصل در بیان نفاس + نفاس خونی است که بر آید از رحم بعد زادن و آن ماخوذ است از تنفس رحم بخون یا از خروج نفس بمعنی فرزند یا بمعنی خون **مسئله ۱** خونیکه به بیند آنرا زن حامله پیش از زائیدن یا در وقت زائیدن پیش از بر آمدن فرزند پس آن خون استحاضه است اگر چه این خون تا مدت دراز جاری باشد و شافعی رح گفته است که خون مذکور حیض است زیرا چه شافعی رح قیاس میکند این را بر نفاس زیرا چه آن هر دو از رحم است **ف** چه اگر زنی بزاید دو فرزند از بطن واحد پس نفاس متحقق می شود از تولد فرزند اول نزد شیخین رح با وجودیکه زن مذکوره حامل است بسبب فرزند دوم همچنین خون مذکور حیض خواهد بود با وجود بودن زن مذکوره حامله **ص** و دلیل علمای ما رح اینکه عادت نیست که دهن رحم بسبب حمل بند میشود و نفاس جاری می شود بعد از وا شدن دهن رحم بسبب بر آمدن فرزند و لهذا خونیکه جاری می شود بعد از بر آمدن بعض اعضای فرزند نفاس است چنانچه مرویست از ابی حنیفه و محمد رح چه درین هنگام دهن رحم وا می شود **مسئله ۲** جنینیکه بعض اعضای او درست شده باشد پس آن جنین فرزند شمرده می شود لهذا بسبب زائیدن آن زن صاحب نفاس میگردد و کنیز ام ولد و همچنین بسبب آن عدت طلاق منقضی میشود **مسئله ۳** اقل مدت نفاس مقرر نیست زیرا چه بسوی مقرر نمودن آن حاجت نیست چه بر آمدن فرزند علامت خروج خون است از رحم پس حاجت نیست باینکه مدتی مقرر نموده شود برای آن تا آن مدت علامت باشد بران چنانچه باین حاجت است در حیض **مسئله ۴** اکثر مدت نفاس چهل روز است و آنچه بران زیاده باشد پس آن استحاضه است بجهت آنکه بروایت ام سلمه رض آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم تعین مدت نفاس بچهل روز نموده است و نزد شافعی رح اکثر مدت نفاس شصت روز است **ف** و نزد مالک رح هفتاد روز است **ص** و حدیث مذکور حجت است بر آنها **مسئله ۵** اگر زنی را عادت باشد که خون نفاس او تا ده روز مثلاً جاری میباشد و بعد از آن فرزندی بزاید و زیاده از چهل روز خون او جاری شود پس خون او در ایام عادت او نفاس شمرده میشود و باقی استحاضه بنا بر وجهیکه در حیض مذکور شده است

وإن لم يكن لها عادة فابتداء نفاسها أربعون يوما لأنه أمكن جعله نفاسا فإن ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الأول عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح وإن كان بين الولدين أربعون يوما وقال محمد رح من الولد الأخير وهو قول زفر رح لأنها حامل بعد وضع الأول فلا تصير نفساء كما أنها لا تحيض ولهذا تنقضي العدة بالأخير بالإجماع ولهما أن الحامل إنما لا تحيض لانسداد فم الرحم على ما ذكرنا وقد انفتح بخروج الأول وتنفس بالدم فكان نفاسا والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف إليها فيتناول الجميع

باب الأنجاس وتطهيرها

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي وثوبه والمكان الذي يصلي عليه لقوله تعالى وثيابك فطهر وقال عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء ولا يضرك أثره وإذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان لأن الاستعمال في حالة الصلوة يشتمل الكل ويجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع طاهر يمكن إزالتها به كالخل وماء الورد ونحوه مما إذا عصر انعصر وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح وقال محمد وزفر والشافعي رح لا يجوز إلا بالماء لأنه يتنجس بأول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارة إلا أن هذا القياس ترك في الماء للضرورة ولهما أن المائع قالع والطهورية بعلة القلع والإزالة والنجاسة للمجاورة فإذا انتهت أجزاء النجس يبقى طاهرا وجواب الكتاب لا يفرق بين الثوب والبدن وهذا قول أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن أبي يوسف رح وعنه أنه فرق بينهما فلم يجوز في البدن بغير الماء

واگر او را عادت نفاس معین نباشد پس نفاس او چهل روز را اعتبار نموده میشود زیرا چه نفاس او چهل روز گردانیدن ممکن است و آنچه زیاده از چهل روز است استحاضه است مسئله ۱۶ اگر زنی دو فرزند برآید توامان پس نفاس او بعد از زائیدن فرزند اول اعتبار نموده میشود نزد شیخین رح اگرچه فصل میان زائیدن فرزند اول و فرزند دوم چهل روز شود و محمد رح گفته است که نفاس او بعد از زائیدن فرزند دوم اعتبار نموده میشود و همین قول زفر رح است زیرا چه زن مذکوره بعد از زائیدن فرزند اول حامله است ف تا وقتیکه فرزند دوم نزائیده است ص پس درین اثنا صاحب نفاس نخواهد شد چنانچه حامل حائض نمیشود و لهذا عدت او منقضی میشود بعد از زائیدن فرزند دوم و دلیل شیخین رح اینست که زن حامل حائض نمیشود بجهت آنکه دهن رحم بسته میباشد بسبب حمل چنانکه بالا مذکور شد و در صورت مذکوره دهن آن واشده است بسبب برآمدن فرزند اول پس خون بعد زائیدن فرزند اول نفاس خواهد بود اما انقضای عدت پس موقوف است بر وضع حمل و وضع حمل متحقق نمی شود مادامیکه فرزند دیگر متولد نشود والله اعلم

باب در بیان نجاستها و تطهیر آن مسئله ۱ واجب است که بدن مصلی و جامه او پاک باشد از نجاست و همچنین مکانیکه دران نماز میگذارد زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بتطهیر جامه از نجاست و همچنین در حدیث نیز آمده است و هرگاه از قرآن و حدیث ثابت باشد که تطهیر جامه واجب است پس واجب خواهد بود تطهیر بدن و مکان مصلی نیز زیرا چه استعمال در حالت نماز همه را شامل است مسئله ۲ تطهیر بدن و جامه و مکان از نجاست جائز است بآب و بهر مائعیکه پاک باشد و ممکن باشد ازاله نجاست بآن چون سرکه و گلاب و مانند آن از جنس چیزیکه هرگاه فشرده شود خارج گردد بسبب فشردن مانند چیزهائیکه مذکور شد ف بخلاف چیزیکه چنین نباشد چون روغن و شیر ص و اینکه مذکور شد نزد شیخین رح است و محمد و زفر و شافعی رح گفته اند که تطهیر نجاست جائز نیست مگر بآب زیرا چه مقتضای قیاس اینست که بسبب استعمال آب وغیره طهارت حاصل نشود بجهت آنکه آن آب وغیره ناپاک میگردد بمجرد ملاقات آن با نجاست و هرگاه آنچه نجس گشت پس بسبب آن طهارت حاصل نخواهد شد و لیکن این قیاس ترک نموده شد در آب بنا بر ضرورت و دلیل شیخین رح اینست که آب طهارت حاصل میشود بعلت آنکه بسبب استعمال آن نجاست زائل میگردد و همین علت یافته میشود در مائعهای دیگر چون سرکه وغیره چه بسبب استعمال آن نیز نجاست زائل میگردد مانند آب پس از آنها نیز طهارت حاصل خواهد شد و آنچه مذکور شد که تطهیر بدن و جامه جائز است بآب وغیره مائعها مذکور قول ابی حنیفه رح است و یک روایت است از ابی یوسف رح و در روایت دیگر اینست که تطهیر بدن بغیر آب جائز نیست

واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني فجفت فدلكه بالارض جاز وهذا استحسان وقال محمد رح لا يجوز وهو القياس الا في المني خاصة لان المتداخل في الخف لا يزيله الجفاف والدلك بخلاف المني على ما نذكره ولهما قوله عليه السلام فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور ولان الجلد لصلابته لا يتداخله اجزاء النجاسة الا قليلا ثم يجتذبه الجرم اذا جف فاذا زال زال ما قام به وفي الرطب لا يجوز حتى يغسله لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره وعن ابي يوسف رح انه اذا مسحه بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة يطهر لعموم البلوى واطلاق ما يروى وعليه مشائخنا رح فان اصابه بول فيبس لم يجز حتى يغسله وكذا كل ما لا جرم له كالخمر لان الاجزاء تتشرب فيه ولا جاذب يجذبها وقيل ما يتصل به من الرمل جرم له والثوب لا يجزي فيه الا الغسل وان يبس لان الثوب لتخلخله يتداخله كثير من اجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل والمني نجس يجب غسله رطبا فاذا جف على الثوب اجزأ فيه الفرك لقوله عليه السلام لعائشة رض فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وقال الشافعي رح المني طاهر والحجة عليه ما رويناه قال رض الا بغسل الثوب يتنجس ذكر في المني ولو اصاب البدن قال مشائخنا رح يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد وعن ابي حنيفة رح انه لا يطهر الا بالغسل لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود الى الجرم والبدن لا يمكن فركه

مسئلہ ۴ اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم دارست چون سرگین و فضلهٔ انسان و خون و منی و بعد ازان خشک گردد پس بسبب مالیدن آن بر زمین پاک میگردد نزد شیخین رح بنا بر استحسان و محمد رح گفته است که پاک نمیگردد و همین موافق قیاس است مگر در منی زیراچه انچه در می آید در موزه پس آن بسبب خشک شدن و مالیدن بر زمین زائل نمیگردد بخلاف منی بنا بر انچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالیٰ و دلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه یکی از شما بیاید در مسجد باید که نگاه کند در زیر نعلهای خود پس اگر دران نجاستی ببیند باید که بمالد آنرا بزمین و این موجب پاکی آنست دوم اینست که بسبب صلابتی و سختی که در چرم است در نمی آید دران از نجاست مگر قلیل و بعد ازان خشک میگردد جرم نجاست جذب میکند آن چرم آن قلیل را و بسبب مالیدن موزهٔ مذکور هرگاه زائل میشود آن جرم نجاست پس زائل میشود انچه دران قائم است و اگر آن نجاست خشک نباشد بلکه تر باشد پس موزهٔ مذکور پاک نمیشود مگر بشستن زیراچه نجاست تر بسبب مالیدن بر زمین پاک و زائل نمیشود بلکه زیاده میگردد و از ابی یوسف رح مرویست که اگر بمالد آنرا بر زمین بحدیکه اثر نجاست باقی نماند پاک میگردد بجهت عموم بلوی و بجهت حدیث مذکور چه آن مطلق است مقید نیست به نجاست خشک و اکثر مشائخ رح موافق ابی یوسف رح اند مسئلہ ۴ اگر برسد بموزه نجاستیکه جرم ندارست چون بول و خمر مثلا و خشک گردد پس آن موزه پاک نمیشود مگر بشستن زیراچه اجزای نجاست مذکوره در می آید دران و چیزی از جانب خارج جاذب آن نیست تا جذب کند آنرا و بعضی گفته اند که انچه متصل شود به نجاست مذکوره از تراب و ریگ پس آن چیز جرم آن میگردد مسئلہ ۵ اگر نجاست برسد بپارچه پس پاک نمیشود پارچهٔ مذکور مگر بشستن آن اگرچه آن نجاست خشک شده باشد ف خواه آن نجاست جرم دار باشد یا جرم دار نباشد ص زیراچه در می آید در پارچه بسبب تخلخل آن اجزای کثیر از نجاست پس آن زائل نمی شود مگر بشستن مسئلہ ۶ منی نجس است و شستن آن واجب است اگر تر باشد و اگر بپارچه برسد و خشک گردد پس بسبب مالیدن نیز پاک میگردد زیراچه پیغمبر صلعم بعائشه رض فرموده که بشو آنرا اگر تر باشد و بمال آنرا اگر خشک باشد و شافعی رح گفته که منی پاک است و این حدیث حجت است بر او رح و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که شستن پارچه ضرورست از پنج چیز از انجمله یکی منی است مسئلہ ۷ اگر منی رسد ببدن انسان و خشک گردد پس بفتوی اکثر مشائخ رح گفته اند که نیز پاک میگردد بسبب مالیدن زیراچه چسپیدن منی ببدن کثیر الوقوع است ف و اگر بمالیدن پاک نگردد پس حرج لازم می آید ص و از ابی حنیفه رح مرویست که بدن بسبب مالیدن پاک نمیگردد زیراچه اجزای منی در می آید در بدن و گرمی بدن جاذب آنست پس آن اجزاء عود نمیکند بسوی جرم

والنجاسة اذا اصابت المرآة او السيف اكتفى بمسحهما لانه لا تتداخلهما النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح وان اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها وقال زفر والشافعي رح لا تجوز لانه لم يوجد المزيل ولهذا لا يجوز التيمم بها ولنا قوله عليه السلام ذكاة الارض يبسها وانما لا يجوز التيمم لان طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بالحديث وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوة معه وان زاد لم تجز وقال زفر والشافعي رح قليل النجاسة وكثيرها سواء لان النص الموجب للتطهير لم يفصل ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وقدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع الاستنجاء ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف في الصحيح ويروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال وهو ما يبلغ وزنه مثقالا وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق والثانية في الكثيف وانما كانت نجاسة هذه الاشياء مغلظة لانها ثبتت بدليل مقطوع به وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب يروى ذلك عن ابي حنيفة رح

مسئله ۸ اگر نجاست برسد بآئینه و شمشیر پاک میگردد بسبب مسح آن زیراچه اجزای نجاست دران درنمی آید وانچه بر ظاهر آنست زائل میگردد بسبب مسح **مسئله ۹** اگر نجاست برسد بزمین وخشک شود بسبب آفتاب واثر آن باقی نماند پس درانمکان نماز گذاردن جائز است وزفر وشافعی رح گفته اند که جائز نیست زیراچه موجب ازاله نجاست ازان مکان یافته نشده است وازینجا تیمم بران مکان جائز نیست ودلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که خشک شدن زمین موجب پاکی آنست وانچه گفته اند که تیمم بران مکان جائز نیست پس وجه آن اینست که طهارت زمین شرط جواز تیمم است واین بنص قرآن ثابت است پس طهارت که بسبب خشک شدن آن از حدیث ثابت است برای تیمم کفایت نخواهد کرد **ف** زیراچه ثابت بحدیث درینجا ظنی است وثابت بنص قطعی است پس ظنی کفایت نخواهد کرد **ص** **مسئله ۱۰** اگر برسد ببدن یا پارچه بقدر درهم یا کم ازان نجاست غلیظه چون خون وبول انسان وخمر وپیخال ماکیان وخر پس نماز جائز است باان واگر نجاست مذکوره زیاده از مقدار درهم باشد پس بآن نماز جائز نیست وزفر وشافعی رح گفته اند که نجاست قلیل وکثیر هردو برابر است زیراچه نصیکه بسبب آن طهارت واجب است دران تفصیل نیست میان قلیل وکثیر ودلیل علمای ما رح اینست که احتراز از قلیل ممکن نیست پس آن معاف خواهد شد ولیکن اندازه بقدر درهم بجهت آن نموده شد که مقدار مذکور مناسب موضع استنجا معاف است **ف** چه اگر کسی کلوخ کند بکلوخ واز آب استنجا نکند ومعهذا نماز گذارد رواست باجماع باوجودیکه اثر نجاست بسبب استعمال کلوخ زائل نمی شود پس معلوم شد که انقدر نجاست معاف است بجهت آنکه قلیل است وانچه زیاده بران است پس آن کثیر است **ص** وبعد ازان باید دانست که مرویست که مقدار درهم از روی مساحت معتبر است وآن عبارت است از مقدار عرض کف دست واین صحیح است ونیز مرویست که مقدار درهم از روی وزن معتبر است وآن عبارت است از درهم کبیر بوزن مثقال که بیست قیراط است وبعضی میان هر دو روایت توفیق داده اند وگفته اند که مقدار اول در نجاست رقیق است ومقدار دوم در کثیف ونیز باید دانست که انچه مذکور شد که خون وبول وغیره نجاست غلیظه است پس وجه آن اینست که نجاست چیزهای مذکوره بدلیل قطعی ثابت است **مسئله ۱۱** اگر کم از ربع پارچه آلوده شود به نجاست خفیفه چون بول حیوان ماکول اللحم پس نماز جائز است باان واگر ربع پارچه آلوده شود بآن پس نماز دران جائز نیست واین مرویست از ابی حنیفه رحمة الله علیه

لان التقدير فيه بالكثير الفاحش والربع ملحق بالكل في بعض الاحكام وعنه ربع ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة كالميزر وقيل ربع
الموضع الذي اصابه كالذيل والدخريص وعن ابي يوسف رح شبر في شبر وانما كان مخففا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لمكان
الاختلاف في نجاسته او لتعارض النصين على اختلاف الاصلين واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر اكثر من قدر الدرهم
لم تجز الصلوة فيه عند ابي حنيفة رح لان النص الوارد في نجاسته وهو ما روي انه عليه السلام رمى بالروثة وقال هذا رجس او ركس
لم يعارضه غيره وبهذا يثبت التغليظ عنده والتخفيف بالتعارض وقالا يجزيه حتى يفحش لان للاجتهاد فيه مساغا وبهذا يثبت التخفيف
عندهما ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها وهي مؤثرة في التخفيف بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفه قلنا الضرورة في النعال وقد اثرت
في التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح فتكتفي مؤنتها ولا فرق بين ماكول اللحم وغير ماكول اللحم وزفر رح فرق بينهما فوافق اباحنيفة في غير
ماكول اللحم ووافقهما في الماكول وعن محمد رح انه لما دخل الري ورأى البلوى

و وجه آن اینست که کثیر از نجاست خفیفه مانع جواز نماز است و ربع بمنزلهٔ کل است در بعضی احکام شرع چون حلق ربع سر در احرام حج و کشف ربع
عورت ف پس اگر ربع ح پارچه آلوده شود کثیر است و کم ازان قلیل است ص و باید دانست مرویست که مراد ازان ربع ادنی پارچه است که بآن نماز
جائز است چون ازار مثلا و بعضی گفته اند که مراد ربع آن موضع است از پارچه که نجاست بآن رسیده است چون دامن و طریز مثلا و از
ابی یوسف رح مرویست که ربع پارچه عبارت است از مقدار پارچه که طول آن یک بدست باشد و باید دانست که بول حیوان ماکول اللحم
نزد ابی یوسف رح بجهت آن خفیفه است که در پاکی و ناپاکی آن اختلاف است و نزد ابی حنیفه رح بجهت آنکه دران دو نص متعارض است
ف یکی دلالت میکند بر اینکه آن ناپاک است و آن قول پیغمبر صلعم است که از بول احتراز نمایند چنانچه سابق مذکور شده است و دیگر
دلالت میکند که پاک است و آن قصهٔ عرنیین است که سابق مذکور شده است و اما نزد محمد رح بول ماکول اللحم پاک است چنانچه سابق مذکور شده است
ص مسئله ۱۲ اگر برسد بپارچه مقدار زاید از یک درهم از سرگین اسپ یا گاو پس دران نماز جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیرا چه پیغمبر صلعم
فرموده است که سرگین اسپ نجس است و دلیل دیگر معارض آن نیست پس آن نجاست غلیظه است نزد او رح چه نجاست خفیفه نزد او آنست
که دران دو دلیل متعارض باشند و صاحبین رح گفته اند که در پارچه مذکور نماز جائز است زیرا چه نجاست مذکوره خفیفه است نزد ایشان رح
بجهت آنکه دران اختلاف است و بجهت آنکه دران ضرورت است بنا بر آنکه اکثر راه پر می باشد از سرگین گاو و اسپ و این ضرورت موجب
تخفیف است بخلاف بول خر چه دران ضرورت نیست زیرا چه زمین آن را جذب میکند و علما در جواب آن میگویند که ضرورتیکه ذکر کرده اند
آنرا صاحبین رح در سرگین گاو و اسپ پس آن ضرورت در نعل و موزه است پس بنا بر ضرورت مذکوره یکبار تخفیف اعتبار نموده شده است
در تطهیر نعل و موزه باینطور که نعل و موزه پاک میگردد بسبب مالیدن آن بر زمین پس کفایت کرده خواهد شد بآن ف و رعایت ضرورت
مذکوره بار دیگر باینطور که سرگین گاو و اسپ نجاست خفیفه اعتبار نموده شود در کار نیست و باید دانست ص که هیچ فرق نیست میان سرگین
ماکول اللحم و سرگین غیر ماکول اللحم و زفر رح فرق نموده است میان آن هر دو یعنی زفر رح موافق ابی حنیفه رح است در سرگین غیر ماکول اللحم
و موافق صاحبین رح است در سرگین ماکول اللحم و مرویست که محمد رح وقتیکه در آمد در ملک ری و دید که مبتلی ان ملک بسیار است احتراز از سرگین فتوی داد بجواز

أفتى أن الكثير الفاحش لا يمنع أيضا وقاسوا عليها طين بخارا وعند ذلك رجوعه في الخف يروى وإن أصابه بول الفرس لم يفسده
حتى يفحش عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وعند محمد رحمه الله لا يمنع وإن فحش لأن بول ما يؤكل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند أبي يوسف
ولحمه مأكول عندهما وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فالتخفيف لتعارض الآثار وإن أصابه خرء ما لا يؤكل لحمه من الطيور أكثر من قدر الدرهم أجزأت
الصلوة فيه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله لا تجزئ فقد قيل إن الاختلاف في النجاسة وقد قيل في المقدار وهو الأصح هو يقول
إن التخفيف للضرورة ولا ضرورة لعدم المخالطة فلا يخفف ولهما أنها تذرق من الهواء والتحامي عنه متعذر فتحققت الضرورة ولو وقع في الإناء
قيل يفسده وقيل لا يفسده لتعذر صون الأواني عنه وإن أصابه من دم السمك أو من لعاب البغل والحمار أكثر من قدر الدرهم أجزأت الصلوة فيه أما دم السمك
فلأنه ليس بدم على التحقيق فلا يكون نجسا وعن أبي يوسف رحمه الله أنه اعتبر فيه الكثير الفاحش فاعتبره نجسا وأما لعاب البغل والحمار فلأنه
مشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر فإن انتضح عليه البول مثل رؤس الإبر فذلك ليس بشيء لأنه لا يستطاع الامتناع عنه

فتوی داد بآنکه بسیار کثیر از سرگین نیز مانع جواز نماز نیست و فقها گفته اند که همبرین قیاس است طین بخارا یعنی گلهای کوچه شهر **ف** که دران
نجاستها آمیخته باشد **ص** و باید است که مرویست که محمد رح بعد از آن که داخل شد در ملک ری و حکم کرد که کثیر فاحش از سرگین مانع جواز نماز
نیست پس رجوع کرد از قول خود که موزه پاک نمیشود مگر بشستن بآب و قائل شد بآنکه پاک میگردد موزه بسبب مالیدن بزمین از نجاست جرم دار
چون سرگین **مسئله ۱۳** اگر آلوده شود پارچه ببول اسپ پس نماز بآن پارچه روا نیست و قتیکه آن کثیر باشد و این نزد شیخین رح است
و نزد محمد رح نماز بآن پارچه رواست اگرچه بول کثیر باشد زیراچه بول ماکول اللحم پاک است نزد محمد رح و نجاست خفیفه است نزد ابی یوسف رح
و اسپ حلال است نزد صاحبین رح و نزد ابی حنیفه رح نیز بول اسپ نجاست خفیفه است بجهت تعارض آثار و احادیث **مسئله ۱۴**
اگر آلوده شود پارچه به پیخال طیری که ماکول اللحم نیست پس بآن پارچه نماز رواست نزد شیخین رح اگرچه پیخال مذکور اکثر از درهم باشد و محمد رح
گفته **ف** که بآن پارچه نماز **ص** روا نیست **ف** در صورتیکه مقدار درهم باشد و بدانکه **ص** بعضی گفته اند که این اختلاف در نجاست
است **ف** یعنی پیخال مذکور پاک است نزد شیخین رح و نزد محمد رح نجاست غلیظه است **ص** و بعضی گفته اند که در مقدار است یعنی پیخال
مذکور نجاست خفیفه است نزد شیخین رح **ف** پس اگر ربع پارچه آلوده شود بآن پس دران پارچه نماز جائز نخواهد بود نزد شیخین رح **ص** قال المترجم همین صحیح است و
محمد رح میگوید که پیخال مذکور نجاست خفیفه نیست زیراچه دران هیچ ضرورت و حرج نیست بسبب آنکه عموم دران بلوی نیست پس نجاست خفیفه نخواهد شد و شیخین رح میگویند
که پیخال مذکور از هوا می افتد و احتراز از آن متعذر است پس ضرورت متحقق است دران **ف** لهذا نجاست خفیفه اعتبار نموده شد **ص** اگر پیخال مذکور در آوند آب بیفتد
پس درین صورت بعضی گفته اند که آب مذکور ناپاک می شود و بعضی گفته اند که پاک میشود زیراچه محافظت آوندها از افتادن پیخال مذکور دشوار و متعذر است **مسئله ۱۵**
اگر آلوده شود پارچه بخون ماهی پس نماز بآن پارچه جائز است اگرچه آن خون اکثر از مقدار درهم باشد زیراچه خون ماهی خون نیست حقیقة پس نجس نخواهد بود
و مرویست که ابو یوسف رح گفته است که اگر ربع پارچه آلوده شود بخون ماهی نماز دران روا نیست پس معلوم شد که نزد او رح خون ماهی نجاست خفیفه است
مسئله ۱۶ - اگر آلوده شود پارچه بلعاب خر و استر پس نماز دران رواست اگرچه لعاب مذکور اکثر از مقدار درهم باشد زیراچه لعاب خر و استر مشکوک است پس پارچه که پاک بود یقینا
آن ناپاک نخواهد شد **ف** چه یقین بشک زائل نمیشود **ص** **مسئله ۱۷** اگر رسید بپارچه ترشح بول بمقدار سر سوزن [illegible]

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية فما كان منها مرئيا فطهارتها زوال عينها لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها الا ان
يبقى من اثرها ما يشق ازالته لان الحرج مدفوع وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين وان زال بالغسل مرة واحدة
وفيه كلام وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله
فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتأيد ذلك
بحديث المستيقظ من منامه ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لانه هو المستخرج **فصل** في الاستنجاء الاستنجاء
سنة لان النبي عليه السلام واظب عليه ويجوز فيه الحجر وما قام مقامه يمسحه حتى ينقيه لان المقصود هو الانقاء
فيعتبر ما هو المقصود وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي رح لا بد من الثلث لقوله عليه السلام وليستنج
منكم بثلثة احجار ولنا قوله عليه السلام من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن

مسئلہ ۱۸ باید دانست کہ نجاست بر دو نوع است یکی مرئی دوم غیر مرئی پس اگر نجاست مرئی برسد ببدن یا بپارچہ آن پاک
میگردد بسبب زائل شدن عین آن نجاست اگرچہ باقی ماند اثر آن کہ ازالۂ آن دشوار ہست زیرا چہ نجاست تابع عین آنست پس
زائل خواہد شد نجاست بسبب زوال عین آن ولیکن اگر باقی ماند اثر آن کہ ازالۂ آن متعذر ہست پس دران مضائقہ نیست زیرا چہ
در ازالۂ آن حرج است و باید دانست کہ ازین مسئلہ معلوم شد کہ بعد از زوال عین نجاست مرئی از پارچہ مثلاً شستن آن شرط نیست
اگرچہ عین آن زائل شدہ باشد بسبب شستن یکبار و درین اختلاف مشائخ است **ف** بعضی گفتہ اند کہ بعد از زوال عین آن از
پارچہ سہ بار باید شست آن را و بعضی گفتہ دو بار باید شست و بعضی گفتہ اند کہ اگر بسبب شستن یک بار عین و اثر آن ہر دو زائل
گردد پس بعد از ان شستن درکار نیست **ص** **مسئلہ ۱۹** اگر نجاست غیر مرئی برسد ببدن یا بپارچہ پاک میگردد
از ان بسبب شستن آن تا آن زمان کہ حاصل شود مر غاسل را ظن غالب باینکہ آن پاک گشت زیرا چہ مکرر شستن ضرورست برای اخراج نجاست
ولیکن حاصل شدن یقین بزوال آن دشوار ہست لہذا ظن غالب اعتبار نمودہ شد چنانچہ در استقبال قبلہ **ف** ظن غالب معتبر است **ص**
و باید دانست کہ اصل این مسئلہ ہمین ہست کہ مذکور شد ولیکن فقہا گفتہ اند کہ اگر سہ بار شوید پارچہ را پاک میگردد بنا بر آنکہ بسبب شستن سہ بار
ظن غالب بطہارت آن حاصل میشود پس این سبب ظاہر را قائم مقام ظن غالب نمودہ آید تا کار آسان شود بر مردمان و موید آنست
حدیث مستیقظ از منام و باید دانست کہ بنا بر ظاہر روایت ضرورست کہ ہر بار بفشارد آن پارچہ را زیرا چہ افشردن سبب اخراج است واللہ اعلم
فصل در بیان استنجا **مسئلہ ۱** استنجا بکلوخ سنت است زیرا چہ پیغمبر صلعم بران مواظبت نمودہ است **ف** و باید دانست **ص** کہ استنجا
جائز است بسنگ و آنچہ مانند آنست و باید کہ مسح کند بآن موضع استنجا را تا آنکہ صاف گردد زیرا چہ مقصود **ف** از استعمال سنگ و مانند آن
ص صاف کردن است پس حصول مقصود **ف** معتبر است **ص** قال رض **ف** کہ در استعمال **ص** آن عدد معین چون سہ مثلاً مسنون نیست
و شافعی رح گفتہ است کہ در استنجا ضرورست کہ سہ کلوخ استعمال نمایند زیرا چہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہر کہ استعمال کلوخ نماید در استنجا باید کہ استعمال نماید سہ کلوخ
و دلیل علمای ما رح نیست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ ہر کہ استنجا نماید باید کہ استعمال طاق نماید و این دلالت میکند بنفی وجوب سہ کلوخ پس اگر استعمال طاق نماید مستحسن است

ومن لا حرج وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع وغسله بالماء افضل لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا نزلت فى اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء ثم هو ادب وقيل سنة فى زماننا ويستعمل الماء الى ان يقع فى غالب ظنه انه قد طهر ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا فيقدر بالثلث فى حقه وقيل بالسبع ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز الا الماء وفى بعض النسخ الا المائع وهذا يحقق اختلاف الروايتين فى تطهير العضو بغير الماء على ما بينا وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به فى موضع الاستنجاء فلا يتعدى ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابى حنيفة وابى يوسف رح لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع ولا يستنجى بعظم ولا بروث لان النبى عليه السلام نهى عن ذلك ولو فعل يجزيه لحصول المقصود ومعنى النهى فى الروث النجاسة وفى العظم كونه زاد الجن ولا بطعام لانه اضاعة واسراف ولا بيمينه لان النبى عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين

كتاب الصلوة

باب المواقيت

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانى وهو المعترض فى الافق

واگر استعمال طاق نکند پس بروحرج وگناه نیست واطلاق طاق بر واحد نیز میشود وحدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح متروک الظاهر زیرا چه اگر استنجا کرده شود بسنگے که برای آن سه طرف بود بالاجماع جائز است مسئله ۲ شستن موضع استنجا بعد ف از استعمال کلوخ ص افضل است زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که در مسجد قبا مردان اند که دوست میدارند تطهیر وطهارت او این آیت نازل شده است در شان قومیکه بعد از استنجا بکلوخ استعمال آب می نمودند ف ومی شستند موضع استنجا را ص بعد از ان باید دانست که بعضی گفته اند که شستن بعد از استنجا بکلوخ از آداب است وبعضی گفته اند که سنت است در زمانه ما وباید دانست که در استعمال آب نیز همین شرط است که بشوید تا آن زمان که حاصل شود مراد را ظن غالب باینکه آن موضع پاک گشت واندازه کرده شده است بعدد ف بطوریکه سه بار بشوید یا پنج بار ص ولیکن در حق صاحب وسواس اندازه نموده شده است بسه بار وبعضی گفته اند که بهفت بار ف وباید دانست که اینکه مذکور شد که شستن بعد از استنجا بکلوخ افضل است وقتی است که نجاست از مخرج تجاوز نموده باشد ص واما اگر تجاوز نمود نجاست مخرج آن پس درین صورت اکتفا بکلوخ جائز نیست بلکه ص شستن آن فرض است به آب ودر بعض نسخ بغیر سائل ف نزد شیخین رح لیستر طلبکه آنچه تجاوز نموده است از مخرج بمقدار درهم باشد ص زیرا چه اعتبار آن موضع ساقط است بجهت آنکه دران اکتفا نمودن بکلوخ جائز است ونزد محمد رح شستن آن فرض است اگر آنچه تجاوز نموده است از مخرج مع آنچه بر موضع مخرج است بمقدار درهم باشد واین نزد محمد رح بنا بر قیاس آن بر مواضع دیگر است مسئله ۳ استنجا نباید کرد باستخوان ونه بسرگین ف گاو واسپ ص زیرا چه پیغمبر صلعم نهی کرده است ازان لیکن معهذا اگر استنجا نماید باستخوان یا سرگین کفایت میکند بجهت آنکه آنچه مقصود است ازان حاصل شد ف وباید دانست ص که نهی از استنجا بسرگین بنا بر آنست که سرگین نجس است ف ونهی از ص استنجا باستخوان بنا بر آنست که استخوان طعام جنیان است مسئله ۴ استنجا بالطعام چون نمک مثلا نباید کرد زیرا چه آن تضییع مال است واسراف مسئله ۵ استنجا بدست راست نباید کرد زیرا چه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از استنجا نمودن بدست راست

كتاب دربيان نماز ف وآن مشتمل است بر چند باب

ص باب اول دربیان اوقات نماز مسئله ۱ ف بدانکه اول وقت نماز ص فجر ابتدا صبح صادق است آن سفیدی است که ظاهر میشود در افق

واخر وقتها ما لم تطلع الشمس لحديث امامة جبرئيل عليه السلام انه ام رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول حين طلع الفجر وفي اليوم الثاني
حين اسفر جدا وكادت الشمس تطلع ثم قال في آخر الحديث ما بين هذين الوقتين وقت لك ولامتك ولا معتبر بالفجر الكاذب وهو البياض الذي
يبدو طولا ثم يعقبه الظلام لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل وانما الفجر المستطير في الافق اي المنتشر فيها واول وقت الظهر اذا زالت
الشمس لامامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول حين زالت الشمس وآخر وقتها عند ابي حنيفة رح اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وقالا
اذا صار الظل مثله وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وفيء الزوال هو الفيء الذي يكون للاشياء وقت الزوال لهما امامة جبرئيل عليه السلام
في اليوم الاول للعصر في هذا الوقت ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم
في هذا الوقت واذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت بالشك واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين وآخر وقتها ما لم تغرب الشمس
لقوله عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها واول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخر وقتها ما لم يغب الشفق وقال
الشافعي رح مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات لان جبرئيل عليه السلام ام في يومين في وقت واحد ولنا قوله عليه السلام
اول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخر وقتها حين يغيب الشفق وما رواه كان للتحرز عن الكراهة

وآخر وقت آن قریب طلوع آفتاب است زیراچه جبرئیل علیه السلام امامت کرد پیش پیغمبر صلعم دو روز در نماز فجر بانطور که روز اول
در ابتدای صبح صادق نماز کرد و در روز دیگر وقتیکه روز روشن شد قریب طلوع آفتاب و بعد ازان گفت جبرئیل علیه السلام به پیغمبر صلعم که
مابین این هر دو وقت وقت نماز فجر است برای تو و امت تو و اعتبار نیست صبح کاذب را و آن سفیدی است که ظاهر میشود طولاً و بعد ازان
می آید تاریکی بجهت قول نبی صلعم نباید که بفریبد شما را اذان بلال و نه فجر مستطیل و فجر نیست مگر منتشر در افق مسئله ۳ ف اول وقت نماز
ص ظهر از ابتدای زوال آفتاب است بجهت امامت جبرئیل علیه السلام در وقت مذکور در روز اول و آخر وقت آن نزد ابی حنیفه رح وقتی است که
در انوقت سایه هر شی سوای سایه اصلی دو چندان آن شی میگردد و صاحبین رح گفته اند که آخر وقت آن وقتی است که در انوقت سایه هر شی
بمقدار آن شی میگردد سوای سایه اصلی و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و نیز باید دانست که سایه اصلی عبارت است از سایه هر شی
در وقت زوال و دلیل صاحبین رح اینست که جبرئیل علیه السلام امامت کرد در نماز عصر در روز اول وقتیکه سایه هر شی مثل آن میگردد و دلیل
ابی حنیفه رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که ادا کنید نماز ظهر را در وقت سرد چه شدت گرمی از جوش جهنم است و سخت ترین گرمی در دیار آنها
درین وقت است ف و این حدیث دلالت میکند بر اینکه وقت ظهر باقی بماند تا زمانیکه سایه هر شی دو چندان میگردد زیراچه در وقتی که
سایه هر شی مثل آن میشود ص گرمی شدید میشود در دیار عرب هرگاه احادیث در اقتضای وقت ظهر متعارض گشت پس بشک واقع شدن بسبب
منقضی نخواهد شد مسئله ۴ اول وقت ف نماز ص عصر بعد از خروج وقت ظهر است مطابق هر دو قول و آخر وقت آن نزدیک غروب آفتاب
است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که یافت در وقت یک رکعت نماز عصر را قبل از غروب آفتاب پس بتحقیق دریافت نماز عصر را مسئله ۵
اول وقت نماز مغرب بعد از غروب آفتاب است و باقی می ماند تا آنزمان که شفق غائب نگردد و شافعی رح گفته است ف که وقت نماز مغرب
ص آن مقدار است که سه رکعت نماز دران گذارده شود زیراچه جبرئیل علیه السلام در هر دو روز امامت نماز مغرب کرد در وقت واحد و دلیل علمای ما
اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که اول وقت نماز مغرب وقتی است که آفتاب غروب می شود و آخر آن وقتی است که غائب می شود شفق
و جواب از دلیل شافعی رح اینست که جبرئیل علیه السلام برای احتراز از کراهیت هر دو روز در وقت واحد امامت کرد

ثم الشفق هو البياض الذی فی الافق بعد الحمرة عند ابی حنیفة رح وعندهما هو الحمرة وهو رواية عن ابی حنیفة وهو قول الشافعی رح لقوله علیه السلام الشفق الحمرة ولابی حنیفة رح قوله علیه السلام وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق وما رواه موقوف علی ابن عمر رض ذكره مالك فی الموطا وفیه اختلاف الصحابة واول وقت العشاء اذا غاب الشفق وآخر وقتها ما لم یطلع الفجر لقوله علیه السلام وآخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر وهو حجة علی الشافعی رح فی تقدیره بذهاب ثلث اللیل واول وقت الوتر بعد العشاء وآخره ما لم یطلع الفجر لقوله علیه السلام فی الوتر فصلوها ما بین العشاء الی طلوع الفجر قال رض هذا عندهما وعند ابی حنیفة رح وقته وقت العشاء الا انه لا یقدم علیه عند التذکر للترتیب

فصل ویستحب الاسفار بالفجر لقوله علیه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقال الشافعی یستحب التعجیل فی کل صلوة والحجة علیه ما رویناه وما نرویه والابراد بالظهر فی الصیف وتقدیمه فی الشتاء لما روینا ولرواية انس رض قال كان رسول الله صلى الله علیه وسلم اذا كان فی الشتاء بكر بالظهر واذا كان فی الصیف ابرد بها وتاخیر العصر ما لم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء لما فیه من تكثیر النوافل

بعد از ان ف باید دانست ص که نزد ابی حنیفه رح شفق عبارت است از سفیدی که پیدا میشود در افق ف بعد زائل شدن سرخی ص و نزد صاحبین عبارت است از سرخی مذکور و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و نیز همین قول شافعی رح است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که شفق همان سرخی است و دلیل ابی حنیفه رح آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت مغرب وقتی است که دران وقت سیاه میگردد افق و حدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رح موقوف بر ابن عمر است رض ذکر کرده است آنرا مالک رح در موطا **مسئله ۵** اول وقت نماز عشا وقتی است که غائب شود شفق و آخر وقت آن قریب طلوع صبح ف صادق ص است چه پیغمبر صلعم فرموده است که آخر وقت عشا قریب طلوع فجر است و شافعی رح گفته است که آخر وقت آن تا ثلث شب است و حدیث مذکور حجت است برا و **مسئله ۶** اول وقت وتر بعد از ف گذاردن نماز ص عشا است و آخر آن وقت آخر عشا است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بگذارید نماز وتر را بعد از گذاردن نماز عشا تا وقت طلوع فجر قال رض این نزد صاحبین رح است و نزد ابی حنیفه رح وقت نماز وتر همان وقت عشا است ولیکن مقدم کرده نشود وتر را بر عشا ف یعنی ترتیب شرط است میان نماز عشا و نماز وتر ص بشرط یاد ف پس اگر پیش از گذاردن نماز عشا نماز وتر گذارد با وجودیکه یاد است او را که نماز عشا نکرده است پس نماز وتر صحیح نمیشود بلکه اعاده آن بعد از گذاردن نماز عشا لازم است والله اعلم

ص **فصل مسئله** مستحب است که نماز فجر شروع کند مصلی وقتیکه صبح روشن گردد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که دران اجر عظیم است و شافعی رح گفته است که تعجیل در هر نماز مستحب است ف یعنی در ایام تابستان ص و حجت است بر شافعی رح حدیثیکه روایت کردیم آنرا و حدیثیکه عنقریب روایت خواهیم کرد **مسئله ۲** مستحب است گذاردن ف نماز ص ظهر در وقتیکه سرد شود ف و شدت گرمی فرو نشیند ص و در ایام زمستان مستحب است تعجیل آن بجهت آنکه انس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم در ایام زمستان تعجیل میکرد در نماز ظهر ف و میگذارد آن را در اول وقت ص و در ایام تابستان تاخیر میکرد هرگاه سرد می شد وقت ف و شدت گرمی فرو می نشست ص نماز ظهر میگذارد **مسئله ۳** در ایام زمستان و تابستان تاخیر نماز عصر مستحب است تا آن وقت که آفتاب متغیر نگردد زیرا چه در تاخیر آن تکثیر نوافل است

لكراهتها بعده والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين هو الصحيح والتاخير اليه مكروه ويستحب تعجيل المغرب لان تاخيرها

مكروه لما فيه من التشبه باليهود وقال عليه السلام لا يزال امتى بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء وتاخير العشاء الى ما قبل

ثلث الليل لقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لاخرت العشاء الى ثلث الليل ولان فيه قطع السمر المنهى عنه بعده وقيل فى الصيف

تعجل كيلا تتقلل الجماعة والتاخير الى نصف الليل مباح لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب وهو قطع السمر بواحدة

فتثبت الاباحة الى النصف والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وقد انقطع السمر قبله ويستحب فى الوتر لمن يألف صلوة الليل

آخر الليل فان لم يثق بالانتباه اوتر قبل النوم لقوله عليه السلام من خاف ان لا يقوم آخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم آخر الليل فليوتر آخر الليل

چه بعد از گذاردن نماز عصر گذاردن نماز نفل مکروه است و اگر تعجیل نموده شود انسان از گذاردن نفل باز خواهد ماند ف و بدانکه مراد از تغیر آفتاب ص
تغیر قرص آنست و آن عبارت است از اینکه حالت آفتاب چنان گردد که در دیدن آن چشم خیره نشود ف و تواند نگاه کردن بسوی آن ص
همین صحیح است ف و بدانکه ص نماز عصر تا وقت تغیر آفتاب مکروه است مسئله ۴ تعجیل ف نماز ص مغرب ف همیشه ص مستحب است
زیرا چه تاخیر آن مکروه است بنا بر آن که دران مشابهت با یهود است و نیز پیغمبر صلعم فرموده است که همیشه امت من در خیر است تا وقتیکه
تعجیل نماز مغرب می نماید و تاخیر نماز عشا مسئله ۵ تاخیر نماز عشا ف تا بقریب ص ثلث شب مستحب است زیرا چه پیغمبر صلعم
فرموده است که اگر بر امت من شاق نمی شد هر آئنه تاخیر می کردم در گذاردن نماز عشا تا ثلث شب و نیز سمر ف و قصه ص بعد از
گذاردن نماز عشا منهی است و در تاخیر آن اجتناب از ارتکاب این منهی حاصل میشود ف زیرا چه اگر گذارده شود نماز عشا بعد از گذشتن
قریب ثلث شب پس درین وقت سمر و قصه منقطع میگردد چه آدم درین وقت قصد آرام و خواب میکند و مشغول بسمر و قصه نمی شود ص
و بعضی گفته اند که در ایام تابستان تعجیل باید کرد در گذاردن نماز عشا تا تقلیل جماعت نشود ف چه تاخیر آن باعث تقلیل جماعت
است بسبب آنکه شب در ایام تابستان کوتاه می شود و بدانکه ص تاخیر ف نماز عشا ص تا نصف شب مباح است زیرا چه
درین صورت دلیل کراهت و دلیل استحباب هر دو یافته می شود بجهت آنکه تاخیر چنانچه باعث تقلیل جماعت است همچنین موجب انقطاع سمر
و قصه است و میان این هر دو دلیل تعارض است لهذا گفته شد که تاخیر تا نصف شب مباح است نه مکروه و نه مستحب اما تاخیر نماز
عشا تا بیند پاره از نصف شب مکروه است زیرا چه این تاخیر باعث تقلیل جماعت است و انقطاع سمر و قصه ف که دلیل استحباب است
ص پیشتر از آن حاصل میشود مسئله ۶ تاخیر نماز وتر و گذاردن آن در آخر شب مستحب است در حق کسیکه بنماز تهجد بالوقت
ف و او برای تهجد می خیزد غالبا ص و اما کسیکه و برا این حالت نیست پس مستحب در حق او همین است که نماز وتر در اول شب
بعد از نماز عشا گذارد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که خایف باشد از اینکه بیدار نخواهد شد در آخر شب پس باید و برا که نماز وتر
گذارد در اول و هر کرا رجای غالب است که او در آخر شب بیدار خواهد شد پس باید که نماز وتر گذارد در آخر شب

واذا کان یوم غیم فالمستحب فی الفجر والظهر والمغرب تاخیرها وفی العصر والعشاء تعجیلها لان فی تاخیر العشاء تقلیل الجماعة علی اعتبار المطر وفی تاخیر العصر توهم الوقوع فی الوقت المکروه ولا توهم فی الفجر لان تلک المدة مدیدة وعن ابی حنیفة رح التاخیر فی الکل للاحتیاط الا تری انه یجوز الاداء بعد الوقت لا قبله **فصل** فی الاوقات التی تکره فیه الصلوة لا تجوز الصلوة عند طلوع الشمس ولا عند قیامها فی الظهیرة ولا عند غروبها لحدیث عقبة بن عامر رض قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله علیه السلام ان نصلی وان نقبر فیها موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالها حتی تزول وحین تضیف للغروب حتی تغرب والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن غیر مکروه والحدیث باطلاقه حجة علی الشافعی رح فی تخصیص الفرائض وبمکة وحجة علی ابی یوسف رح فی اباحة النفل یوم الجمعة وقت الزوال **قال** ولا صلوة جنازة لما روینا ولا سجدة تلاوة لانها فی معنی الصلوة الا عصر یومه عند الغروب لان السبب هو الجزء القائم من الوقت لانه لو تعلق بالکل لوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجزء الماضی فالمؤدی فی آخر الوقت قاض واذا کان کذلک فقد اداها کما وجبت بخلاف غیرها من الصلوات لانها وجبت کاملة فلا تتادی بالناقص قال رض والمراد بالنفی المذکور فی صلوة الجنازة وسجدة التلاوة الکراهة حتی لو صلیها فیه او تلا سجدة فیه فسجدها جاز لانها ادیت ناقصة کما وجبت اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة

مسئله در روز ابر مستحب است تاخیر نماز فجر و ظهر و مغرب و تعجیل نماز عصر و عشا زیرا چه در تاخیر نماز عشا **ف** در چنین روز **ص** تقلیل جماعت می شود بنا بر باران و در تاخیر نماز عصر در روز مذکور احتمال است که نماز عصر واقع شود در وقت مکروه و این احتمال در نماز فجر نیست چه آن وقت دراز است **ف** و باید دانست که **ص** از ابی حنیفه رح مرویست که در روز مذکور تاخیر هر نماز مستحب است بنا بر احتیاط زیرا چه بعد از گذشتن وقت نماز گذاردن جائز است **ف** بطریق قضا **ص** و گذاردن نماز پیش از وقت اصلا جائز نیست والله اعلم

فصل در بیان اوقاتیکه گذاردن نماز دران مکروه است **مسئله** جائز نیست گذاردن نماز در سه وقت **ف** یکی **ص** وقت طلوع آفتاب **ف** دوم **ص** وقت قیام آفتاب که عین نصف روز است **ف** سوم **ص** وقت غروب آفتاب بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است گذاردن نماز درین سه وقت و همچنین نهی فرموده است از گذاردن نماز جنازه دران و باید دانست که در وقت غروب آفتاب نماز جائز نیست مگر نماز عصر همان روز و این جائز است زیرا چه این نماز بصفت نقصان واجب شده است بنا بر آنکه سبب وجوب آن ناقص است پس ادا خواهد شد بصفتیکه واجب شده است بیان آن چنین است که وقت نماز سبب وجوب نماز است بنا بر آنچه مقرر است ولیکن مجموع وقت سبب آن نیست چه اگر مجموع وقت سبب وجوب نماز میشد پس واجب می شد ادای نماز بعد از گذشتن وقت زیرا چه سبب مقدم می شود بر مسبب پس ثابت شد که جزوی از اجزای آن سبب وجوب نماز است ولیکن جزو اول سبب آن نمی تواند شد وگرنه لازم می آمد که ادای نماز در آخر وقت قضا باشد پس در حقیقت سبب وجوب نماز جزو مقارن اداست و در صورت مذکور جزو مقارن ادا ناقص است بجهت آنکه وقت پرستش آفتاب است و هرگاه چنین شد پس واجب میشود دران وقت ادای ناقص لهذا ادای نماز مذکور دران وقت جائز است بجهت آنکه جز این نیست که وقت ادای نماز مذکور ناقص است و هرگاه چنین شد ادای ناقص واجب است بنا بر آنکه سبب آن ناقص است پس ادای ناقص که واجب است یافته میشود در وقت مذکور بخلاف نمازهای دیگر چه دران ادای کامل واجب است پس بادای ناقص ادا نخواهد شد **مسئله** نماز جنازه و سجدهٔ تلاوت در اوقات مذکوره مکروه است پس اگر نماز جنازه گذارد کسی در اوقات مذکوره یا سجدهٔ تلاوت کند دران جائز میشود زیرا چه بصفت نقصان متحقق شد چنانچه بصفت نقصان واجب شده است چه سبب وجوب آن حضور جنازه و تلاوت قرآن است و آن یافته شده است در اوقات مذکوره **ف** در صورتیکه کلام الله ...

ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب لما روى انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا بأس بان يصلى فى هذين الوقتين الفوائت ويسجد
للتلاوة ويصلى على الجنازة لان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به لا لمعنى فى الوقت فلم تظهر فى حق الفرائض وفيما وجب
لعينه كسجدة التلاوة وظهر فى حق المنذور لانه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفى حق ركعتى الطواف وفى الذى شرع فيه ثم افسده لان الوجوب
لغيره وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان ويكره ان يتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتى الفجر لانه عليه السلام لم يزد عليهما مع حرصه
على الصلوة ولا يتنفل بعد الغروب قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة الى ان يفرغ من خطبته لما فيه من الاشتغال عن استماع الخطبة

باب الاذان

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها للنقل المتواتر وصفة الاذان معروفة وهو كما اذن الملك النازل من السماء
ولا ترجيع فيه وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعد ما خفض بهما وقال الشافعى فيه ذلك لحديث ابى محذورة
ان النبى عليه السلام امره بالترجيع ولنا انه لا ترجيع فى المشاهير وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا ويزيد فى اذان الفجر بعد
الفلاح الصلوة خير من النوم مرتين لان بلالا رضـ قال الصلوة خير من النوم حين وجد النبى عليه السلام راقدا

ص مسئله ۳ بعد از گذاردن نماز فجر تا طلوع آفتاب نماز نفل مکروه است وهمچنین بعد از گذاردن نماز عصر تا غروب آفتاب بجهت آنکه
مرویست که پیغمبر صلعم ازان نهی فرموده است ولیکن ف باید دانست ص که قضا کردن نماز وادای نماز جنازه وسجدهٔ تلاوت درین
دو وقت مضائقه نیست زیراچه کراهت نماز ف درین دو وقت ص برای حق نماز فرض است ف یعنی نماز نفل در دو وقت مذکور
نباید کرد ص تا آن وقت چنان گردد که گویا مشغول بنماز فرض شده واثر یعنی ظاهر نخواهد شد در حق قضای نماز فرض و در حق چیزیکه واجب
لعینه است چون سجدهٔ تلاوت واما در حق غیر آن چون نماز نذر ودوگانه طواف ونماز نفل که بعد از شروع دران فاسد کرده باشد آن اصلی
پس ظاهر خواهد شد زیراچه وجوب نماز نذر بنا بر سببی است که از جانب مصلی است وهمچنین دوگانه طواف وقضای نفل مذکور واجب لغیره است
چه وجوب دوگانه طواف برای ختم طواف است ووجوب قضا برای صیانت مؤدی است یعنی تا آنچه ادا نموده بود ضائع وباطل نگردد مسئله ۴
بعد از طلوع صبح صادق گذاردن نماز نفل سوای دو رکعت سنت فجر مکروه است زیراچه پیغمبر صلعم زیاده از دو رکعت مذکور نماز نفل نکرده است
باوجودیکه کمال شوق میداشت در عبادت نماز مسئله ۵ بعد از غروب آفتاب پیش از گذاردن نماز مغرب نماز نفل نباید کرد چه اگر در وقت
مشغول بنفل شود تاخیر نماز مغرب لازم می آید مسئله ۶ وقتیکه امام روز جمعه بالای منبر رود برای خطبه تا آن زمانیکه
فارغ شود ازان نماز نفل نباید کرد زیراچه اگر درین وقت مشغول شود بنماز نفل پس از شنیدن خطبه غافل خواهد شد ف وحالانکه در وقت شنیدن خطبه واجب است
باب سوم در بیان اذان ف یعنی بانگ نماز ص مسئله ۱ اذان سنت است برای نماز پنجگانه ونماز جمعه نه برای نماز دیگر
سوای نمازهای مذکوره زیراچه چنین ثابت است بنقل متواتر وکلمات اذان در ترتیب بیان آنها مشهور ومعروف است ف وحاجت
بیان آن نیست ص یعنی چنانکه اذان داد آن فرشته نازل از آسمان ولیکن ترجیع نیست در اذان نزد علمای مارح وترجیع عبارت است
ازینکه اول چهار بار شهادتین را آواز پست بگوید وبعد ازان چهار بار بلند بگوید واین نزد شافعی رح سنت است بجهت حدیث ابی محذوره رضـ که
نبی صلعم امر کرد او را بترجیع ودلیل علمای مارح آنست که در احادیث مشهوره ترجیع نیست وانچه روایت کرده است ابو محذوره رح آن تعلیم بود لیکن گمان کرد
از ان ابو محذوره ترجیع وباید دانست که در اذان نماز فجر بعد از حی علی الفلاح الصلوة خیر من النوم دو بار بگوید زیراچه بلال رضـ وقتیکه پیغمبر صلعم را که در خواب اند گفت این را دو بار

فقال عليه السلام ما احسن هذا يا بلال اجعله فی اذانك وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة والاقامة مثل الاذان الا انه يزيد فيها بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين هكذا فعل الملك النازل من السماء وهو المشهور ثم هو حجة على الشافعی رح فی قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلوة ويترسل فی الاذان ويحدر فی الاقامة لقوله عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر وهذا بيان الاستحباب ويستقبل بهما القبلة لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة ويحول وجهه للصلوة والفلاح يمنة ويسرة لانه خطاب للقوم فيواجههم وان استدار فی صومعته فحسن ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانهما كما هو السنة بان كانت الصومعة متسعة فاما من غير حاجة فلا والافضل للمؤذن ان يجعل اصبعيه فی اذنيه بذلك امر النبی عليه السلام بلالا رض ولانه ابلغ فی الاعلام وان لم يفعل فحسن لانها ليست بسنة اصلية والتثويب فی الفجر حی على الصلوة حی على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن لانه وقت نوم وغفلة وكره فی سائر الصلوات ومعناه العود الى الاعلام وهو على حسب ما تعارفوه وهذا التثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس وخصوا الفجر به لما ذكرنا والمتأخرون استحسنوه فی الصلوات كلها لظهور التوانی فی الامور الدينية وقال ابو يوسف رح

پس پیغمبر صلعم فرموده بلال رض را که این چه خوب کلمه است این را داخل کن در اذان خود و بدانکه تخصیص این کلمه در اذان فجر بجهت آنست که وقت نماز فجر وقت خواب و غفلت است مسئله ۲ اقامت مثل اذان است مگر این قدر فرق صـ است که در اقامت بعد از حی علی الفلاح قد قامت الصلوة دوبار زیاده است و همچنین کرد فرشته نازل از آسمان و این فعل مشهور آمده است و آن حجت است بر شافعی رح در آنکه گفته است که کلمات اذان فرادی فرادی است سوای قد قامت الصلوة مسئله ۳ مستحب در اذان نماز ترسل است و آن عبارت است از آنکه بعد از هر کلمه وقف نماید تا آخر اذان و در اقامت تحدیر مستحب است و تحدیر ضد ترسل است زیرا چه پیغمبر صلعم بلال رض فرموده که ترسل کن در اذان و تحدیر کن در اقامت مسئله ۴ باید که مؤذن در وقت اذان و اقامت رو بقبله باشد زیرا چه همین منقول است و معهذا اگر رو بقبله نباشد اذان و اقامت جائز است زیرا چه آنچه مقصود از اذان است در این صورت نیز حاصل میشود ولیکن مکروه است بجهت آنکه مخالف سنت است مسئله ۵ باید که مؤذن در حالت گفتن حی علی الصلوة روی خود بگرداند بجانب راست و در حالت گفتن حی علی الفلاح بگرداند روی خود را بجانب چپ زیرا چه مؤذن باین کلمه خطاب میکند گروه مسلمانان را پس باید که رو بسوی آنها نماید و اگر بسبب وسعت صومعه گردانیدن رو بجانب چپ و راست با ثبات هر دو قدم بمکان آن که آن سنت است خارج از استطاعت بود پس دور کردن مؤذن در میان صومعه وقت گفتن حی علیتین مضائقه نیست مسئله ۶ افضل است که مؤذن در حالت گفتن اذان دو انگشت سبابه خود را در سوراخ دو گوش گذارد بجهت آنکه این امر کرده بود پیغمبر صلعم مر بلال رض را ف که مؤذن پیغمبر صلعم بود صـ و بجهت آنکه این عمل موجب بلند شدن آواز است و اگر این عمل نکند مضائقه نیست زیرا چه عمل مذکور سنت اصلی نیست مسئله ۷ تثویب در وقت نماز فجر حسن است و آن عبارت است از آنکه ما بین اذان و اقامت حی علی الصلوة و حی علی الفلاح دو بار گفته شود و در وقت نمازهای دیگر سوای نماز فجر تثویب مکروه است و تخصیص بوقت نماز فجر بجهت آنست که آن وقت خواب و غفلت است و بدانکه این تثویب را علمای کوفه بعد از عهد صحابه رض احداث نموده اند بجهت آنکه در این زمان احوال مردمان متغیر شد ف و سستی آنها در آمدن برای نماز جماعت ظاهر گشت صـ و تخصیص تثویب بنماز فجر قول متقدمین است و اما علمای متاخرین تثویب را در هر نماز مستحسن داشته اند زیرا چه در زمان متاخرین سستی مردمان در امور دین زیاده تر ظاهر گشت و ابو یوسف رح گفته است

لا بأس بأن يقول المؤذن للأمير في الصلوات كلها السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته حي على الصلوة حي على الفلاح الصلوة يرحمك الله واستبعده محمد رح لأن الناس سواسية في أمر الجماعة وأبو يوسف رح خصهم بذلك لزيادة اشتغالهم بأمور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة وعلى هذا القاضي والمفتي ويجلس بين الأذان والإقامة إلا في المغرب وهذا عند أبي حنيفة رح وقالا يجلس في المغرب أيضا جلسة خفيفة لأنه لا بد من الفصل إذ الوصل مكروه ولا يقع الفصل بالسكتة لوجودها بين كلمات الأذان فيفصل بالجلسة كما بين الخطبتين ولأبي حنيفة رح أن التأخير مكروه فيكتفي بأدنى الفصل احترازا عنه والمكان في مسئلتنا مختلف وكذا النغمة فيقع الفصل بالسكتة ولا كذلك الخطبة وقال الشافعي رح يفصل بركعتين اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذكرناه قال يعقوب رح رأيت أبا حنيفة رح يؤذن في المغرب ويقيم ولا يجلس بين الأذان والإقامة وهذا يفيد ما قلناه وأن المستحب كون المؤذن عالما بالسنة لقوله عليه السلام ويؤذن لكم خياركم ويؤذن للفائتة ويقيم لأنه عليه السلام قضى الفجر غداة ليلة التعريس بأذان وإقامة وهو حجة على الشافعي رح في اكتفائه بالإقامة فإن فاتته صلوات أذن للأولى وأقام لما روينا وكان مخيرا في الباقي

كه مضائقه نيست در آنكه مؤذن براى تثويب هر نماز بگويد مر امير را كه السلام عليك ايها الامير ورحمة الله وبركاته حى على الصلوة حى على الفلاح الصلوة يرحمك الله و محمد رح استبعاد نموده است اين را زيرا چه همه مردمان برابر اند در امر جماعت ف پس تخصيص كردن امير در تثويب روا نيست ه و ابو يوسف رح تخصيص كرد امير بحثيت آن فرموده است كه آنها را از زياده اشتغال است بامور مسلمانان پس بايد كه تخصيص آنها را نداكرده شود تا فوت نشود از آنها نماز جماعت و برهمين اختلاف است تخصيص كردن قاضى و مفتى مسئله بايد كه مؤذن بنشيند ميان اذان واقامت مگر در وقت مغرب و اين نزد ابى حنيفه رح است و صاحبين رح گفته اند كه در وقت مغرب نيز بنشيند بجلسه خفيفه نمايد بجهت آنكه فصل ميان اذان واقامت ضرورست زيرا چه وصل ف يعنى بعد از اذان متصل اقامت گفتن ه مكروه است و بسبب سكته فصل معتد به متحقق نميشود زيرا چه سكته يافته مى شود ميان كلمات اذان پس ضرورست كه بجلسه خفيفه فصل نموده شود چنانچه بجلسه خفيفه فصل نموده مى شود ميان دو خطبه و دليل ابى حنيفه رح اينست كه تاخير در نماز مغرب مكروه است پس براى احتراز اين كراهت اكتفا نموده خواهد شد بادنى فصل ف كه عبارت است از سكته ه پس فصل متحقق خواهد شد بسبب سكته ف خصوصا در صورتيكه مكان اذان و مكان اقامت مختلف باشد ه و در مسئله كه كلام در آن است مكان اذان واقامت مختلف است ف چه مكان اذان بعيد تر است و مكان اقامت مسجد است و اگر بعيد نباشد پس اذان در فناى مسجد گفته شود و اقامت در مسجد ه زيرا چه مشروع همين است كه مكان اذان و اقامت مختلف باشد بخلاف خطبه چه در آن مكان خطبه اول و مكان خطبه دوم مختلف نيست و شافعى رح گفته است كه ميان اذان مغرب و اقامت آن بدوگانه نماز فصل بايد كرد چنانچه در اقامت نماز ديگر فصل نموده مى شود ميان اذان واقامت بدوگانه نماز و يعقوب رح گفته است كه ديدم ابا حنيفه رح را كه اذان ميگفت در مغرب و تكبير اقامت ميگفت بلا جلسه مسئله مستحب است كه مؤذن عالم باشد بسنت چه پيغمبر صلعم فرموده است كه بايد كه اذان بگويد براى شما كسيكه بهتر باشد از ميان شما مسئله براى نماز قضا نيز اذان واقامت سنت است چه پيغمبر صلعم باذان واقامت قضا كرده بود نماز فجر صبح ليلة التعريس را و آن حجت است بر شافعى رح در اكتفا كردن او صرف باقامت مسئله اگر فوت شود چند نماز پس هرگاه قضا كرده شود بايد كه اذان واقامت گفته شود براى اول آنكه قضا كرده شود از نمازهاى مذكوره و در باقى نمازها مصلى مختار است

ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء وان شاء اقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار وهم حضور قال رضي الله عنه وعن محمد رحمه الله
انه يقام لما بعدها قالوا يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا وينبغي ان يؤذن ويقيم على طهر فان اذن على غير وضوء جاز لانه ذكر وليس بصلوة فكان
الوضوء فيه استحبابا كما في القراءة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة ويروى انه لا تكره الاقامة ايضا
لانه احد الاذانين ويروى انه يكره الاذان ايضا لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه ويكره ان يؤذن وهو جنب رواية واحدة ووجه الفرق
على احدى الروايتين ان للاذان شبها بالصلوة فيشترط الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما عملا بالشبهين في الجامع الصغير اذا اذن
على غير وضوء واقام لا يعيد والجنب احب الي ان يعيد وان لم يعد اجزاه اما الاول فلخفة الحدث واما الثاني ففي الاعادة بسبب الجنابة روايتان
والاشبه ان يعاد الاذان دون الاقامة لان التكرار الاذان مشروع دون الاقامة وقوله ان لم يعد اجزاه يعني الصلوة لانها
جائزة بدون الاذان والاقامة **قال** وكذلك المرأة تؤذن معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة ولا يؤذن لصلوة قبل
دخول وقتها ويعاد في الوقت لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجهيل وقال ابو يوسف وهو قول الشافعي رحمه الله يجوز للفجر في النصف
الاخير من الليل لتوارث اهل الحرمين والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال رضي الله عنه لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا

اگر خواهد برای هر یک از آنها اذان و اقامت هر دو بگوید تا قضا بر صورت ادا متحقق شود و اگر خواهد اختصار نماید بر اقامت زیرا چه اذان برای
استحضار است و نمازیان حاضر اند **ف** پس اذان گفتن ضروری نیست **ص** قال رضی الله عنه مرویست از محمد رح که سوای نماز اول برای نماز ثانی اگر
اکتفا باید کرد بر اقامت و فقها گفته اند که احتمال است که این قول جمیع علما باشد **مسئله ۲** سزاوار نیست که مؤذن در حالت گفتن اذان
و اقامت باوضو باشد و لیکن اگر بی وضو اذان بگوید جایز است زیرا چه اذان ذکر است و نماز نیست و وضو برای آن مستحب است چنانچه وضو
مستحب است برای خواندن قرآن **مسئله ۳** بی وضو اقامت گفتن مکروه است زیرا چه اگر مؤذن بی وضو اقامت بگوید فصل لازم
می آید میان اقامت و نماز **ف** چه بعد از گفتن اقامت مشغول وضو خواهد شد **ص** و مرویست که بی وضو اقامت گفتن نیز مکروه نیست
زیرا چه اقامت مثل اذان است و مرویست که بی وضو اذان گفتن نیز مکروه است زیرا چه مؤذن هرگاه بی وضو اذان بگوید لازم می آید که
او بخواند مردمان را بسوی نماز و خود مستعد نیست برای آن **مسئله ۴** در حالت جنابت اذان گفتن مکروه است باتفاق روایات
زیرا چه اذان را شباهتی است با نماز پس باید که مؤذن در حالت اذان گفتن پاک باشد از جنابت که حدث غلیظ است نه از حدثیکه موجب
وضو است چه آن خفیف است و محمد رح در جامع صغیر گفته است که اگر مؤذن بی وضو اذان یا اقامت بگوید پس اعادهٔ آن در کار نیست زیرا چه
این حدث شدید نیست و اگر در حالت جنابت بگوید پس واجب نزد من است که اعاده نماید آنرا و معهذا اگر اعاده نه نماید نماز جایز می شود
زیرا چه نماز جایز است بدون اذان و اقامت و لیکن باید دانست که در صورتیکه مؤذن در حالت جنابت اذان و اقامت بگوید پس اعادهٔ
آن دو روایت است یکی آنکه مذکور شد دوم اینکه اعادهٔ اذان باید کرد نه اعادهٔ اقامت و همین ترجیح دارد زیرا چه تکرار اذان مشروع است
نه تکرار اقامت و همچنین اگر زن اذان بگوید پس مستحب است که اعاده کرده شود تا اذان بر وجه سنت متحقق شود **مسئله ۵** اذان برای نماز
پیش از وقت آن نباید گفت و اگر پیش از وقت نماز اذان بگوید باید که بعد از رسیدن وقت نماز اعاده نماید زیرا چه اذان برای اعلام است
و اذان پیش از وقت تجهیل است و ابو یوسف رح گفته است که اذان برای نماز فجر پیش از وقت بعد از نصف شب جایز است زیرا چه
عمل اهل مکه و مدینه براین است و قول شافعی رح موافق قول ابی یوسف رح است و دلیل علمای ما رح این است که پیغمبر صلعم بلال رض فرموده است که اذان فجر مگو تا آنزمان که خوب ظاهر شود برتو

والمسافر يؤذن ويقيم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما فان تركهما جميعا يكره ولو اكتفى بالاقامة جاز لان الاذان لاستحضار الغائبين والرفقة حاضرون والاقامة لاعلام الافتتاح وهم اليه محتاجون فان صلى في بيته في المصر يصلي باذان واقامة ليكون الاداء على هيئة الجماعة وان تركهما جاز لقول ابن مسعود اذان الحي يكفينا

باب شروط الصلوة

التي تتقدمها يجب على المصلي ان يقدم الطهارة من الاحداث والانجاس على ما قدمناه قال الله تعالى وثيابك فطهر وقال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ويستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عورتكم عند كل صلوة وقال عليه السلام لا صلوة لحائض الا بخمار اي لبالغة وعورة الرجل ما تحت السرة الى الركبة لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته ويروى ما دون سرته حتى تجاوز ركبته وبهذا يتبين ان السرة ليست من العورة خلافا لما يقوله الشافعي رح والركبة من العورة خلافا له ايضا وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى وعملا بقوله عليه السلام الركبة من العورة وبدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها لقوله عليه السلام المرأة عورة مستورة واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما قال رض وهذا تنصيص على ان القدم عورة ويروى انها ليست بعورة وهو الاصح فان صلت وربع ساقها مكشوف او ثلثها تعيد الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد رح وان كان اقل من الربع لا تعيد وقال ابو يوسف رح لا تعيد ان كان اقل من النصف لان الشيء انما يوصف بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه اذهما من اسماء المقابلة وفي النصف عنه روايتان فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول في ضده ولهما ان الربع يحكي حكاية الكمال

مسئله ١٦ اذان واقامت سنت است در حق مسافر نيز زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است بدو پسر ابي مليكه رض كه هرگاه مسافر شويد پس اذان واقامت بگوئيد واگر مسافر ترك كند اذان واقامت هر دو را پس اين مكروه است واگر اكتفا نمايد بر اقامت جائز است زيراچه اذان براي استحضار غائبان است ودر سفر رفيقان حاضر مي باشند واقامت تنبيه است بر اينكه امام افتتاح نماز ميكند وباين محتاج اند حاضران نيز مسئله ١٧ اگر شخصي نماز گذارد در خانه خود كه در شهر است پس بايد كه اذان واقامت بگويد تا كه اداي نماز بر صورت جماعت شود واگر هر دو را ترك كند جائز است بجهت قول ابن مسعود رض كه اذان در مسجد محله كفايت ميكند والله اعلم

باب سيوم هم در بيان شرائط نماز مسئله ف يكي از آن نيست ص كه بدن وجامه مصلي از حدث ونجاست پاك باشد زيراچه خدا تعالى در قرآن مجيد باين امر كرده است ف ودوم ص ستر عورت است زيراچه در قرآن مجيد در حديث امر آن آمده است ف وبايد دانست ص كه عورت مرد از زير ناف تا هر دو زانوي وي است زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه عورت مرد از پائين ناف تا هر دو زانوي وي است واز اين حديث معلوم شد كه ناف عورت نيست ونزد شافعي رح ناف عورت است وبايد دانست كه زانو عورت است نزد علماي ما چه پيغمبر صلعم فرموده است كه زانو از عورت است ونزد شافعي رح زانو عورت نيست وعورت زن حره جميع بدن وي است مگر روي وهر دو كف دست زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه زن عورت است كه ستر آن واجب است وليكن ازين حديث استثنا نموده شده است روي وهر دو كف دست او بنا بر ضرورت چه بسوي كشف اين عضوها حاجت است وپوشيدن آن موجب حرج است قال رض كه آنچه مذكور شد نص است براينكه هر دو قدم زن عورت است ومرويست از ابي حنيفه رح كه آن عورت نيست وهمين اصح است ف چه بسوي كشف آن نيز حاجت است ص پس اگر نماز گذارد زن در حالتيكه ثلث ساق او يا ربع آن مكشوف باشد نماز او جائز نيست ولازم است بر وي كه اعاده آن نمايد واگر كمتر از ربع ساق او برهنه باشد اعاده آن نكند واين نزد طرفين رح است وابو يوسف رح گفته است كه اگر كمتر از نصف ساق او برهنه باشد اعاده نماز در كار نيست زيراچه در صورت اكثر ساق آن برهنه نشده است چه شي موصوف نمي شود باينكه اكثر است مگر وقتيكه آنچه مقابل است كمتر باشد از آن واگر نصف ساق او برهنه شد پس منقول از ابي يوسف رح دو روايت است وطرفين رح ميگويند كه ربع قائم مقام كل شمرده ميشود واگر كدام

كما في مسح الرأس والحلق في الاحرام ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته وان لم ير الا احد جوانبه الاربعة والشعر والبطن والفخذ كذلك يعني على هذا الاختلاف لان كل واحد عضو على حدة والمراد به النازل من الرأس هو الصحيح وانما وضع غسله في الجنابة لمكان الحرج والعورة الغليظة على هذا الاختلاف والذكر يعتبر بانفراده وكذا الانثيان وهذا هو الصحيح دون الضم وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة وبطنها وظهرها عورة وما سوى ذلك من بدنها ليس بعورة لقول عمر رض الق عنك الخمار يا دفار اتتشبهين بالحرائر ولانها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال دفعا للحرج **قال** ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة صلى معها ولم يعد وهذا على وجهين ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلي فيه ولو صلى عريانا لا يجزيه لان ربع الشيء يقوم مقام كله وان كان الطاهر اقل من الربع فكذلك عند محمد رح وهو احد قولي الشافعي رح لان في الصلوة فيه ترك فرض واحد وفي الصلوة عريانا ترك الفروض وعند ابي حنيفة وابي يوسف رح يتخير بين ان يصلي عريانا وبين ان يصلي فيه وهو الافضل لان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار ويستويان في حق المقدار فيستويان في حكم الصلوة وترك الشيء الى خلف لا يكون تركا

چنانچه در مسح و حلق سر در احرام و همچنین اگر شخصے ببیند روی کسی را و بگوید که روی فلان را دیده ام اگرچه ندیده باشد آن شخص مگر یکی جانب از جانب روی آنکس و در موی سر زن حره و شکم و ران او نیز اختلاف است مانند اختلاف در ساق او که مذکور شد زیرا چه هر واحد از موی و شکم و ران عضو علیحده است و باید دانست که مراد از موی سر آن موی است که از سر فروهشته باشد و همین صحیح است و عدم وجوب شستن آن در غسل جنابت باعتبار حرج است نه باعتبار آنکه از بدن زن نیست و همچنین اختلاف است در عورت غلیظه و لیکن باید دانست که قضیب عضو علیحده است و خصیتین عضو علیحده است و همین صحیح است **مسئله ۲** هر عضو مرد که عورت است آن عضو کنیز نیز عورت است و سوای آن شکم و پشت او نیز عورت است و باقی بدن او عورت نیست و این ثابت است بقول عمر رض که فرمود بکنیزکی که نام او دفار بود که مقنعه معجر را از روی خود آیا میخواهی که مانند زنان حره شوی دیگر آن است که کنیز پارچه خدمت پوشیده برای خدمت خواجه خود بیرون خانه میگردد و همین عادت است پس حال او مانند حال محارم اعتبار نموده شد در حق جمیع مردان برای رفع حرج **مسئله ۳** اگر کسی نیابد چیزی که بآن ازاله نجاست نماید **ف** چون آب وغیره **ص** پس جائز است و یا که بآن نجاست نماز گذارد و باز اعاده آن برو لازم در کار نیست و باید دانست که درین مسئله تفصیل است یعنی اگر ربع جامه او یا زیاده از آن پاک است پس لازم است که آن جامه را پوشیده نماز گذارد • اگر درین صورت برهنه نماز گذارد جائز نیست زیرا چه ربع از شئ قائم مقام کل آن می شود و اگر کمتر از ربع جامه پاک باشد پس درین صورت نیز همان حکم است نزد محمد رح و یک قول شافعی رح نیز مطابق است زیرا چه اگر نماز گذارد با جامه مذکور یک فرض ترک میشود **ف** که آن طهارت جامه است **ص** و اگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک میشود **ف** چون ستر عورت و قیام و رکوع و سجود چه او برهنه نشسته نماز خواهد کرد و در رکوع و سجود بایما ادا خواهد کرد **ص** و شیخین رح میگویند که درصورت مذکوره شخص مذکور مختار است اگر خواهد نماز برهنه گذارد و اگر خواهد جامه مذکوره پوشیده نماز گذارد زیرا چه برهنگی و نجاست هر دو مانع جواز نماز است در حالت اختیار و هر دو برابر است در مقدار پس در حکم نماز نیز برابر خواهد شد و آنچه محمد رح گفته است که اگر برهنه نماز گذارد چند فرض ترک خواهد شد چون ستر عورت وغیره درین جواب آن است که سوای ستر عورت چون رکوع وغیره اگرچه متروک میشود و لیکن خلف آن که ایما است باقی میشود و ترک شئ بایطور که خلیفه آن قائم مقام شود گویا ترک آن نیست

والافضلیۃ لعدم اختصاص الستر بالصلوٰۃ واختصاص الطہارۃ بھا ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یومی بالرکوع والسجود هکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ علیہ السلام فان صلی قائما اجزاہ لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام اداء ہذہ الارکان فیمیل الی ایہما شاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس ولانہ لاخلف لہ والایماء خلف عن الارکان قال وینوی الصلوٰۃ التی یدخل فیہا بنیۃ لایفصل بینہا وبین التحریمۃ بعمل والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام وہو متردد بین العادۃ والعبادۃ ولایقع التمیز الا بالنیۃ والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد مایقطعہ وہو عمل لایلیق بالصلوٰۃ ولامعتبر بالمتأخرۃ منہا عنہ لان مامضی لایقع عبادۃ لعدم النیۃ وفی الصوم جوزت للضرورۃ والنیۃ ہی الارادۃ والشرط ان یعلم بقلبہ ای صلوٰۃ یصلی اما الذکر باللسان فلامعتبر بہ ویحسن ذلک لاجتماع عزیمتہ ثم ان کانت الصلوٰۃ نفلا یکفیہ مطلق النیۃ وکذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح وان کانت فرضا فلابد من تعیین فرض کالظہر مثلا لاختلاف الفروض

ولیکن جامۂ مذکور را پوشیده نماز کردن افضل ست بجہت آنکہ ستر عورت مخصوص بنماز نیست بلکہ ستر عورت ہمیشہ فرض است **ف** چہ در حالت نماز وچہ در غیر آن **ص** بخلاف طہارت چہ آن مخصوص بنماز ست **مسئلہ ۴** ہر کہ نیابد جامہ را **ف** کہ بآن ستر عورت نماید **ص** پس **ف** جائز ست ویرا کہ **ص** برہنہ نماز گذارد ولیکن باید کہ نشستہ نماز کند ونماز او جائز ست زیراچہ در صورت نشستن ستر عورت غلیظہ حاصل میشود ودر صورت استادن ادای این ارکان یعنی رکوع وسجود حاصل میشود پس او مختار ست بہر حالت کہ رغبت او باشد اختیار کند آنرا ولیکن اول افضل ست بدو وجہ **ف** یکی اینکہ **ص** ستر عورت واجب ست بجہت حق نماز وہم بجہت حق انسان **ف** دوم اینکہ **ص** اگر برہنہ استادہ نماز کند ستر عورت فوت میشود وچیزی خلف قائم مقام آن نیست واگر نشستہ نماز کند در رکوع وسجود بایما ادا نماید پس این ایما خلف وقائم مقام رکوع وسجود ست **مسئلہ ۵** **ف** سوم **ص** از شرائط نماز نیت نماز است وباید کہ معتبر آن نیت ست کہ میان آن وتکبیر تحریمہ فاصل نباشد عملیکہ منافی نماز است ووجہ فرضیت نیت در نماز **ف** یکی اینست **ص** کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است جز این نیست کہ اعتبار ہر عمل بنیت است **ف** ودوم اینست **ص** کہ ابتدای نماز قیام ست وقیام بطریق عبادت ہم میشود وہم بطریق عادت وتمیز میان این ہر دو نمیشود مگر بنیت وباید دانست کہ اگر اول تکبیر تحریمہ بگوید وبعد ازان نیت نماز کند پس این نیت معتبر نیست زیراچہ آن مقدار نماز کہ مقدم از نیت یافتہ میشود عبادت نمی شود **سوال** پس باید کہ نیت روزہ بعد از طلوع صبح صادق معتبر نباشد وحال آنکہ نیت روزہ تا بقریب نصف النہار معتبر ست **جواب** نیت روزہ بعد از طلوع صبح صادق معتبر ست بنابر ضرورت چہ انسان در شب میخوابد وبیدار نمی شود مگر بعد از دمیدن صبح صادق واین اکثر اتفاق میشود **مسئلہ ۶** نیت عبارت است از ارادہ پس شرط اینست کہ بداند کہ کدام نماز خواہد گزارد **ف** یعنی نماز ظہر یا نماز عصر مثلا **ص** واما ذکر آن بزبان در کار نیست ولیکن اگر بزبان نیز ذکر آن نماید حسن ست زیراچہ زبان موافق می شود ارادہ او را وبعد ازان باید دانست کہ برای نماز نفل نیت مطلق نماز کفایت میکند وہمچنین برای نماز سنت بنابر روایت صحیح واما برای نماز فرض پس نیت مطلق نماز کفایت نمیکند بلکہ ضرور ست کہ تعیین فرض نماید چون فرض ظہر مثلا زیراچہ نماز فرض بسیار ست **ف** لہذا **ص** در نیت تعیین آن ضرور ست

وان کان مقتدیا بغیره ینوی الصلوٰة ومتابعته لانه یلزمه فساد الصلوٰة من جهته فلا بد من التزامه **قال** ویستقبل القبلة لقوله تعالی فولوا وجوهکم شطره ثم من کان بمکة ففرضه اصابة عینها ومن کان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحیح لان التکلیف بحسب الوسع ومن کان خائفا یصلی الی ای جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت علیه القبلة ولیس بحضرته من یسأله عنها اجتهد وصلی لان الصحابة رضی تحروا وصلوا ولم ینکر علیهم رسول الله علیه السلام ولان العمل بالدلیل الظاهر واجب عند انعدام دلیل فوقه والاستخبار فوق التحری فان علم انه اخطأ بعد ما صلی لا یعیدها وقال الشافعی رح یعیدها اذا استدبر لتیقنه بالخطاء ونحن نقول لیس فی وسعه الا التوجه الی جهة التحری والتکلیف مقید بالوسع وان علم ذلک فی الصلوٰة استدار الی القبلة لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا کهیئتهم فی الصلوٰة

مسئله ۷ اگر مصلی مقتدی باشد پس ضرورست وی را که نیت اقتدا و متابعت امام نیز نماید زیرا چه فساد نماز مقتدی لازم می آید بسبب فساد نماز امام پس ضرورست که مقتدی التزام آن نماید **مسئله ۸** ف چهارم **ص** از شرائط نماز استقبال قبله است **ف** یعنی رو بسوی قبله آوردن **ص** زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بگردانید روی خود را بسوی کعبه و بعد ازان باید دانست که بر اهل مکه فرض است که توجه روی آنها **ف** به مقابل جزوی از اجزای **ص** خانه کعبه باشد و بر غیر اهل مکه **ف** این فرض نیست **ص** بلکه فرض بر آنها اینست که روی آنها بسوی جهت خانه کعبه باشد و همین صحیح است زیرا چه تکلیف شرعی بقدر وسع وطاقت است **ف** و در وسع وطاقت غیر اهل مکه نیست که در نماز روی خود را بمقابل جزوی از اجزای خانه کعبه نمایند **ص** **مسئله ۹** هر که بسبب خوف روی بسوی قبله نتواند کرد پس جائز است وی را که متوجه شود در نماز بهر جانب که تواند چه او معذورست پس حال او مانند حال کسی است که جانب قبله بروی مشتبه گردد **مسئله ۱۰** شخصی که جانب قبله بروی مشتبه گردد و نیابد کسی را که بپرسد از وی قبله را پس باید که او تحری واجتهاد نماید **ف** یعنی خود فکر کند و بهر جانب که ظن او غالب شود که آن جانب قبله است پس بهمان جانب نماز گذارد **ص** بجهت آنکه صحابه رضی چنین کرده اند و رسول خدا صلعم بران مطلع شد و انکار نکرد و بجهت آنکه عمل کردن بر دلیل ظاهر **ف** که دلیل ظنی است **ص** واجب است وقتیکه یافته نشود دلیل **ف** قطعی که فوق ازان است **ص** و استخبار فوق تحری است پس اگر بعد از گذاردن نماز بجانب تحری ظاهر شود بر شخص مذکور که او خطا کرده بود **ف** و بیقین معلوم شد که قبله بجانب دیگر است **ص** پس اعاده نماز مذکور برو واجب نیست و شافعی رح گفته است که اعاده نماز مذکور برو واجب است در صورتیکه معلوم شود که پشت بقبله نماز کرده است زیرا چه خطا درین صورت یقینا ظاهر گشت وعلمای ما میگویند که در وسع وطاقت او نیست مگر متوجه شدن بسوی جهت تحری وتکلیف شرعی نیست مگر بچیزیکه در وسع وطاقت او ست و اگر مطلع شود بران در اثنای نماز پس بگردد بسوی قبله زیرا چه پیشتر در ابتدای اسلام قبله نماز بیت المقدس بود و بسوی آن نماز میکردند و بعد ازان حکم شد که قبله خانه کعبه است و نماز بسوی آن باید کرد و خبر این معنی باهل مسجد قبا رسید در حالیکه آنها در نماز بودند و آنها بمجرد شنیدن این خبر در عین نماز رو گردانیدند بسوی خانه کعبه و چون خبر پیغمبر صلعم رسید **ف** که اهل مسجد در عین نماز رو گردانیدند بسوی خانه کعبه

واستحسنه النبي عليه السلام وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله ومن ام قوما في ليلة مظلمة فتحرى القبلة وصلى الى المشرق وتحرى من خلفه فصلى كل واحد منهم الى جهة وكلهم خلفه ولا يعلمون ما صنع الامام اجزاهم لوجود التوجه الى جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة كما في جوف الكعبة ومن علم منهم بحال امامه تفسد صلوته لانه اعتقد امامه على الخطاء وكذا لو كان متقدما عليه لانه ترك فرض المقام

باب صفة الصلوة

فرائض الصلوة ستة التحريمة لقوله تعالى وربك فكبر والمراد به تكبيرة الافتتاح والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين والقراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والركوع والسجود لقوله تعالى واركعوا واسجدوا والقعدة في اخر الصلوة مقدار التشهد لقوله عليه السلام لابن مسعود رض حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك علق التمام بالفعل قرأ او لم يقرأ قال وما سوى ذلك فهو سنة اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة وضم السورة معها ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال والقعدة الاولى وقراءة التشهد في الاخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما يخافت فيه ولهذا يجب عليه سجدتا السهو بتركها هذا هو الصحيح وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة

ص پيغمبر صلعم اين عمل را استحسن پسند فرمود پس همين حكم است درصورتيكه راى صاحب تحرى متبدل گردد بجانب ديگر از جانب اول زيراچه عمل كردن بر اجتهاد واجب است مسئله ١١ اگر گروهى در شب تاريك با جماعت نماز كردند باينطوركه امام آنها تحرى نمود و رو بمشرق كرد و هر كس از انها تحرى كرد و رو بجانب تحرى خود نمود و هيچ كس نميداند كه روى امام كدام جانب است ليكن مقتديان مقدم از امام نيستند بلكه امام مقدم است از آنها پس درينصورت نماز آنها جائز است زيراچه هر كس از انها متوجه است بسوى قبله خود كه جهت تحرى وى است و اما مخالفت ميان مقتدى و امام باينطوركه روى امام بيك جانب است و روى مقتدى بجانب ديگر مانع جواز نماز نيست درينصورت چنانچه اين مخالفت مانع جواز نماز نيست درصورتيكه نماز جماعت گذارند گروهى درجوف خانه كعبه و درصورت مذكوره هر كه از مقتديان مطلع شود بر حال امام كه روى بجانب قبله نيست بلكه بجانب ديگر است پس نماز او فاسد ميگردد زيراچه در اعتقاد او امام بر خطا است و چنين فاسد شد نماز كسيكه مقدم شد از امام زيراچه فرض است بر مقتدى كه پس ايستاده شود در مقاميكه مقدم از امام نباشد ف اين حكم كسى ميشود از كسيكه مقدم شد از امام والله اعلم

باب ف چهارم ص در بيان صفت نماز مسئله ا فرض در نماز شش چيز است ف يكى تكبير ص تحريمه ف دوم ص ايستادن ف سوم ص خواندن قرآن ف چهارم ص ركوع ف پنجم ص سجده زيراچه خدا تعالى در قرآن مجيد باين چيزها امر كرده است ف ششم ص قعده اخيره يعنى نشستن در آخر نماز بقدر خواندن تشهد زيراچه پيغمبر صلعم عبد الله بن مسعود رض را تشهد تعليم كرد و فرمود كه هرگاه بخوانى اين را يا چنين كنى يعنى نشينى بقدر خواندن تشهد نماز تو تمام ميشود پس ازين حديث معلوم شد كه نشستن بقدر تشهد فرض است ف و بدانكه همين شش چيز در نماز فرض است ص و آنچه سواى انهان است پس بعضى ازان واجب است چون خواندن سوره فاتحه و خواندن سوره ديگر بعد از سوره فاتحه و ترتيب ميان افعاليكه تكرار آن در نماز مشروع است و قعده اولى و خواندن تشهد در قعده اخيره و خواندن ف دعاى ص قنوت ف در نماز ص وتر و تكبيرات ف زائده در نماز ص عيدين و قرآن بجهر خواندن در نمازهائيكه قرآن بجهر در آن خوانده ميشود و قرآن باخفا خواندن در نمازهائيكه قرآن باخفا خوانده ميشود و از آنجهت بر ترك اين چيزها سجده سهو واجب ميشود و همين صحيح است و در كتاب اين چيزها را سنت شمرده است سبب آن اينست كه وجوب اين چيزها بسنت ثابت شده است ف و بعضى ازان سنت است چنانچه بيان آنها خواهد آمد انشاء الله تعالى

واذا شرع في الصلوة كبّر لما تلونا وقال عليه السلام تحريمها التكبير وهو شرط عندنا خلافا للشافعي رح حتى ان من يحرم للفرض كان له ان يؤدي بها التطوع
وهو يقول انه يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان وهذا آية الركنية ولنا انه عطف الصلوة عليه في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ومقتضاه المغايرة
ولهذا لا يتكرر كتكرار الاركان ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام ويرفع يديه مع التكبير وهو سنة لان النبي عليه السلام واظب عليه وهذا اللفظ يشير
الى اشتراط المقارنة وهو المروي عن ابي يوسف والمحكي عن الطحاوي والاصح انه يرفع يديه اولا ثم يكبر لان فعله نفي الكبرياء عن غير الله تعالى
والنفي مقدم ويرفع يديه حتى يحاذي بابهاميه شحمة اذنيه وعند الشافعي رح يرفع الى منكبيه وعلى هذا تكبيرة القنوت والاعياد والجنازة
له حديث ابي حميد الساعدي رض قال كان النبي عليه السلام اذا كبر رفع يديه الى منكبيه ولنا رواية وائل بن حجر والبراء وانس رض ان النبي
عليه السلام كان اذا كبر رفع يديه حذاء اذنيه ولان رفع اليد لاعلام الاصم وهو بما قلناه وما رواه يحمل على حالة العذر والمرأة ترفع يديها
حذاء منكبيها وهو الصحيح لانه استر لها فان قال بدل التكبير الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او غيره من اسماء الله تعالى
اجزاه عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ان كان يحسن التكبير لم يجزه الا قوله الله اكبر او الله الاكبر او الله الكبير وقال الشافعي
لا يجزيه الا بالاولين وقال مالك رح لا يجزيه الا بالاول لانه هو المنقول والاصل فيه التوقيف والشافعي يقول ادخال الالف واللام ابلغ في الثناء
فقام مقامه وابو يوسف رح يقول ان افعل وفعيلا في صفات الله تعالى سواء بخلاف ما اذا كان لا يحسن لانه لا يقدر الا على المعنى

ص مسئله ۲ هرگاه شروع کند مصلی در نماز تکبیر بگوید و مع تکبیر هر دو دست را بر دارد اما تکبیر پس آن فرض است چنانچه سابق بیان
آن نموده شد و اما دست برداشتن پس آن سنت است زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است قال ض آنچه مذکور شد که مع تکبیر هر دو
دست را بر دارد پس آن مرویست از ابی یوسف رح و طحاوی رح واما اصح اینست که اول هر دو دست را بر دارد و بعد از آن تکبیر بگوید
زیرا چه برداشتن هر دو دست دلالت میکند بر نفی کبریا از غیر خدا تعالی ف و لفظ تکبیر دلالت میکند بر ثبوت آن مر خدا تعالی را
مانند کلمهٔ شهادت ص و ذکر نفی مذکور مقدم باید بر ثبوت مذکور باید دانست که هر دو دست را باید برداشت تا آن مقدار که هر دو انگشت
محاذی هر دو نرمهٔ گوش شود و شافعی رح گفته است که بردارد هر دو دست را تا بمحاذی هر دو کتف و همچنین اختلاف است در برداشتن
هر دو دست در تکبیر قنوت و در تکبیرات عیدین و تکبیرات نماز جنازه و دلیل شافعی رح اینست که ابو حمید الساعدی رح روایت کرده است
که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست را بمحاذی هر دو منکب مبارک خود و دلیل علمای ما رح اینست که وائل بن حجر و براء بن
عازب و انس رض روایت کرده اند که پیغمبر صلعم وقتیکه تکبیر میگفت بر میداشت هر دو دست مبارک را تا بمحاذی دو نرمهٔ گوش خود برای
اینکه برداشتن هر دو دست برای اعلام اصم است و آن نمی شود مگر به برداشتن هر دو دست تا هر دو نرمهٔ گوش و حدیثیکه روایت کرده است
آنرا شافعی رح محمول است بر حالت عذر مسئله ۳ زن را باید که در وقت تکبیر هر دو دست را بر دارد تا بمحاذی هر دو منکب خود
و همین صحیح است چه آن موجب ستر است در حق او مسئله ۴ اگر کسی بجای الله اکبر الله اجل یا الله اعظم یا الرحمن اکبر یا لا اله الا الله
بگوید یا سوای آن اسمای خدا تعالی پس این جائز است نزد ابی حنیفه رح و محمد و ابو یوسف رح گفته است که اگر آنکس لفظ الله اکبر را میداند
پس جائز نیست دیگر مگر آنکه بگوید الله اکبر یا الله الاکبر یا الله کبیر یا الله الکبیر و شافعی رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر یا الله الاکبر
و امام مالک رح گفته است که جائز نیست مگر الله اکبر زیرا چه همین منقول است و شافعی رح میگوید که لفظ الله الاکبر دلالت میکند بر ثنای خدا تعالی
بر وجه مبالغه پس آن قائم مقام لفظ الله اکبر خواهد شد و ابو یوسف رح میگوید که لفظ الله اکبر و الله الکبیر هر دو بمعنی برابر است پس جائز نیست در حق کسیکه میداند
این الفاظ را مگر همین الفاظ بخلاف کسیکه نمیداند آنرا چه وی را جائز است که بگوید لفظ دیگر را که دلالت میکند بر بزرگی خدا تعالی چون لفظ الله اجل وغیره که مذکور شد

ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة وهو حاصل فان افتتح الصلوة بالفارسية او قرأ فيها بالفارسية او ذبح وسمى بالفارسية وهو يحسن العربية اجزاه عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجزيه الا في الذبيحة وان لم يحسن العربية اجزاه اما الكلام في الافتتاح فمحمد مع ابي حنيفة رح في العربية ومع ابي يوسف في الفارسية لان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها واما الكلام في القرأة فوجه قولهما ان القرآن اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص الا ان عند العجز يكتفى بالمعنى كالايماء بخلاف التسمية لان الذكر يحصل بكل لسان ولابي حنيفة رح قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين ولم يكن فيها بهذه اللغة ولهذا يجوز عند العجز الا انه يصير مسيئا لمخالفته السنة المتوارثة ويجوز باي لسان كان سوى الفارسية هو الصحيح لما تلونا والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات والخلاف في الاعتداد

و دلیل طرفین رح اینست که لفظ تکبیر در لغت بمعنی تعظیم است و این معنی حاصل است از الفاظیکه مذکور شد ف مسئله ۵ اگر بگوید کسی لفظ الله فقط و سوای آن اکبر یا اجل یا غیر آن ضم نکند پس محمد رح میگوید که درینصورت افتتاح نماز یعنی شروع در نماز متحقق نمیشود زیرا چه کمال تعظیم حاصل میشود بسبب ذکر کردن اسم خدا تعالی با صفت او و فقط بذکر اسم الله تنها تعظیم حاصل نمیشود و امام ابو حنیفه رح میگوید که در صورت مذکوره افتتاح نماز متحقق میشود ص مسئله ۶ اگر افتتاح نماز کند کسی بزبان فارسی ف بایطور که بگوید خدای بزرگ است ص یا قرآن بخواند در نماز بزبان فارسی یا ذبح کند و بسم الله بزبان فارسی بگوید پس این جائز است نزد ابی حنیفه رح اگرچه آنکس عربی هم میداند و صاحبین رح میگویند که آن جائز نیست در هیچ یکی از صورتهای مذکوره مگر در صورت ذبح و اگر آنکس عربی نداند پس آن جائز است در جمیع صورتهای مذکوره نزد صاحبین رح نیز و دلیل صاحبین رح اینست که قرآن اسم نظم عربی است چنانچه دلالت میکند بران نص قرآن پس قراة بفارسی جائز نخواهد بود مگر در حق کسیکه قادر نباشد بزبان عربی پس در حق او اکتفا نموده میشود بمعنی قرآن ف لهذا جائز است و اگر بزبان فارسی قرآن بخواند ص چنانچه هر که قادر نباشد برادای رکوع و سجود و اکتفا می نماید بایما بخلاف خواندن چه آن ذکر است و ذکر خدا بهر زبان حاصل میشود و دلیل ابی حنیفه رح اینست که قرآن اسم معنی است نه اسم نظم عبارت زیرا چه الله تعالی در شان قرآن میگوید که آن مذکور است در زبر پیشینیان ف که عبارت است از توریت و انجیل و غیره ص و معلوم شد که در توریت و انجیل قرآن بزبان عربی مذکور نیست ف و معنی و مضمون قرآن دران مذکور است پس معلوم شد که قرآن اسم معنی است نه اسم نظم عبارت ص پس قرآن عبارت است از معنی و مضمون و تعبیر آن بزبان فارسی ممکن است و درینصورت قرآن یافته میشود لهذا خواندن قرآن بزبان فارسی جائز است مر کسی را که بر خواندن قرآن بزبان عربی قادر نیست و لیکن باید دانست که اگر کسی بزبان فارسی قرآن بخواند گنهگار می شود نزد ابی حنیفه رح چه آن مخالف سنت متواتر است مسئله ۷ باید دانست که چنانچه جائز است نزد ابی حنیفه رح خواندن قرآن بزبان فارسی همچنین جائز است خواندن بهر زبان سوای زبان فارسی نیز و این صحیح است بنابر دلیلیکه مذکور شد چه معنی مختلف نمیشود بسبب اختلاف زبان و باید دانست که خلاف ف میان ص ابی حنیفه رح ف و میان ص صاحبین رح نیست که قراة قرآن بزبان فارسی معتبر است یا نه

ولا خلاف في انه لا فساد ويروى رجوعه في اصل المسألة الى قولهما وعليه الاعتماد والخطبة والتشهد على هذا الاختلاف وفي الاذان يعتبر التعارف وان افتتح الصلوة باللهم اغفر لي لا يجوز لانه مشوب بحاجته فلم يكن تعظيما خالصا وان افتتح بقوله اللهم فقد قيل يجزيه لان معناه يا الله وقد قيل لا يجزيه لان معناه يا الله آمنا بخير فكان سؤالا قال ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى تحت السرة لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك رح في الارسال وعلى الشافعي رح في الوضع على الصدر ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم وهو المقصود ثم الاعتماد سنة القيام عند ابي حنيفة وابي يوسف رح حتى لا يرسل حالة الثناء والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه وما لا فلا هو الصحيح فيعتمد في حالة القنوت وصلوة الجنازة ويرسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره وعن ابي يوسف انه يضم اليه قوله اني وجهت وجهي الى آخره لرواية علي رض ان النبي عليه السلام كان يقول ذلك ولهما رواية انس رض ان النبي عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره ولم يزد على هذا

الا در فساد نماز اختلاف نیست بلکه نزد صاحبین رح نیز نماز فاسد نمیشود ف چه اگر مع خواندن قرآن بزبان فارسی قرآن عربی نیز بخواند نماز درست میشود ص وباید دانست که مرویست که امام ابوحنیفه رح از قول خود رجوع کرده است بسوی قول صاحبین رح فالحال برین اعتماد است باید دانست که در خواندن خطبه وتشهد بفارسی نیز اختلاف است ودر اذان تعارف وعادت معتبر است مسئله ۸ اگر شروع کند کسی نماز را بطوریکه بجای الله اکبر اللهم اغفر لی بگوید پس این جائز نیست زیراچه کلمه اللهم اغفر لی دلالت میکند بر حاجت متکلم ودلالت آن بر تعظیم خدا خالص نیست واگر بگوید اللهم فقط پس درین صورت اختلاف است بعضی گفته اند که این جائز است زیراچه معنی آن یا الله است وبعضی گفته اند که جائز نیست زیراچه معنی آن یا الله آمنا بخیر است یعنی قصد خیر کن با من واین سوال است ف پس جائز نخواهد شد مانند اللهم اغفر لی ص مسئله ۹ مصلی را باید که بعد از تکبیر تحریمه دست راست را بر دست چپ بنهد زیر ناف زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که از جمله سنت نیست که بنهد دست راست را بر دست چپ زیر ناف ودر مذهب امام مالک رح دست گذاشته نماز میکنند ودر مذهب امام شافعی رح دست راست را می نهند بر دست چپ بالای سینه وهمین حدیث حجت است بر آنها وبرای اینکه نهادن دستها زیر ناف نزدیکتر است بسوی تعظیم وباید دانست که دست بر دست نهادن سنت است نزد شیخین رح در هر قیامیکه دران ذکر مسنون است ودر هر قیامیکه دران ذکر مسنون نیست پس دست بر دست نهادن دران سنت نیست وهمین صحیح است پس دست بر دست نهاده خواهد شد در حالت خواندن ف ثنا ص ودعای قنوت ونماز جنازه ودست بر دست نهاده نخواهد شد در حالت قومه ودرمیان تکبیرات عیدین ف زیراچه دران ذکر مسنون نیست ص وبعد از نهادن دست راست بر دست چپ زیر ناف بگوید سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا اله غیرک واین را ثنا میگویند مرویست که ابی یوسف رح میگوید که مصلی بعد از سبحانک اللهم بخواند انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین لا شریک له وبذلک امرت وانا من المسلمین بجهت آنکه از علی رض مرویست که پیغمبر صلعم میخواند آنرا ودلیل طرفین آنست که انس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم وقتیکه شروع میکرد در نماز تکبیر میگفت ومیخواند سبحانک اللهم وبحمدک الی آخره وبرین زیاده نمیکرد

وما رواه محمول على التهجد وقوله وجل ثناؤك لم ينقل في المشاهير فلا ياتي به في الفرائض والاولى ان لا ياتي بالتوجه قبل التكبير ليتصل النية به هو الصحيح ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم لقوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم معناه اذا اردت قرأة القرآن والاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القرآن ويقرب منه اعوذ بالله ثم التعوذ تبع للقرأة دون الثناء عند ابي حنيفة ومحمد رح لما تلونا حتى ياتي به المسبوق دون المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيد خلافا لابي يوسف رح ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم هكذا نقل في المشاهير ويسر بهما لقول ابن مسعود رض اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين قال الشافعي رح يجهر بالتسمية عند الجهر بالقرأة لما روي ان النبي عليه السلام جهر في صلوته بالتسمية قلنا هو محمول على التعليم لان انسا رض اخبر انه عليه السلام كان لا يجهر بها ثم عن ابي حنيفة رح انه لا يأتي بها في اول كل ركعة كالتعوذ وعنه انه يأتي بها احتياطا وهو قولهما ولا يأتي بها بين السورة والفاتحة الا عند محمد رح فانه يأتي بها في صلوة المخافتة ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة او ثلث ايات من اي سورة شاء

وحديثیکه روایت کرده است آن را ابو یوسف رح محمول است بر نماز تهجد و جل ثناءک در احادیث مشهوره مذکور نیست پس در نمازهای فرض آوردن آن ضرور نیست قال رض اولی اینست که آیه انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض را پیشتر از تکبیر تحریمه بخواند تا نیت نماز با آن متصل شود و همین صحیح است و بعد از خواندن سبحانک اللهم وبحمدک الی آخره استعاذه نماید بخدا یتعالی از شیطان الرجیم زیرا چه خدا یتعالی در قرآن مجید فرموده است که هرگاه قرآن بخوانید ف یعنی اراده آن نمائید ص پس استعاذه نمائید بخدا یتعالی از شیطان الرجیم ف یعنی اعوذ بالله من شیطان الرجیم یا استعیذ بالله من الشیطان الرجیم بخوانید ص و بعد از ان بسم الله الرحمن الرحیم بخواند زیرا چه چنین آمده است بروایات مشهوره و بعد ازان باید دانست که اعوذ بالله من الشیطان الرجیم خواندن تابع قراة است نه تابع ثنا نزد طرفین رح بنا بر اینکه مذکور شد و هرگاه چنین شد پس مسبوق اعوذ خواهد خواند ف لیکه آخر قراة میخواند ص و مقتدی نخواهد خواند آنرا و خواندن تعوذ مؤخر است از تکبیرات عید مسئله ١٠ باید که استعاذه و بسم الله را باخفا بخواند زیرا چه عبد الله ابن مسعود رض گفته است که چهار چیز است که اخفا میخواند آن را امام ف یکی ص استعاذه ف دوم ص بسم الله ف سوم ص آمین ف چهارم ص تشهد و شافعی رح گفته است که بسم الله را بجهر بخواند در نمازیکه قراة قرآن دران بجهر سنت است بحجت آنکه مرویست از پیغمبر صلعم که بسم الله بجهر خوانده است در نماز و علمای ما میگویند که این محمول است بر تعلیم ف یعنی رسول خدا صلعم بسم الله را برای تعلیم غیر بجهر خوانده است ص زیرا چه انس رض گفته است که پیغمبر صلعم بجهر نمیخواند بسم الله را و بعد ازان باید دانست که ابو حنیفه رح گفته است که در اول هر رکعت بسم الله نخواند چنانچه اعوذ بالله من الشیطان الرجیم نمی خواند و نیز مرویست از ابی حنیفه رح که باید که در اول هر رکعت بسم الله بخواند برای احتیاط ف زیرا چه اختلاف علمای اخیار هست در اینکه بسم الله آیتی است ص از هر سوره و صاحبین رح گفته اند که در اول هر رکعت بسم الله باید خواند و میان سوره فاتحه و میان سوره که ضم نموده می شود بان بسم الله نباید خواند مگر نزد محمد رح چه او رحمة الله علیه میگوید که میان فاتحه و سوره بسم الله باید خواند در نمازهائیکه دران قراة قرآن باخفا است مسئله ١١ بعد ازان بسم الله بسوره فاتحه بخواند و ضم کند بان سوره دیگر را یا سه آیت را از هر سوره که خواهد

وقراءة الفاتحة لا تتعين ركنا عندنا وكذا ضم السورة اليها خلافا للشافعي رح في الفاتحة ولمالك فيهما له قوله عليه السلام
لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها وللشافعي رح قوله عليه السلام لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
من القرآن والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما واذا قال الامام ولا الضالين قال امين ويقولها
المؤتم لقوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا ولا متمسك لمالك رح في قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين
من حيث القسمة لانه قال في آخره فان الامام يقولها **قال** ويخفونها لما روينا من حديث ابن مسعود رض ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء
والمد والقصر فيه وجهان والتشديد فيه خطاء فاحش **قال** ثم يكبر ويركع وفي الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط لان النبي عليه السلام كان يكبر عند
كل خفض ورفع ويحذف التكبير حذفا لان المد في اوله خطاء من حيث الدين لكونه استفهاما وفي آخره لحن من حيث اللغة ويعتمد بيديه على ركبتيه
ويفرج بين اصابعه لقوله عليه السلام لانس رض اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك ولا يندب الى التفريج الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ

وباید دانست که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز نیست نزد علمای ما رح وهمچنین ضم سوره وشافعی رح میگوید که خواندن سورهٔ فاتحه رکن نماز است
وامام مالک رح میگوید که ضم سوره نیز رکن نماز است ودلیل شافعی رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ
فاتحه ودلیل امام مالک رح اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که نماز متحقق نمی شود مگر بسورهٔ فاتحه مع یک سورهٔ دیگر ودلیل علمای ما رح
اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بخوانید آنچه میسر شود **ف** از قرآن پس ازین معلوم شد که خواندن مطلق قرآن
در نماز فرض است وتخصیص سورهٔ فاتحه وضم سورهٔ دیگر با آن فرض نیست **ص** وزیاده کردن فرضیت این چیزها بنا بر حدیثهائی مذکوره
جائز نیست زیرا چه آن حدیثها حدیث احاد است ولیکن عمل کردن بر حدیث احاد واجب است لهذا علمای ما رح گفته اند که خواندن
سورهٔ فاتحه وضم سورهٔ دیگر با آن واجب است **ف** در نماز فرض **ص** **مسئله ۱۲** وقتیکه امام بگوید ولا الضالین باید بگوید
آمین وهمچنین مقتدی نیز بگوید آمین زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه امام آمین بگوید شما هم آمین بگوئید ونزد مالک رح هرگاه
امام ولا الضالین گوید صرف مقتدی آمین بگوید نه امام زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه بگوید امام ولا الضالین بگوئید شما
همه آمین واین دلالت میکند بر قسمت **ف** یعنی عدم شرکت امام با مقتدی در آمین گفتن **ص** وجواب آن اینست که او صلعم در آخر
همین حدیث فرموده است که امام بگوید آمین پس شبهه قسمت در حدیث مذکور نبود ولیکن باید که امام ومقتدی آمین باخفا بگویند بجهت
حدیثیکه سابق مذکور شد از ابن مسعود رض وبجهت آنکه کلمهٔ دعا است واصل در دعا اینست که خفا خوانده شود وباید دانست که خواندن آمین
بمد وبغیر مد هر دو روا است ولیکن تشدید میم خطا است **مسئله ۱۳** بعد از خواندن سورهٔ فاتحه وضم سورهٔ دیگر تکبیر گوید ورکوع کند
وباید که در تکبیر بر همزهٔ الله اکبر وبر بای اکبر مد نخواند زیرا چه اول خطا است از روی دین بجهت آنکه استفهام است **ف** ودلالت میکند
بر آنکه متکلم را شک است در کبریائی خدا تعالی وآن کفر است لهذا نماز فاسد میشود واگر عمدا بگوید کافر گردد **ص** ودوم خطا است از روی لغت
ف لهذا مشائخ رح گفته اند که اگر مد نماید بر بای اکبر در تکبیر تحریمه افتتاح نماز صحیح نمیشود **ص** باید که در رکوع تکیه بهر دو کف دست بر هر دو زانو اعتماد نماید
بران وکشاده دارد انگشتها را زیرا چه پیغمبر صلعم بانس رض چنین فرموده است وباید دانست که قاعده است که کشاده ندارد انگشتها را مگر در حالت رکوع تا اینکه قادر شود بگرفتن زانوها

ولا الى الضم الا فى حالة السجود وفيما وراء ذلك يترك على العادة ويبسط ظهره لان النبى عليه السّلام كان اذا ركع بسط ظهره ولا يرفع رأسه ولا ينكسه لان النبى عليه السّلام كان اذا ركع لا يصوب رأسه ولا يقنعه ويقول سبحان ربى العظيم ثلثا وذلك ادناه لقوله عليه السّلام اذا ركع احدكم فليقل فى ركوعه سبحان ربى العظيم ثلثا وذلك ادناه اى ادنى كمال الجمع ثم يرفع رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ويقول المؤتم ربنا لك الحمد ولا يقولها الامام عند ابى حنيفة رح وقالا يقولها فى نفسه لما روى ابو هريرة رض ان النبى عليه السّلام كان يجمع بين الذكرين ولانه حرض غيره فلا ينسى نفسه ولابى حنيفة قوله عليه السّلام اذا قال الامام سمع الله لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد هذه قسمة وانها تنافى الشركة ولهذا لا يأتى المؤتم بالتسميع عندنا خلافا للشافعى رح ولانه يقع تحميده بعد تحميد المقتدى وهو خلاف موضوع الامامة وما رواه محمول على حالة الانفراد والمنفرد يجمع بينهما فى الاصح وان كان يروى الاكتفاء بالتسميع ويروى بالتحميد والامام بالدلالة عليه اتى به معنى **قال** ثم اذا استوى قائما كبر وسجد اما التكبير والسجود فلما بينا واما الاستواء قائما فليس بفرض وكذا الجلسة بين السجدتين والطمانينة فى الركوع والسجود وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رح

ومضموم ندارد وانگشتهارا اگر در حالت سجده ودر ماوراى ركوع وسجود بگذارد انگشتهارا بر حالت خود چنانچه عادت است وبايد دانست كه در حالت ركوع بايد كه سر خود را بلند ندارد ونه پست وپشت را هموار كند **ف** بطوريكه اگر قدحى پر از آب بر پشت او بگذارند قدح نغلطيد وآب نريزد **ص** زيرا چه پيغمبر صلعم در حالت ركوع پشت وسر مبارك خود را چنين صفت ميداشت **مسئله ۴** بايد كه مصلى در حالت ركوع كلمه سبحان ربى العظيم سه بار بگويد واين ادنى است چه در حديث آمده است كه هر كه ركوع كند بايد كه در حالت ركوع سبحان ربى العظيم سه بار بگويد واين ادنى است يعنى اقل درجه جمع است وبعد ازان سر از ركوع بردارد وبگويد سمع الله لمن حمده اگر او امام است واگر مقتديست ربنا لك الحمد بگويد واين را امام نميگويد نزد ابى حنيفه رح وصاحبين رح گفته اند كه بايد كه امام نيز بگويد باهستگى بجهت آنكه ابوهريره رض روايت كرده است كه پيغمبر صلعم اين هر دو ذكر را ميگفت وبجهت آنكه امام هرگاه ميگويد سمع الله لمن حمده پس او ترغيب ميدهد مردمان را بانيكه حمد خدا بگويند پس بايد كه خود فراموش نكند ودليل امام ابى حنيفه رح **ف** يكى نيست **ص** كه پيغمبر صلعم فرموده است كه هرگاه امام بگويد سمع الله لمن حمده پس بگويند مقتديان ربنا لك الحمد واين حديث دلالت ميكند بر اينكه شركت نيست ميان امام ومقتدى بلكه هر يكى را ذكر عليحده است لهذا مقتدى سمع الله لمن حمده نميگويد نزد علماى ما رح برخلاف قول شافعى رح **ف** دوم اينست **ص** كه اگر امام ربنا لك الحمد بگويد پس اين گفتن او واقع ميشود بعد از گفتن مقتديان كلمه ربنا لك الحمد را واين مخالف وضع امامت است **ف** چه وضع امامت بر اين وجه است كه هر قول وفعل امام مقدم واقع شود از فعل وقول مقتدى **ص** وحديث ابى هريره رض كه آورده اند آنرا صاحبين رح محمول است بر حالت انفراد يعنى منفرد كه نه امام است ونه مقتدى پس او هر دو ميگويد وهمين اصح است اگرچه مرويست كه منفرد اكتفا نمايد بر سمع الله لمن حمده ونيز مرويست كه منفرد اكتفا نمايد بر ربنا لك الحمد وجواب از دليل دوم صاحبين رح اينست كه امام هرگاه ترغيب داد غير را بحمد خدا تعالى پس گويا او نيز حمد كرد از روى **ف** معنى پس لازم نمى آيد كه او خود فراموش كند آنرا **مسئله ۵** بعد از برداشتن سر از ركوع هرگاه درست ايستاده شود پس بايد كه بعد ازان تكبير بگويد براى سجده رود وبايد دانست كه اين ايستاده شدن بعد از ركوع كه آنرا قومه ميگويند فرض نيست نزد ابى حنيفه ومحمد رح وچنين نشستن ميان دو سجده كه آنرا جلسه ميگويند وچنين طمانينت در حالت ركوع وسجود

وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کلہ وھو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام قم فصل فانک لم تصل قالہ لاعرابی حین اخف الصلوۃ ولھما ان الرکوع ھو الانحناء والسجود ھو الانخفاض لغۃ فیتعلق الرکنیۃ بالادنی فیھما وکذا فی الانتقال اذ ھو غیر مقصود وفی آخر ما روی تسمیتہ ایاہ صلوۃ حیث قال وما نقصت من ھذا شیئا فقد نقصت من صلوتک ثم القومۃ والجلسۃ سنۃ عندھما وکذا الطمانینۃ فی تخریج الجرجانی رح وفی تخریج الکرخی رح واجبۃ حتی تجب سجدتا السھو بترکھا ساھیا عندہ ویعتمد بیدیہ علی الارض لان وائل بن حجر رض وصف صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد وادعم علی راحتیہ ورفع عجیزتہ ویضع وجھہ بین کفیہ ویدیہ حذاء اذنیہ لما روی انہ علیہ السلام فعل کذلک **قال** وسجد علی انفہ وجبھتہ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فان اقتصر علی احدھما جاز عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر وھو روایۃ عنہ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم وعد منھا الجبھۃ ولابی حنیفۃ رح ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجہ وھو المامور بہ الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع والمذکور فیما روی الوجہ فی المشھور ووضع الیدین والرکبتین سنۃ عندنا لتحقق السجود بدونھما واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری رح انہ فریضۃ فی السجود

وابو یوسف رح میگوید کہ ہمہ فرض ست وہمین قول شافعی رح است زیراچہ ہرگاہ اعرابی نزد پیغمبر صلعم آمد ونماز بتعجیل تمام گذارد **ف** ورعایت قومہ وجلسہ وطمانینت نکرد **ص** پس پیغمبر صلعم باو فرمود کہ استادہ شو وباز نماز کن چہ بدرستیکہ تو نماز نہ کردہ ودلیل طرفین رح اینست کہ رکوع عبارت است از انحناء **ف** یعنی خمیدن **ص** وسجود عبارت است از نہادن پیشانی بر روی زمین پس ادنی مرتبہ آن فرض خواہد شد وہمچنین انتقال از رکوع وسجود اول فعل مقصود نیست **ف** پس آن فرض نخواہد شد وبسبب نقصان قومہ وجلسہ وطمانینت در رکوع وسجود حقیقت نماز باطل نمیشود **ص** لہذا پیغمبر صلعم در آخر حدیث مذکور باعرابی مذکور فرمود کہ ہر قدر کہ نقصان شود ازین چیزہا ناقص میشود نماز تو **ف** پس پیغمبر صلعم این نماز را نماز ناقص نام نہاد پس معلوم شد کہ بسبب نقصان چیزہای مذکور حقیقت نماز باطل نمی شود ولیکن ناقص میگردد **ص** باید دانست کہ قومہ وجلسہ نزد طرفین رح سنت است وہمچنین طمانینت در رکوع وسجود سنت است بنا بر تخریج جرجانی رح وواجب است بنا بر تخریج کرخی رح حتی کہ اگر بسہو ترک کند آنرا مصلی سجدۂ سہو بروی واجب میشود نزد کرخی رح **مسئلہ ۱۶** باید کہ در حالت سجدہ مرد کف دست خود را بر زمین گذارد واعتماد نماید بران زیراچہ وائل بن حجر رض چنین حکایت نمودہ است از نماز پیغمبر صلعم در حالت سجدہ وباید کہ مصلی روی خود را میان ہر دو کف دست بنہد وہر دو کف دست را مقابل ہر دو گوش خود بنہد بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر صلعم چنین کردہ است ونیز باید کہ پیشانی وبینی ہر دو را بر روی زمین نہد زیراچہ پیغمبر صلعم ہمیشہ ہمین طور سجدہ کردہ است پس اگر اکتفا نماید بر یکی ازان دو عضو جائز است نزد ابی حنیفہ رح وصاحبین رح گفتہ اند کہ اکتفا بر بینی جائز نیست مگر بسبب عذری **ف** کہ مانع باشد از نہادن پیشانی بر زمین **ص** ویک روایت از ابی حنیفہ رح نیز مطابق صاحبین رح است ودلیل صاحبین رح اینست کہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ خدا تعالی امر کردہ است مرا بانیکہ سجدہ نمایم بر ہفت عضو وشمار کرد یکی ازان جبہہ را ودلیل ابی حنیفہ رح اینست کہ در حدیث مذکور بنا بر روایت مشہور بجای جبہہ وجہ مذکور است وبسبب نہادن بعضی از اجزای روی بر زمین سجدہ متحقق میشود وچہ نہادن جمیع آن متعذر است ولیکن رخسار وذقن مستثنی است باجماع در حالت سجدہ ونہادن ہر دو دست وہر دو زانو سنت است نزد علما چہ سجدہ متحقق میشود بدون آنہا اما نہادن ہر دو قدم پس آن شرط سجدہ است چنانچہ ذکر کردہ است آنرا قدوری رح

فان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز لان النبى عليه السلام كان يسجد على كور عمامته ويروى انه عليه السلام صلى فى ثوب واحد يتقى بفضوله حر الارض وبردها ويبدى ضبعيه لقوله عليه السلام وابد ضبعيك ويروى وابد من الابداد وهو المد والاول من الابداء وهو الاظهار ويجافى بطنه عن فخذيه لانه عليه السلام كان اذا سجد جافى حتى ان بهمة لو ارادت ان تمر بين يديه لمرت وقيل اذا كان فى صف لا يجافى كيلا يؤذى جاره ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله عليه السلام اذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع ويقول فى سجوده سبحان ربى الاعلى ثلثا وذلك ادناه لقوله عليه السلام واذا سجد احدكم فليقل فى سجوده سبحان ربى الاعلى ثلثا وذلك ادناه اى ادنى كمال الجمع ويستحب ان يزيد على الثلث فى الركوع والسجود بعد ان يختم بالوتر لانه عليه السلام كان يختم بالوتر وان كان اماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدى الى التنفير ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة لان النص تناولهما دون تسبيحهما فلا يزاد على النص والمرأة تنخفض فى سجودها وتلزق بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها **قال** ثم يرفع رأسه ويكبر لما روينا فاذا اطمأن جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام فى حديث الاعرابى ثم ارفع رأسك حتى تستوى جالسا ولو لم يستو جالسا وكبر وسجد اخرى اجزاه عند ابى حنيفة ومحمد رح وقد ذكرناه وتكلموا فى مقدار الرفع والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فتتحقق الثانية

مسئله ١٧ اگر سجده کند کسی بر پیچ دستار خود یا بر بعضی از اجزای جامهٔ خود جائز است زیرا چه پیغمبر صلعم گاهی سجده کرده است بر پیچ دستار خود و گاهی بر بعضے اجزای جامهٔ خود **مسئله ١٨** در حالت سجده باید که هر دو بازوی خود را دور دارد از هر دو پهلوی خود زیرا چه پیغمبر صلعم چنین فرموده است و همچنین دور دارد شکم خود را از هر دو ران خود زیرا چه پیغمبر صلعم در حالت سجده چنین عمل میکرد حتی که اگر جانوری میخواست که از میان دو دست آن سرور صلعم بگذرد می توانست که بگذرد و بعضی گفته اند که اگر مصلی در صف باشد و بسبب دور داشتن دو بازو از پهلو ایذا رسد بغیر او پس جائز است که دور ندارد آن را از پهلو **مسئله ١٩** در حالت سجده باید که انگشتان هر دو پای خود را متوجه کند بسوی قبله زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است وقتیکه سجده میکند مومن سجده میکند هر عضو او پس باید که اعضای خود را متوجه کند بسوی قبله هر قدر که تواند **مسئله ٢٠** باید که در حالت سجده سبحان ربی الاعلی ٣ بار بگوید و این ادنی است زیرا چه در حدیث چنین آمده است و اگر در رکوع و سجود زیاده از ٣ بار تسبیح بگوید پس آن مستحب است ولیکن باید که رعایت عدد طاق نماید **ف** یعنی پنج بار یا هفت بار یا نه بار بگوید **ص** زیرا چه پیغمبر صلعم ختم میکرد بعدد طاق پس اگر مصلی امام باشد باید که آنقدر زیاده نکند که موجب ملال مقتدیان شود تا این ملالت موجب تنفر آنها گردد و بعد ازان باید دانست که گفتن تسبیح در رکوع و سجود سنت است زیرا چه در نص آمده است که رکوع کنید و سجده کنید و این شامل نیست مر تسبیح را در رکوع و سجود پس زیاده کرده نشود بر نص **مسئله ٢١** زن در حالت سجده باید که بچسپاند دستهای خود را به پهلوهای خود و همچنین بچسپاند شکم خود را بران های خود چه این موجب ستر است در حق او **مسئله ٢٢** **ف** مصلی هرگاه بجا آورد سجدهٔ اول بطور مذکور **ص** سر از سجده بردارد و تکبیر بگوید و درست نشیند باطمانینت و بعد ازان تکبیر بگوید و سجدهٔ دوم بجا آرد **ف** بطور مذکور **ص** اما درست نشستن باطمانینت میان دو سجده فرض نیست نزد طرفین رح چنانچه سابق مذکور شد ولیکن سر از سجده برداشتن ضرورست تا سجدهٔ دوم متحقق شود و فقها اختلاف نموده اند در انکه چه مقدار سر برداشتن ضرورست و اصح آنست که اگر آنقدر سر بردارد که قریب سجده باشد جائز نمی شود سجدهٔ دوم چه درین حالت ساجد شمرده میشود و اگر آنقدر سر بردارد که قریب نشستن شود جائز است چه او درین هنگام جالس شمرده میشود پس سجدهٔ دوم متحقق خواهد شد

قال فاذا اطمأن ساجدا كبر وقد ذكرناه واستوى قائما على صدور قدميه ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الارض وقال الشافعي رح يجلس جلسة
خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لان النبي عليه السلام فعل ذلك ولنا حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام كان ينهض في الصلوة على
صدور قدميه وما رواه محمول على حالة الكبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ما وضعت لها ويفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الركعة الاولى لانه تكرار
الاركان الا انه لا يستفتح ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة واحدة ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى خلافا للشافعي رح في الركوع
وفي الرفع منه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين وذكر الاربع
في الحج والذي يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبير رض واذا رفع رأسه من السجدة الثانية في الركعة الثانية
افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى نصبا ووجه اصابعه نحو القبلة هكذا وصفت عائشة رض قعود رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الصلوة ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد ويروى ذلك في حديث وائل رض ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة
وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن لانه استر لها والتشهد

و هرگاه سجدهٔ دوم بجا آرد بطور مذکور سر از سجده بردارد و تکبیر بگوید و برخیزد برای رکعت دوم بی آنکه بنشیند و هم برای استادن بهر
دو دست تکیه بر زمین نکند و شافعی رح گفته است که بعد از سجدهٔ دوم جلسهٔ خفیفه نماید و بعد ازان بهر دو دست تکیه بر زمین نموده برخیزد
بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و دلیل علمای ما رح آنست که ابوهریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم بعد از سجدهٔ دوم بر میخاست
بی آنکه می نشست و بی آنکه تکیه میکرد بر زمین انچه شافعی رح روایت کرده است پس آن محمول است بر حالت پیری و نیز اینچه آن
جلسهٔ خفیفه جلسهٔ استراحت است و نماز برای استراحت موضوع نیست مسئله ۲۳ بعد از برخاستن برای رکعت دوم در رکعت دوم
چنان عمل نماید که در رکعت اول نموده است ولیکن اینقدر فرق است که در رکعت دوم ثنا و تعوذ نخواند زیراچه این هر دو مشروع نیست از زاد
مگر یکبار مسئله ۲۴ مصلی را نباید که هر دو دست را بردارد مگر در تکبیر تحریمه ف و این مذهب علمای ماست ص و شافعی رح میگوید
که بعد از قراءة تکبیر بگوید و هر دو دست را بردارد تا بمحاذی هر دو منکب و رکوع کند و همچنین هرگاه سر از رکوع بردارد دستها برارد تا منکبها
ف زیراچه عبدالله بن عمر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم دستها بر میداشت وقتیکه رکوع میکرد و وقتیکه سر از رکوع بر میداشت
ص و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع یکی در تکبیر تحریمه و دوم در تکبیر قنوت
و سوم در تکبیرات عیدین و چهار موضع دیگر در حج بیان فرموده و حدیثیکه دلیل گرفته است آن شافعی رح پس آن محمول است بر ابتدا
همچنین منقول است از ابن زبیر رض مسئله ۲۵ در رکعت دوم هرگاه سر بردارد از سجدهٔ دوم ف بنشیند باین کیفیت ص
که فرش کند پای چپ را و بران نشیند و پای راست را استاده دارد و انگشتهای آنرا متوجه گرداند بسوی قبله زیراچه عائشه صدیقه رض
روایت کرده است که پیغمبر صلعم باین کیفیت می نشست در نماز ف و باید دانست که این نشستن را قعدهٔ اولی می نامند ص مسئله ۲۶
در قعدهٔ اولی باید که هر دو دست خود را بر هر دو ران نهد و انگشتهای هر دو دست را هموار گذارد و تشهد بخواند و این معنی مرویست در
حدیث وائل رض و ازانجهت که در هموار گذاشتن انگشتان هر دو دست متوجه گردانیدن آن بسوی قبله است پس اگر مصلی زن باشد
باید که نشیند بر سرین چپ و برآرد هر دو پای خود را از جانب راست چه این طور نشستن موجب سترست در حق او و باید دانست که تشهد آنست که بگوید

التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی الی آخرہ وھذا تشہد عبد اللہ بن مسعود رضؓ فانہ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بیدی وعلّمنی التشہد کما کان یعلّمنی سورۃ من القرآن وقال قل التحیات للہ الی آخرہ والاخذ بہذا اولٰی من الاخذ بتشہد ابن عباس رضؓ
وھو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا الی آخرہ لان فیہ الامر
واقلہ الاستحباب والالف واللام وھما للاستغراق وزیادۃ الواو وھی لتجدید الکلام کما فی القسم وتاکید التعلیم ولا یزید علی ھذا فی القعدۃ
الاولٰی لقول ابن مسعود رضؓ علّمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوۃ وآخرھا فاذا کان وسط الصلوۃ نہض اذا فرغ من التشہد
واذا کان آخر الصلوۃ دعا لنفسہ بما شاء ویقرأ فی الرکعتین الاخریین بفاتحۃ الکتاب وحدھا لحدیث ابی قتادۃ رضؓ ان النبی علیہ السلام
قرأ فی الاخریین بفاتحۃ الکتاب وھذا بیان الافضل ھو الصحیح لان القراءۃ فرض فی الرکعتین علی ما یأتیک من بعد ان شاء اللہ تعالٰی وجلس
فی الاخیرۃ کما جلس فی الاولٰی لما روینا من حدیث وائل وعائشۃ رضؓ ولانہا اشق علی البدن فکان اولٰی من التورک الذی یمیل الیہ مالک رحؒ والذی
یروی انہ علیہ السلام قعد متورکا ضعّفہ الطحاوی رحؒ او یحمل علی حالۃ الکبر ویتشہد وھو واجب عندنا وصلی علی النبی علیہ السلام وھو لیس بفریضۃ
عندنا خلافا للشافعی رحؒ فیہما لقولہ علیہ السلام اذا قلت ھذا او فعلت فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد

التحیات للہ والصلوۃ والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ
واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ واین تشہد عبد اللہ ابن مسعود رضؓ است چہ او رضؓ گفتہ است کہ گرفت رسول صلعم دست مرا وآموزانید مرا
تشہد چنانکہ می آموزانید مرا سورہ از قرآن وفرمود بگو التحیات للہ تا آخر وعمل باین نزد علمای ما اولیٰ است از تشہد عبد اللہ ابن عباس رضؓ
وآن اینست کہ بگوید التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا وعلی عباد اللہ
الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ زیراچہ در حدیث مروی از ابن مسعود رضؓ صیغہ امر یعنی بگو مذکور ست واقل درجہ امر
استحباب مامور بہ است ونیز مذکور ست دران الف لام استغراق با زیادتی واو کہ برای تجدید کلام ست چنانچہ در قسم وگرفتن بدست
تاکید تعلیم ست مسئلہ ۲۷ در قعدہ اولیٰ زیادہ از تشہد نخواند زیراچہ ابن مسعود رضؓ گفتہ است کہ پیغمبر صلعم تعلیم تشہد کرد مرا در وسط نماز
وہم در آخر نماز اما در وسط نماز پس بعد از خواندن تشہد برخاست وچیزی زیادہ نخواند بران واما در آخر نماز پس بعد از تشہد دعا کرد برای خود
بانچہ خواست مسئلہ ۲۸ باید کہ مصلی در دو رکعت اخیر سورۂ فاتحہ بخواند فقط زیراچہ ابو قتادہ رضؓ روایت کردہ است کہ پیغمبر صلعم
در دو رکعت اخیر سورۂ فاتحہ فقط خواندہ است واین افضل ست نہ فرض وہمین ست صحیح زیراچہ قراۃ قرآن فرض نیست مگر در دو رکعت
بنابر وجہیکہ بیان آن خواہد آمد ان شاء اللہ تعالیٰ مسئلہ ۲۹ بعد از اتمام نماز بنشیند واین نشستن را قعدۂ اخیرہ میگویند
وکیفیت آن ہمان است کہ در قعدہ اولیٰ بیان نمودہ شد از حدیث وائل وعائشہ رضی اللہ عنہما زیراچہ این نوع جلسہ
شاق است بر بدن پس اولیٰ بود از تورک کہ میل کردہ است بسوی آن مالک رح وحدیثیکہ در باب تورک نبی صلی اللہ علیہ وسلم مرویست تضعیف آن
کردہ است طحاوی رح یا آنکہ محمول است بر حالت کبر ودرین قعدہ نیز تشہد بخواند وباید دانست کہ خواندن تشہد واجب است نہ فرض وبعد از تشہد
درود بخواند واین نیز فرض نیست وشافعی رح میگوید کہ ہر دو فرض است ودلیل علمای ما رح اینست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است
کہ ہرگاہ بخوانی تشہد ویا بنشینی بمقدار خواندن تشہد پس تمام شد نماز تو اگر خواہی برخیزی برخیز واگر خواہی نشستہ مانی نشستہ باش
پس ازین حدیث کہ دران تعلیق تمامت فرض بیکی از دو امر ست معلوم شد کہ خواندن تشہد ودرود فرض نیست پس آنچہ مقتضای امر بود حاصل شد

والصلوٰة على النبي عليه السلام خارج الصلوٰة واجبة اما مرة واحدة كما قاله الكرخي او كلما ذكر النبي عليه السلام كما اختاره الطحاوي فكفينا مؤنة الامر والفرض المروي في التشهد هو التقدير **قال** ودعا بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة لما روينا من حديث ابن مسعود رض قال له النبي عليه السلام ثم اختر من الدعاء اطيبه واعجبه اليك ويبدأ بالصلوٰة على النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الاجابة ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا عن الفساد ولهذا يأتي بالمأثور المحفوظ وما لا يستحيل سؤاله من العباد كقوله اللهم زوجني فلانة يشبه كلامهم وما يستحيل كقوله اللهم اغفر لي ليس من كلامهم وقوله اللهم ارزقني من قبيل الاول لاستعماله فيما بين العباد يقال رزق الامير الجيش ثم يسلم عن يمينه فيقول السلام عليكم ورحمة الله وعن يساره مثل ذلك لما روى ابن مسعود رض ان النبي عليه السلام كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر وينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة وكذلك في الثانية لان الاعمال بالنيات ولا ينوي النساء في زماننا ولا من لا شركة له في صلوته هو الصحيح لان الخطاب حظ الحاضرين ولا بد للمقتدي من نية امامه فان كان الامام من الجانب الايمن او الايسر نواه فيهم

ولفظ فرض که در حدیث مروی از ابن مسعود رض در باب تشهد مذکور است بمعنی تقدیر است **سوال** باید که درود خواندن بر پیغمبر صلعم در نماز فرض باشد چنانچه شافعی رح باین قائل است زیراچه حق تعالی در قرآن مجید بآن امر نموده است ومقتضای امر اینست که درود خواندن بر پیغمبر صلعم فرض باشد ولیکن بیرون نماز فرض نیست پس ضرور است که در نماز فرض باشد **جواب** این مسلم نیست که آن بیرون نماز فرض نیست بلکه خواندن درود بر پیغمبر صلعم بیرون نماز واجب است یا در تمامی عمر یکمرتبه چنانچه گفته است این را کرخی رح یا در هر وقت که نام پیغمبر صلعم مذکور شود واین مختار طحاوی رح است **مسئله ۳۰** بعد از خواندن درود باید که دعا کند بالفاظیکه مشابه الفاظ قرآن باشد یا مشابه دعاهای منقوله باشد زیراچه پیغمبر صلعم با بن مسعود رض فرموده است که اختیار کن برای خود دعائیکه پسند خاطر تو باشد **مسئله ۳۱** دعا نکند بچیزیکه مشابه کلام انسان باشد چه اگر دعا کند بچیزیکه مشابه کلام است نماز فاسد میگردد لهذا باید که بخواند دعائیکه منقول است چه دران احتمال فساد نماز نیست وباید دانست که فرق میان دعائیکه مشابه است بکلام انسان ودعائیکه مشابه نیست آن است که دعائیکه سوال آن از انسان ممکن است چون اللهم زوجني فلانة مثلا پس این دعا مشابه بکلام انسان است ودعائیکه سوال آن از انسان ممکن نیست چون اللهم اغفر لي پس این دعا مشابه نیست بکلام انسان و اللهم ارزقني از قبیل اول است وهمین صحیح است زیراچه در محاوره گفته میشود رزق داد فلان امیر لشکر خود را **مسئله ۳۲** بعد از خواندن تشهد وغیره که مذکور شد باید که سلام بگوید بجانب راست وبگوید السلام علیکم ورحمة الله وهمچنین بجانب چپ بگوید زیراچه پیغمبر صلعم سلام میگفت بجانب راست حتی که میدیدند مقتدیان نور رخساره راست او را وهمچنین سلام میگفت بجانب چپ حتی که میدیدند مقتدیان آن نور رخساره چپ او را **مسئله ۳۳** باید که نیت کند در جانب راست سلام بر کسانیکه دران جانب اند از مردان وزنان وفرشتگان وهمچنین در جانب چپ تا ثواب آن حاصل شود زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که اعتبار عمل به نیت است وباید دانست که در زمانه ما زنان را نیت نباید کرد ونه کسانی را که شریک نیستند در نماز قال رض که همین صحیح است زیراچه خطاب بسلام حق آنکسان است که حاضر وشریک اند در نماز **مسئله ۳۴** مقتدی را باید که امام را نیز نیت کند بسلام ولیکن اگر امام جانب راست او باشد نیت کند او را در همان جانب واگر در جانب چپ باشد نیت کند او را درین جانب

وان كان بحذائه نواه في الاولى عند ابي يوسف رح ترجيحا للجانب الايمن وعند محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح نواه فيهما لانه ذو حظ من الجانبين والمنفرد ينوي الحفظة لا غير لانه ليس معه سواهم والامام ينوي بالتسليمتين هو الصحيح ولا ينوي في الملائكة عددا محصورا لان الاخبار في عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا وليس بفرض خلافا للشافعي رح هو يتمسك بقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما رويناه من حديث ابن مسعود رض والتخيير ينافي الفرضية والوجوب الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا وبمثله لا يثبت الفرضية والله اعلم **فصل** في القرأة **قال**

ويجهر بالقرأة في الفجر والركعتين الاوليين من المغرب والعشاء ان كان اماما ويخفي في الاخريين هذا هو المتوارث وان كان منفردا فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه لانه امام في حق نفسه وان شاء خافت لانه ليس خلفه من يسمعه والافضل هو الجهر ليكون الاداء على هيئة الجماعة ويخفيها الامام في الظهر والعصر وان كان بعرفة لقوله عليه السلام صلوة النهار عجماء اي ليست فيها قرأة مسموعة وفي عرفة خلاف لمالك رح والحجة عليه ما رويناه ويجهر في الجمعة والعيدين لورود النقل المستفيض بالجهر

واگر امام مقابل روی او باشد پس درینصورت ابو یوسف رح گفته است که نیت کند او را در جانب راست زیرا چه جانب راست ترجیح میدارد و محمد رح گفته است که درینصورت نیت کند او را در هر دو جانب و یک روایت از ابی حنیفه رح نیز همین است زیرا چه امام را درینصورت در هر دو جانب نصیبه است **مسئله ۳۵** مصلی منفرد نیت بسلام کند در هر دو جانب فرشتگان را که همراه وی اند زیرا چه سوای آنها کسی همراه او نیست **مسئله ۳۶** در نیت کردن فرشتگان تعیین عدد آنها نباید کرد زیرا چه در حدیث ذکر آنها مختلف آمده است پس تعیین عدد نباید کرد تا سلام شامل شود مر جمیع آنها را هر قدر که باشد پس این مسئله مانند مسئله ایمان بانبیا علیهم السلام بود **مسئله ۳۷** لفظ السلام علیکم گفتن واجب است نزد علمای ما رح و فرض نیست و شافعی رح میگوید که فرض است زیرا چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که تحریمه نماز تکبیر است و تحلیل آن **ف** یعنی بیرون آمدن از آن **ص** بسلام است و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلعم با بن مسعود رض فرمود که هرگاه تمام کردی تو تشهد را یا نشستی تو بقدر آن پس نماز تو تمام شد و اگر خواهی که نشینی بنشین واگر خواهی برخیزی برخیز و این تخییر دلالت میکند که لفظ السلام نه فرض است و نه واجب ولیکن حکم بوجوب نموده شد بنا بر انچه شافعی رح روایت کرده است بجهت احتیاط و اما فرضیت بآن ثابت نمی شود والله اعلم

فصل در بیان قرأت **ف** نماز **ص** **مسئله ۱** در نماز فجر و در دو رکعت اول از نماز مغرب و عشا امام را لازم است که قرآن بجهر بخواند و در باقی رکعتهای مغرب و عشا سوره فاتحه باخفا خواند زیرا چه چنین بنقل متواتر آمده است **مسئله ۲** منفرد مختار است اگر بخواهد بجهر خواند و خود بشنود زیرا چه او امام خود است واگر خواهد باخفا خواند زیرا چه کسی مقتدی او نیست تا بشنود قرأت را و اما افضل در حق او جهر است تا نماز بصورت جماعت ادا شود **مسئله ۳** در نماز ظهر و عصر امام را لازم است که قرآن باخفا خواند اگرچه در عرفات باشد زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است نماز یکه در روز گذارده می شود عجما است یعنی دران قرأت بجهر نیست و امام مالک رح گفته است که در نماز ظهر و عصر که در عرفات گذارده می شود قرأت بجهر است و حدیث مذکور حجت است بر او **مسئله ۴** در نماز عیدین و نماز جمعه قرأت قرآن بجهر است زیرا چه چنین آمده است بنقل متواتر

وفى التطوع بالنهار يخافت وفى الليل يتخير اعتبارا بالفرض فى حق المنفرد وهذا لانه مكمل له فيكون تبعا له ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس ان ام فيها جهر كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة وان كان وحده خافت حتما ولا يتخير هو الصحيح لان الجهر يختص اما بالجماعة حتما او بالوقت فى حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما ومن قرأ فى العشاء فى الاوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعد فى الاخريين وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها قرأ فى الاخريين الفاتحة والسورة وجهر وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يقضى واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها فى الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع ثم ذكر ههنا ما يدل على الوجوب وفى الاصل بلفظة الاستحباب لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه

مسئله ۵ در نماز نفل که در روز گذارده می شود قرأت باخفا است و در شب مصلی منفرد مختار است اگر خواهد باخفا بخواند و اگر خواهد بجهر بخواند بقیاس نماز فرض در حق او زیراچه نفل مکمل فرض است پس تابع فرض باشد **ف** و این افضل است در حق منفرد و برامام جهر واجب است کذا در حواشی هدایه **ص** **مسئله ۶** اگر فوت شود نماز عشا قضا نماید آنرا بعد از طلوع آفتاب پس اگر قضا نموده شود بجماعت باید که قرأت بجهر خواند امام چنانچه قرأة بجهر خوانده بود پیغمبر صلعم وقتیکه بجماعت قضا کرده بود نماز فجر را بعد از طلوع آفتاب در صبح لیلة التعریس پس اگر مصلی تنها قضا کند نماز عشا پس لازم است که قرأت باخفا بخواند و مخیر نیست میان جهر و خفا و همین صحیح است زیراچه قرأت بجهر نیست مگر در دو صورت یکی در صورت جماعت و درین صورت جهر واجب است و دوم در صورتیکه منفرد تنها نماز ادا نماید در وقت و درین صورت جهر واجب نیست بلکه منفرد دران مختار است **مسئله ۷** اگر شخصی در دو رکعت اول از نماز عشا سورهٔ از قرآن خواند و سورهٔ فاتحه نخواند پس باید که اعاده کند آنرا در دو رکعت اخیر برای قضا **ف** و اگر در دو رکعت اول **ص** سورهٔ فاتحه خواند و ضم سوره نکند بآن پس در دو رکعت اخیر باید که سوره ضم کند با سورهٔ فاتحه و نیز بجهر بخواند هر دو را زیراچه جمع میان جهر و خفا در یک رکعت بدعت است و تغییر نفل که سورهٔ فاتحه است اولی است و این نزد طرفین رح است **ق** و ابو یوسف رح گفته است که درینصورت نیز ضم نکند سوره را با سورهٔ فاتحه در دو رکعت اخیر زیراچه واجب هرگاه فوت میشود از موضع خود قضا کرده نمی شود مگر بدلیل **ف** و درینجا دلیل آن یافته نمی شود **ص** و دلیل طرفین رح اینست که قرأت فاتحه مشروع است بروجهیکه مرتب شود بران قرأت سورهٔ دیگر **ف** اعنی سورهٔ دیگر خوانده شود بعد از سورهٔ فاتحه **ص** پس اگر درینصورت اول سورهٔ فاتحه قضا نموده شود در دو رکعت اخیر لازم می آید که قرأت فاتحه مترتب شود بر قرأت سوره و این خلاف موضوع است بخلاف آنکه اگر ترک کرده باشد ضم سوره را در دو رکعت اول چه قضای آن متصور است بروجهیکه مشروع است پس اگر ضم سوره در دو رکعت اول فوت شود قضا نموده خواهد شد واین قضا واجب است یا مستحب پس عبارت جامع صغیر دلالت میکند باینکه واجب است و در مبسوط مذکور است که مستحب است زیراچه قرأت سوره درینصورت اگرچه مؤخر است از قرأت فاتحه ولیکن متصل نیست بفاتحه پس رعایت ضم سوره بروجه مشروع من جميع الوجوه یافته نمی شود

ويجهر كما هو الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى ثم المخافتة ان يسمع نفسه والجهر ان يسمع غيره وهذا عند الفقيه ابي جعفر الهندواني رح لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قرأة بدون الصوت وقال الكرخي رح ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف لان القرأة فعل اللسان دون الصماخ وفي لفظ الكتاب اشارة الى هذا وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء وغير ذلك وادنى ما يجزي من القرأة في الصلوة آية عند ابي حنيفة رح وقالا ثلث آيات قصار او آية طويلة لانه لا يسمى قاريا بدونه فاشبه قرأة ما دون الآية وله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من غير فصل الا ان ما دون الآية خارج والآية ليست في معناه وفي السفر يقرأ بفاتحة الكتاب واي سورة شاء لما روي ان النبي عليه السلام قرأ في صلوة الفجر في سفره بالمعوذتين ولان للسفر اثرا في اسقاط شطر الصلوة فلان يؤثر في تخفيف القرأة اولى وهذا اذا كان على عجلة من السير وان كان في امنة وقرار يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف ويقرأ في الحضر في الفجر في الركعتين باربعين آية او خمسين آية سوى فاتحة الكتاب ويروى من اربعين الى ستين ومن ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبالاوساط ما بين خمسين الى ستين

مسئله ۸ حد خواندن باخفا انيست كه خواننده خود بشنود **ف** فقط **ص** وحد جهر انيست كه بشنود آنرا غير او واين تفسير جهر واخفا مختار فقيه ابي جعفر هندواني رح است زيرا چه مجرد حركت زبان بدون آواز قرأت ناميده نمي شود ومختار كرخي رح اينست كه حد اخفا انيست كه اداي حروف وتصحيح آن نمايد **ف** اگرچه خود هم نشنود **ص** زيراچه قرأت فعل زبان است ودر عبارت قدوري نيز باين اشارت است وبايد دانست كه همين اختلاف است در هر چيزيكه تعلق دارد بنطق وگويائي چون طلاق وعتاق واستثنا وسواي آن **ف** چون تعليق وبسم الله خواندن براي ذبح وخواندن آيه سجدهٔ تلاوت **ص** **مسئله ۹** ادنى قرأتيكه نماز بآن جائز ميشود يك آيت است نزد ابي حنيفه رح وصاحبين رح گفته اند سه آيت كوتاه است يا يك آيت دراز زيراچه انسان قاري شمرده نمي شود تا كه اينقدر نخواند پس كمتر ازين مانند كمتر از يك آيت است ودليل ابي حنيفه رح انيست كه خدا تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه بخوانيد از قرآن انچه ميسر آيد ودرين هيچ تفصيل نيست كه چقدر بخواند وليكن كمتر از آيت معتبر نيست **ف** باجماع **ص** ويك آيت در حكم كمتر از يك آيت نيست **مسئله** مسافر در حالت سفر با سورهٔ فاتحه هر سورهٔ را كه خواهد بخواند بجهت آنكه مرويست كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در سفر خوانده است در نماز فجر قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس را وبجهت آنكه بسبب سفر ساقط مي شود نصف مقدار نماز پس بسبب آن تخفيف در قرأت بطريق اولى ثابت خواهد شد وآنچه مذكور شد وقتي است كه سير مسافر بر سبيل عجلت وسرعت باشد پس اگر سير مسافر بر سبيل امن وقرار باشد بايد كه بخواند در نماز فجر سورهٔ بروج وسورهٔ انشقت ومانند آن زيراچه درينصورت ممكن است ويرا كه رعايت سنت قرأت نمايد مع تخفيف ومقيم در حالت اقامت در نماز فجر بخواند در دو ركعت چهل يا پنجاه آيت را سواي سورهٔ فاتحه ومرويست از چهل آيت تا شصت آيت واز شصت آيت تا صد آيت ودر هر يك ازين مقدارها خبر وحديث وارد شده است ووجه توفيق ميان اين روايتها انيست كه اگر مقتديان راغب باشند پس امام صد آيت بخواند واگر آنها سست وكم رغبت باشند پس چهل آيت بخواند واگر مقتديان متوسط الاحوال باشند **ف** نه كمال راغب نه كمال بي رغبت **ص** پس از پنجاه آيت تا شصت آيت هرچه مناسب داند بخواند

وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرھا والی کثرۃ الاشتغال وقلتھا **قال** وفی الظہر مثل ذلک لاستوائہما فی سعۃ الوقت وقال فی الاصل اودونہ لانہ وقت الاشتغال فینقص عنہ تحرزا عن الملال والعصر والعشاء سواء یقرأ فیہما باوساط المفصل وفی المغرب دون ذلک یقرأ فیہا بقصار المفصل والاصل فیہ کتاب عمر رض الی ابی موسی الاشعری رض ان اقرأ فی الفجر والظہر بطوال المفصل وفی العصر والعشاء باوساط المفصل وفی المغرب بقصار المفصل ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بہا والعصر والعشاء یستحب فیہما التاخیر وقد یقعان بالتطویل فی وقت غیر مستحب فیوقت فیہما بالاوساط ویطیل الرکعۃ الاولی من الفجر علی الثانیۃ اعانۃ للناس علی ادراک الجماعۃ **قال** ورکعتا الظہر سواء وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح احب الی ان یطیل الرکعۃ الاولی علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا لما روی ان النبی علیہ السلام کان یطیل الرکعۃ الاولی علی غیرھا فی الصلوات کلہا ولہما ان الرکعتین استویا فی استحقاق القراءۃ فیستویان فی المقدار بخلاف الفجر لانہ وقت نوم وغفلۃ والحدیث محمول علی الاطالۃ من حیث الثناء والتعوذ والتسمیۃ ولامعتبر بالزیادۃ والنقصان بمادون ثلث آیات لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج

وبعضی در وجہ توفیق گفتہ اند کہ اختلاف این روایتہا بنظر درازی وکوتاہی شبہاست وہم بنظر کثرت اشتغال وقلت آنست **مسئلہ ۱۱** درازی قرأت درنماز ظہر مثل درازی آن درنماز فجرست زیراچہ وقت نماز ظہر وسیع است مانند وقت فجر ومحمد رح درمبسوط گفتہ است کہ مقدار قرأت درنماز ظہر مانند مقدار قرأت نماز فجرست یا کمتر ازان زیراچہ وقت ظہر وقت اشتغال ست پس مقدار قرأت دران کم نمودہ خواہد شد تا موجب ملال قوم نگردد **مسئلہ ۱۲** مقدار قرأت درنماز عصر وعشا برابرست وآن انیست کہ بخواند دران اوساط مفصل را **ف** باید دانست کہ از سورۂ حجرات تا آخر قرآن مفصل مینامند واز ابتدا سورۂ حجرات تا سورۂ بروج طوال مفصل ست واز سورۂ بروج تا سورۂ لم یکن اوساط مفصل ست واز سورۂ لم یکن تا آخر قرآن قصار مفصل ست کذا فی البحر **مسئلہ ۱۳** مقدار قرأت درنماز مغرب کم از نماز عصر وعشا است وآن انیست کہ بخواند دران سورہ ہارا کہ آنرا قصار مفصل میگویند باید دانست کہ اصل درین باب انیست کہ عمر رضی اللہ عنہ نوشتہ بود بسوی ابی موسی اشعری رضی اللہ عنہ کہ بخوان درنماز فجر وظہر طوال مفصل را ودرنماز عصر وعشا بخوان اوساط مفصل را ودرنماز مغرب بخوان قصار مفصل را وسرآن انیست کہ وقت نماز مغرب کوتاہ ست لہذا تعجیل دران سزاوار ست وتخفیف قرأت مناسب تعجیل است ودرنماز عصر وعشا تاخیر مستحب است پس گاہی بسبب تطویل قرأت واقع می شود در وقت غیر مستحب لہذا خواندن اوساط مفصل دران مناسب است **مسئلہ ۱۴** باید کہ مصلی درنماز فجر رکعت اول را دراز کند از نسبت رکعت دوم تا مردمان در نماز جماعت داخل شوند **ف** چہ وقت فجر وقت خواب وغفلت ست وہم وقت بول وغایط ست **ص** **مسئلہ ۱۵** ہر دو رکعت ظہر برابر ست واین نزد شیخین رحمہما اللہ علیہما ست ومحمد رحمۃ اللہ علیہ گفتہ است کہ پسند خاطر من انیست کہ در ہر نماز رکعت اول دراز کردہ شود بہ نسبت رکعت دوم بجہت آنکہ مرویست کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم دراز میکرد رکعت اول را بہ نسبت رکعتہای دیگر در ہر نماز ودلیل شیخین رح انیست کہ ہر دو رکعت در استحقاق قرأت برابراند پس برابر خواہند شد در مقدار قرأت بخلاف نماز فجر چہ آن وقت خواب وغفلت ست وحدیث مذکور محمول ست برانکہ رکعت اول درہر نماز دراز بود بہ نسبت رکعتہای دیگر بجہت آنکہ رکعت اول مشتمل ست بر خواندن ثنا وتعوذ وبسم اللہ **مسئلہ ۱۶** زیادتی وکمی در قرأت بمقدار کمتر از سہ آیت اعتبار ندارد زیراچہ احتراز ازان ممکن نیست بدون حرج

وليس في شيء من الصلوات قراءة سورة بعينها لا يجوز غيرها لإطلاق ما تلونا ويكره أن يوقت بشيء من القرآن لشيء من الصلوات لما فيه من هجر الباقي وإيهام التفضيل ولا يقرأ المؤتم خلف الإمام خلافا للشافعي رح في الفاتحة له أن القراءة ركن من الأركان فيشتركان فيه ولنا قوله عليه السلام من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة وعليه إجماع الصحابة رض وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدي الإنصات والاستماع قال عليه السلام وإذا قرأ فأنصتوا ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد رح ويكره عندهما لما فيه من الوعيد ويستمع وينصت وإن قرأ الإمام آية الترغيب والترهيب لأن الاستماع والإنصات فرض بالنص والقراءة وسؤال الجنة والتعوذ من النار كل ذلك مخل به

وكذلك في الخطبة وكذلك إن صلى على النبي عليه السلام لفرضية الاستماع إلا أن يقرأ الخطيب قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه الآية فيصلي السامع في نفسه

مسئله ١٧ در هيچ نماز خواندن سوره معين ومقرر نيست بانيطور كه خواندن غير آن دران جائز نباشد زيراچه آيت قرآن كه دريناباب است مطلق وشامل است هر سوره وهر آيت را **مسئله ١٨** اگر كسی مقرر ومعين نمايد سورهٔ معين يا آيت معين را براے نمازی از نمازها پس اين مكروه است زيراچه دران دو چيز لازم می آيد يكی ترک سوای آن سوره وآيت دوم توهم اينكه آن سوره وآيت افضل است از ما سوای آن **ف** وحال آنكه تمام قرآن برابر است **ص** **مسئله ١٩** مقتدی را نبايد كه قرآن بخواند در پس امام **ف** نه سورهٔ فاتحه ونه سورهٔ ديگر **ص** وشافعی رح ميگويد مقتدی را بايد كه سورهٔ فاتحه بخواند فقط زيراچه قرأت قرآن ركن نماز است پس مقتدی وامام بايد كه دران شريک باشند **ف** چنانچه در ركنهای ديگر چون ركوع وسجود وغيره هر دو شريک اند **ص** ودليل علمای ما اينست كه پيغمبر صلی الله عليه وسلم فرموده است كه هر كه ويرا امام باشد پس قرأت امام قرأت وی است وبرين اجماع صحابه رضی الله عنهم است وجواب از دليل شافعی رحمة الله عليه اينست كه قرأت اگرچه ركن نماز است وليكن نصيبهٔ مقتدی سكوت وشنيدن قرأت امام است چه پيغمبر صلی الله عليه وسلم فرموده است كه هرگاه بخواند امام پس خاموش باشيد واز محمد رحمة الله عليه مرويست كه خواندن سورهٔ فاتحه مر مقتدی را مستحسن است بنابر احتياط ونزد شيخين رحمة الله عليه مكروه است زيراچه دران وعيد وارد شده است **مسئله ٢٠** مقتدی را بايد كه بشنود قرأت امام را وخاموش ماند اگرچه بخواند امام آيت ترغيب **ف** كه دران ذكر جنت است **ص** يا آيت ترهيب **ف** كه دران ذكر دوزخ است **ص** يعنی نه قرآن بخواند ونه در شنيدن آيت ترغيب سوال جنت كند ونه در وقت شنيدن آيت ترهيب اعوذ بک من النار بگويد زيراچه شنيدن قرأت امام فرض است چه بآن امر وارد شده است در نص قرآن وخواندن قرآن وسوال جنت وخواندن اعوذ بک من النار مخل شنيدن است وهمچنين مقتدی را بايد كه خاموش ماند در وقتيكه خطبه خواند خطيب **ف** برای نماز جمعه **ص** وهمچنين وقتيكه صلوٰة فرستد بر نبی صلی الله عليه وسلم چه شنيدن خطبه فرض است **ف** پس بايد كه خطبه بشنود وخاموش ماند **ص** مگر در وقتيكه بخواند خطيب **ف** در خطبه **ص** قوله تعالی يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما پس درين هنگام كسيكه می شنود خطبه را بايد كه آهسته درود بخواند بر پيغمبر صلعم

واختلفوا فی النائی عن المنبر والاحوط هو السکوت اقامة لفرض الانصات والله اعلم بالصواب

باب الامامة

الجماعة سنة مؤكدة لقوله عليه السلام الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة وعن ابی یوسف اقرأهم لان القراءة لا بد منها والحاجة الى العلم اذا نابت نائبة ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر الاركان فان تساووا فاقرأهم لقوله عليه السلام يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة واقرأهم كان اعلمهم لانهم كانوا يتلقونه باحكامه فقدم فی الحديث ولا كذلك فی زماننا فقدمنا الاعلم فان تساووا فاورعهم لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقی فكانما صلى خلف نبی فان تساووا فاسنهم لقوله عليه السلام لابنی ابی مليكة وليؤمكما اكبركما سنا ولان فی تقديمه تكثير الجماعة ويكره تقديم العبد لانه لا يتفرغ للتعلم والاعرابی لان الغالب فيهم الجهل والفاسق لانه لا يهتم لامر دينه والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة

واختلاف است میان علما در حق شخصی که از منبر دور است ف و آواز خطبه در گوش او نمیرسد یعنی بعضی گفته اند که ویرا جائز است که مشغول شود بنماز یا به عا ص و بعضی گفته اند که او را نیز لازم است که خاموش ماند و همین صحیح است زیراچه شنیدن خطبه و خاموش ماندن هر دو فرض است پس اگر شنیدن آن بسبب دوری میسر نشد باید که خاموش ماند والله اعلم +

باب ف پنجم ص در بیان امامت مسئله ۱ ف نماز گذاردن ص بجماعت سنت موکده است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که جماعت از سنت هدی است تخلف نمی ورزد از آن مگر منافق ف باید دانست که مراد از سنت هدی سنت موکده است ص مسئله ۲ اولی بامامت کسی است که عالم تر باشد بسنت پیغمبر صلی الله علیه وسلم و مرویست از ابی یوسف رح که اولی بامامت کسی است که در قرأت قرآن فائق باشد از دیگران زیراچه بقرأت قرآن حاجت است در نماز و حاجت بسوی علم نمی شود مگر وقتیکه امری از زیادتی و نقصانی روی دهد و جواب آن اینست که حاجت بسوی قرأت در یک رکن نماز است و حاجت بسوی علم در هر رکن نماز است مسئله ۳ اگر جمیع نمازیان برابر باشند در علم بسنت پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که فائق باشد در قرأت قرآن بجهت قول علیه السلام امامت قوم لائق است بکسی که در قرأت کتاب الله فائق تر بود و اگر آنها در قرأت و علم حدیث و سنت برابر باشند پس اولی بامامت کسی است که متقی تر باشد از میان آنها زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نماز گذارد در پس عالم متقی پس او گویا نماز گذارد در پس یک پیغمبر ع مسئله ۴ اگر آنها برابر باشند در علم و قرأت و تقوی پس اولی بامامت از میان آنها کسی است که مسن باشد بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که باید که امامت کند در شما کسیکه از میان شما مسن باشد و بجهت آنکه امامت او باعث تکثیر جماعت است مسئله ۵ امامت بنده مکروه است زیراچه جهل بر وی غالب می باشد بجهت آنکه ف او در خدمت خواجه مشغول می ماند ص و فرصت نمی یابد که تحصیل علم نماید و همچنین امامت بدوی ف یعنی اهل بادیه مکروه است ص زیراچه جهل در اهل بادیه غالب است و همچنین امامت فاسق مکروه است زیراچه او اهتمام نمی کند در امر دین و همچنین امامت نابینا مکروه است زیراچه او از نجاست احتراز نمی تواند کرد

وولد الزنا لانه ليس له اب يشفقه فيغلب عليه الجهل ولان في تقديم هؤلاء تنفير الجماعة فيكره وان تقدموا جاز لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولا يطول الامام بهم الصلوٰة لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوٰة اضعفهم فان فيهم المريض والكبير وذا الحاجة ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشة رض فعلت كذلك وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان في التقدم زيادة الكشف ومن صلى مع واحد اقامه عن يمينه لحديث ابن عباس رض فانه عليه السلام صلى به واقامه عن يمينه ولا يتأخر عن الامام وعن محمد رح انه يضع اصابعه عند عقب الامام والاول هو الظاهر وان صلى خلفه او في يساره جاز وهو مسيء لانه خالف السنة

وهمچنين امامت ولد الزنا مكروه است بجهت آنكه جهل در وغالب مى باشد بسبب آنكه مراو را پدر نيست تا در تاديب وتعليم او بكوشد وسعى نمايد وبجهت آنكه امامت آنها باعث تقليل جماعت است زيراچه مردمان از اقتدا نمودن در پس آنها نفرت ميدارند پس امامت آنها مكروه خواهد بود وليكن امامت آنها جائز است زيراچه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه اقتدا نمائيد نماز در پس هر كس خواه صالح ومتقى باشد آنكس يا فاسق فاجر مسئله ۶ امام را بايد كه بسيار دراز نكند نماز را زيراچه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه هركه امامت كند مر قومى را بايد كه نماز كند مثل نماز كسيكه ضعيف باشد از ميان آنها چه ميان آنها كسى مريض است وكسى كبير السن وكسى صاحب حاجت مسئله ۷ اگر زنان فقط جماعت نمايند پس جماعت آنها مكروه است زيراچه جماعت آنها خالى نمى باشد از ارتكاب حرام چه امام از ميان آنها استاده مى شود در وسط صف ومقدم نمى شود مانند امام برهنگان و استاده شدن امام در وسط صف حرام است پس جماعت زنان فقط مكروه خواهد بود ومعهذا اگر زنان فقط جماعت نمايند بايد كه امام آنها استاده شود در وسط صف بجهت آنكه عائشه رضى الله عنها بانيطور نماز جماعت گذارده بود وليكن اين فعل عائشه رضى الله عنها محمول است برانيكه اين را در ابتداى اسلام نموده بود وبجهت آنكه اگر مقدم استاده شود زنيكه امام است از ميان آنها پس اين تقدم موجب زيادتى كشف عورت است به نسبت او حاليكه آن زن در وسط صف باشد ف يعنى در بيان ستر عورت بوجه احسن متحقق مى شود ص مسئله ۸ اگر دو كس نماز جماعت گذارند پس بايد كه مقتدى در جانب راست امام استاده شود زيراچه از ابن عباس رضى الله عنهما مرويست كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم وقتى نماز گذارد ومقتدى او صلعم بود دران وقت مگر ابن عباس رضى الله عنهما استاده كرد ويرا پيغمبر صلى الله عليه وسلم در جانب راست خود بايد دانست كه مقتدى در جانب راست امام برابر امام استاده شود واز امام متاخر نباشد واز محمد رحمه الله مرويست كه مقتدى درينصورت بنهد انگشتان پاى خود را بمقابل پاشنه امام وانچه اول مذكور شد ف كه برابر امام باشد ص ظاهر روايت است وليكن اگر در صورت مذكور استاده شود مقتدى در پس امام يا در جانب چپ او جائز است اما فاعل آن گنهگار مى شود چه اين عمل مخالف سنت است

ب امر اثنین تقدم علیهما وعن ابی یوسف رہ یتوسطهما ونقل ذلک عن عبد الله بن مسعود رض ولنا انه علیه السلام

تقدم علی انس والیتیم حین صلی بهما فهذا للافضلیة والاثر دلیل الاباحة ولا یجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة او صبی

اما المرأة فلقوله علیه السلام اخروهن من حیث اخرهن الله فلا یجوز تقدیمها واما الصبی فلانه متنفل فلا یجوز اقتداء المفترض به وفی

التراویح والسنن المطلقة جوزه مشائخ بلخ رہ ولم یجوزه مشائخنا رہ ومنهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد رہ

والمختار انه لا یجوز فی الصلوات کلها لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمه القضاء بالافساد بالاجماع ولا یبنی القوی علی الضعیف

مسئله ۹ اگر مقتدی دو کس باشد باید که امام مقدم از انها استاده شود واز ابی یوسف رحمة الله علیه مرویست که امام در یصورت در وسط آن دو کس استاده شود وابو یوسف رح این را از عبد الله ابن مسعود رضی الله عنهما نقل کرده است و دلیل طرفین رحمهما الله اینست که روزی پیغمبر صلی الله علیه وسلم امامت کرد و مقدم استاد و مقتدی دو کس بودند یکی انس رضی الله عنه دوم برادرش که او را یتیم میگویند پس ازین معلوم شد که مقدم استادن امام افضل است در صورتیکه دو مقتدی باشد زیراچه این فعل رسول خدا صلی الله علیه وسلم است وانچه ابو یوسف رحمة الله علیه نقل کرده است از ابن مسعود رضی الله عنه پس آن دلیل اباحت است **مسئله ۱۰** جائز نیست که مردان اقتدا نمایند بزن **ف** وزن امام باشد **ص** زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که زنان را موخر گردانید بانجهت که خدا تعالی آنها را موخر گردانیده است **ف** پس جائز نخواهد بود که زن امامت مردان نماید **ص** وهمچنین جائز نیست که صبی امامت مردان نماید زیراچه نماز صبی نفل است ونماز مردان فرض پس اقتدای مفترض در پس صاحب نفل جائز نخواهد بود باید دانست که در امامت صبی در نماز تراویح ونماز های سنت اختلاف است پس مشائخ بلخ آنرا جائز داشته اند قال رضی الله عنه که مشائخ دیار ما یعنی اهل بخارا آنرا جائز نداشته اند ونیز قال رضی الله عنه مختار اینست که امامت صبی جائز نیست در هیچ نماز اگرچه نفل باشد زیراچه نفل صبی ضعیف وادنی است به نسبت نفل بالغ چه صبی اگر بشکند نماز نفل را بعد از شروع قضای آن بر او لازم نمی شود باجماع **ف** بخلاف بالغ چه او اگر بشکند نماز نفل را بعد از شروع واجب می شود بر او قضای آن پس نفل او قوی واولی است لهذا اقتدای بالغ در پس صبی جائز نخواهد بود اگرچه در نماز نفل باشد **ص** زیراچه بنای قوی بر ضعیف معقول نیست **سوال** اگر شخصی نماز ظهر را مثلا ادا کرده فراموش کند وبعد از ان بنیت فرض ظهر شروع کند در چهار رکعت نماز پس این نماز نفل است در حقیقت که بگمان فرض در ان شروع کرده است واین نفل را اگر بشکند شخص مذکور وبعد از شکستن معلوم شود وی را که او نماز ظهر گذارده است این نماز که در ان شروع کرده بود واجب نیست پس قضای این نفل واجب نمیشود ومعهذا اگر او نشکند نفل مذکور را بلکه تمام کند آنرا وکسی اقتدای او کند در نفل مذکور پس این اقتدا صحیح است باوجودیکه نفل مذکور ادنی وضعیف است به نسبت نفل آنکس که اقتدا نموده است زیراچه او بعد از شروع در نفل اگر او بشکند آنرا قضای آن بر او واجب میگردد پس معلوم شد که بنای قوی بر ضعیف جائز است

بخلاف المظنون لانه مجتهد فيه فاعتبر العارض عدما بخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلوة متحدة

ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله عليه السلام ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ولان المحاذاة

مفسدة فيؤخرن وان حاذته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة فسدت صلوته ان نوى الامام

امامتها والقياس ان لا تفسد وهو قول الشافعي رحمة الله عليه اعتبارا بصلوتها حيث لا تفسد وجه الاستحسان

ما رويناه وانه من المشاهير وهو المخاطب به دونها فيكون هو التارك لفرض المقام فتفسد صلوته دون صلوتها كالمأموم اذا تقدم على الامام

جواب در وجوب قضای نفل مذکور اختلاف است **ف** زیراچه زفر رحمه الله قائل است باین که قضای آن واجب است بر شخص مذکور اگر بشکند آنرا بعد از شروع دران وسقوط قضای آن نزد علمای ما رحمهم الله عارض است بسبب عارضه که عبارت است از گمان شخص مذکور که دران بگمان فرض شروع کرده است واصل در نفل بالغ همین است که قضای آن واجب میگردد اگر بشکند آنرا بعد از شروع پس باعتبار اصل بر شخص مذکور نیز واجب است قضای نفل مذکور وسقوط آن نیست مگر عارضی وامر عارضی معارض نمیشود مر امر اصلی را **ص** بنابرآن عارضه مذکور کالعدم اعتبار نموده شد **ف** در حق مقتدی مذکور لهذا قضای آن براو واجب است اگر بشکند آنرا وهرگاه چنین شد پس حال امام ومقتدی در صورت مذکوره باعتبار اصل برابر است ونفل یکی با نفل دیگر نیز باعتبار اصل برابر است لهذا اقتدای مقتدی با مام مذکور در صورت مذکوره صحیح گشت وبخلاف صبی چه سقوط قضای نفل در حق او بجهت عارضه نیست بلکه بجهت امر اصلی است که عبارت است از طفولیت او پس این امر اصلی در حق مقتدی کالعدم اعتبار نموده نخواهد شد وهرگاه چنین شد پس حال صبی وحال مقتدی او که بالغ است برابر نگشت پس اقتدای بالغ در نماز نفل نیز در پس صبی جائز نخواهد بود **ص** بخلاف اقتدای صبی در پس صبی چه نماز هر دو برابر است **مسئله** ا ترتیب در صف نماز اینست که اول صف مردان باشد وبعد ازان صف صبیان وبعد ازان صف زنان زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین فرموده است واگر زنی اقتدا کند در پس امام پس اگر امام نیت امامت او کند فاسد می شود نماز مردیکه آن زن محاذی آن مرد است بشرطیکه آن زن ومرد شریک باشند در نماز واین بنابر استحسان است ومقتضای قیاس اینست که فاسد نشود وباین قائل است شافعی رحمه الله بجهت قیاس نماز آن مرد بر نماز آن زن که فاسد نمی شود ووجه استحسان اینست که حدیثیکه سابق مذکور شده است دلالت میکند براینکه تاخیر زنان وتقدم مردان فرض است زیراچه بصیغه امر وارد شده است وجواب از شافعی رحمه الله اینست که مرد مخاطب است باینکه او مقدم استاده شود پس در صورت مذکوره ترک شد از وی فرض مذکور لهذا نماز او فاسد خواهد شد نه نماز زن چنانچه مقتدی اگر مقدم استاده شود از امام **ف** پس نماز مقتدی فاسد می شود نه نماز امام پس قیاس نمودن شافعی رحمه الله نماز مرد را بر نماز زن صحیح نیست چه آن قیاس مع الفارق است

وان لم ينو امامتها لم تضره ولا تجوز صلوتها لان الاشتراك دونها لا يثبت عندنا خلافا لزفر رح الا ترى انه يلزمه الترتيب في المقام

فيتوقف على التزامه كالاقتداء وانما يشترط نية الامامة اذا ائتمت محاذية وان لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان والفرق على احديهما ان

الفساد في الاول لازم وفي الثاني محتمل ومن شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مشتركة وان تكون مطلقة وان تكون المرأة من اهل الشهوة وان لا يكون

بينهما حائل لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به النص ويكره لهن حضور الجماعات يعني الشواب منهن لما فيه من خوف الفتنة

ولا باس للعجوز ان تخرج في الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يخرجن في الصلوات كلها لانه لا فتنة لقلة الرغبة فلا يكره كما في العيد وله

ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غير ان الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة اما في الفجر والعشاء فهم نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون

ص و باید دانست که در صورت مذکوره اگر امام نیت امامت زن مذکوره نکند پس نماز مرد مذکور فاسد نمی شود بسبب محاذات زن

مذکوره ولیکن درین صورت نماز زن مذکوره جائز نمی شود چه اقتدای زن در پس مرد متحقق نمی شود بدون نیت امام زیرا چه بسبب

اقتدای زن لازم می شود مر امام را که ترتیب نماید در مقام استادن مقتدیان پس صحت اقتدای زن در پس مرد موقوف خواهد

بر التزام نمودن امام امامت او را چنانچه اقتدای مقتدی موقوف است بر التزام مقتدی باید دانست که این اشتراط نیت امام در حق

زن در صورتی است که زن استاده شود بمحاذی مرد خواه امام باشد آن مرد یا مقتدی و اگر استاده شود بجائیکه در پهلوی او مرد

نباشد پس درین صورت دو روایت است بنابر یک روایت درین صورت نیز ترتیب امامت در حق او شرط است و بنابر روایت دیگر

شرط نیست زیرا چه درین صورت فساد نماز امام یا مقتدی لازم نمی آید بخلاف صورت اول چه دران فساد نماز بعضی لازم است

و باید دانست که شرط تحقق محاذات میان مرد و زن مذکور یکی اینست که آن هر دو در یک نماز شریک باشند و دوم

اینست که آن نماز مطلق باشد و سوم اینکه زن اهل شهوت بود و چهارم اینست که میان آن زن و مرد

چیزی حائل نباشد زیرا چه فساد درین صورت تنها معلوم شده است بنص بر خلاف قیاس پس رعایت کرده شود تمامی چیزهائی

که مورد نص است مسئله ۱۲ در نماز جماعت حاضر شدن در حق زنان جوان مکروه است زیرا چه دران خوف فتنه است

مسئله ۱۳ زن پیر اگر حاضر شود برای نماز جماعت در وقت فجر و مغرب و عشا پس دران مضائقه نیست و این نزد

ابی حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که اگر زن پیر حاضر شود برای جماعت در هر وقت پس دران

باک نیست زیرا چه حضور او موجب فتنه نیست چه رغبت مردان بسوی پیر زنان و رغبت آنها بسوی مردان کم می باشد ف پس

حضور آنها برای جماعت مکروه نخواهد بود ص چنانچه حضور آنها در نماز عید مکروه نیست و ابو حنیفه رحمه الله میگوید که افراط

شهوت باعث فتنه می شود به نسبت زنان پیر نیز ف پس باید که آنها در وقت ظهر و عصر و جمعه حاضر نشوند ص چه تردد

فاسقان درین اوقات بیشتر است بخلاف فجر و مغرب و عشا چه آنها در وقت فجر و عشا در خواب باشند و در وقت مغرب مشغول بطعام

والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره **قال** ولا يصلي الطاهر خلف من هو في معنى المستحاضة ولا الطاهرة خلف المستحاضة لان الصحيح اقوى حالا من المعذور والشئ لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلوته صلوة المقتدي ولا يصلي القاري خلف الامي ولا المكتسي خلف العاري لقوة حالهما ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضيين هذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يجوز لانه طهارة ضرورية والطهارة بالماء اصلية ولهما انه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة ويؤم الماسح الغاسلين لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث لم يعتبر زواله شرعا مع قيامه حقيقة ويصلي القائم خلف القاعد وقال محمد رح لا يجوز وهو القياس لقوة حال القائم ونحن تركناه بالنص وهو ما روي ان النبي عليه السلام صلى آخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام

واما حضور پیر زنان در نماز عید بجهت آن مکروه نیست که عیدگاه مکان وسیع می باشد پس ممکن است آنها را که در یک جانب آن علیحده از مردان استاده شوند **ف** واین در مسجد محله متصور نیست و باید دانست که فتوی درین زمانه بران است که حضور زنان پیر در جمیع نمازها مکروه است چه این زمانه زمانه فتنه و فساد است و مراد از کراهیت درینجا کراهت تحریمی است **ص** **مسئله ١٤** جائز نیست که اقتدا نماید غیر معذور در پس معذور چون صاحب رعاف دائم وغیره که بمنزله مستحاضه اند و همچنین جائز نیست که اقتدا نماید زن غیر معذور در پس زن مستحاضه زیرا چه صحیح البدن قوی است از معذور و شئ متضمن و مشتمل نمیشود بر چیزیکه بالاتر باشد ازان و امام ضامن است باین معنی که نماز او متضمن نماز مقتدی است **مسئله ١٥** جائز نیست اقتدای قاری قرآن در پس امی **ف** که قرآن خواندن نمیداند **ص** همچنین جائز نیست اقتدای جامه پوش در پس برهنه زیرا چه حال قاری جامه پوش قوی است بنسبت امی و برهنه **مسئله ١٦** جائز است اقتدای صاحب وضو در پس صاحب تیمم و این نزد شیخین رح است و محمد رحمه الله گفته است که جائز نیست زیرا چه تیمم طهارت ضروریست و وضو طهارت اصلی و دلیل شیخین رحمهما الله اینست که تیمم نیز طهارت مطلق است **ف** مانند وضو و ضروری نیست **ص** و لهذا مقدر بقدر حاجت نیست **ف** بلکه جائز است که بیک تیمم از نفل و فرض هر چه خواهد گذارد **ص** **مسئله ١٧** جائز است اقتدای کسیکه پای خود در شسته است در وضو در پس کسیکه مسح کرده باشد بر موزه زیرا چه موزه مانع سرایت حدث است در پای و آنچه که بر موزه است پس آن زائل شود بسبب مسح **ف** پس امامت مسح کننده جائز خواهد بود **ص** بخلاف **ف** کسیکه بمنزله **ص** مستحاضه است چه امامت او جائز نیست زیرا چه حدث در و موجود است حقیقة ولیکن شارع آنرا اعتبار نکرده است **مسئله ١٨** اقتدای قائم در پس قاعد جائز است نزد شیخین رحمهما الله بنا بر استحسان و نزد محمد رحمه الله جائز نیست و همین موافق قیاس است چه حال قائم قوی است بنسبت قاعد و وجه استحسان اینست که مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در آخر عمر خود در حالت بیماری نشسته نماز گذارد و قوم اقتدا نمودند در پس پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حالتیکه آنها استاده بودند

ويصلي المومي خلف مثله لاستوائهما في الحال الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فيثبت به القوة ولا يصلي الذي يركع ويسجد خلف المومي لان حال المقتدي اقوى وفيه خلاف زفر رح ولا يصلي المفترض خلف المتنفل لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فلا يتحقق البناء على المعدوم **قال** ولا من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر لان الاقتداء شركة وموافقة فلا بد من الاتحاد وعند الشافعي رح يصح في جميع ذلك لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة وعندنا معنى التضمن مراعي ويصلي المتنفل خلف المفترض لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام فيتحقق البناء ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد لقوله عليه السلام من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلوته واعادوا وفيه خلاف الشافعي رح بناء على ما تقدم ونحن نعتبر معنى التضمن وذلك في الجواز والفساد

مسئله ۱۹ جائز است اقتدای مومی در پس مومی **ف** یعنی کسیکه بایما واشاره رکوع وسجود ادا میکند **ص** زیراچه آن هر دو برابر اند **ف** پس اقتدای یکی بدیگری صحیح خواهد بود **ص** مگر در صورتیکه مقتدی نشسته باشد وایما کند وامام بر پهلو غلطیده ایما کند چه اقتدا درینصورت صحیح نیست زیراچه حالت قعود ترجیح دارد بر حالت اضطجاع **ف** که عبارت است از غلطیدن بر پهلو **ص** **مسئله ۲۰** جائز نیست که اقتدا کند کسیکه رکوع وسجود میکند در پس کسیکه رکوع وسجود بایما ادا مینماید زیراچه حال این مقتدی قوی تر است از حال این امام ودرین خلاف زفر رحمه الله است **مسئله ۲۱** جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرض میگذارد در پس کسیکه نماز نفل میگذارد زیراچه بنای نماز مقتدی بر نماز امام است وهرگاه در صورت مذکوره فرضیت یافته نمی شود در نماز امام پس بنای مقتدی مذکور بر نماز امام مذکور متحقق نمی شود چه بنای امر موجود بر چیزی که معدوم است متصور نیست **مسئله ۲۲** جائز نیست که اقتدا کند کسیکه نماز فرضی از فرائض میگذارد در پس کسیکه فرض دیگر میگذارد **ف** مثلا شخصی نماز عصر ادا میکند واقتدا کند در پس او کسیکه قضای نماز ظهر می نماید پس این اقتدا جائز نیست **ص** زیراچه اقتدا شرکت وموافقت است پس ضرور است که نماز مقتدی وامام یک نماز باشد ونزد شافعی رحمه الله در جمیع این صورتها اقتدا صحیح است زیراچه اقتدا نزد شافعی رحمه الله ادای نماز خود است بر سبیل موافقت **ف** ونماز هر یک از مقتدی وامام علیحده است ونماز امام متضمن نماز مقتدی نیست **ص** ونزد علمای ما رحمهم الله نماز امام متضمن نماز مقتدی است **مسئله ۲۳** جائز است که ادا کننده نماز نفل اقتدا نماید در پس کسیکه نماز فرض میگذارد زیراچه ادا کننده نفل محتاج است بسوی اصل نماز وآن موجود است در نماز امام پس درینصورت بنای نماز مقتدی متحقق می شود **مسئله ۲۴** اگر شخصی اقتدا کرد در پس امامی وبعد از ان معلوم شد که امام بی وضو است پس لازم است آن شخص را که نماز خود را اعاده نماید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که امامت کند مر قومی را وبعد از ان ظاهر شود که او بیوضو بود یا جنب پس لازم است که او اعاده کند نماز خود را وقوم مذکور نیز اعاده نمایند وشافعی رح میگوید که بر مقتدی لازم نیست که اعاده نماید بنابر آنچه مذکور شد **ف** که نزد او نماز مقتدی علیحده است از نماز امام متضمن آن نیست **ص** ونزد علمای ما نماز امام متضمن است نماز مقتدی را در حکم جواز وفساد

واذا صلے امی بقوم يقرأون وبقوم اميين فصلوتهم فاسدة عند ابی حنيفة رح وقالا صلوة الامام ومن لم يقرأ تامة لانه معذور ام قوما معذورين فصار كما اذا ام العاری عراة ولابسين وله ان الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلوته وهذا لانه لو اقتدى بالقاری تكون قراءته قراءة له بخلاف تلك المسئلة وامثالها لان الموجود فی حق الامام لا يكون موجودا فی حق المقتدی ولو كان يصلے الامی وحده والقاری وحده جاز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة فی الجماعة فان قرأ الامام فی الاولين ثم قدم فی الاخريين اميا فسدت صلوتهم وقال زفر رح لا تفسد لتادی فرض القراءة ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلی عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا

مسئله ۲۵ اگر امامت کند امی در پس او اقتدا نمایند دو فریق یکی امی و دیگری قاری قرآن پس نماز امام و نماز هر دو فریق فاسد می شود نزد امام ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز امام و نماز امیان صحیح است زیرا چه امام معذور است و امامت کرده است مر قومی را که بعضی از آنها معذوراند و بعضی غیر معذور پس نماز معذوران صحیح خواهد شد چنانچه در صورتیکه امامت کند برهنه مر قومی را که بعضی از آنها جامه پوشش اند و بعضی از آنها برهنه **ف** و درینصورت نماز برهنگان جائز است و همچنین درینجا نیز **ص** و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست **ف** که در صورت مذکور **ص** امام ترک کرده است فرض را که قرأت قرآن است با وجود قدرت زیرا چه او اگر اقتدا میکرد در پس قاری قرآن پس قرأت حاصل می شد **ف** برای آنکه قرأت امام قرأت مقتدی است **ص** و هرگاه امام مذکور ترک قرأت کرد با وجود قدرت نماز او فاسد خواهد شد و چون نماز امام فاسد گشت نماز جمیع مقتدیان فاسد خواهد شد و مسئله امامت برهنه را که نظیر آورده اند آنرا صاحبین رحمهما الله پس جواب آن اینست که امام درین مسئله قادر نیست بر پوشیدن جامه زیرا چه اگر او اقتدا میکرد در پس جامه پوش پس لباس امام لباس او نمی شد چه لباس امام لباس مقتدی شمرده نمی شود بخلاف قرأت امام چه آن قرأت مقتدی شمرده میشود پس قیاس مسئله امامت امی **ف** که کلام دران است **ص** بر مسئله امامت برهنه که مذکور شد صحیح نیست و اگر امی تنها نماز گذارد و قاری قرآن تنها نماز گذارد و یکی بدیگری اقتدا نکند پس نماز هر یک جائز می شود همین صحیح است **ف** با وجودیکه درینصورت نیز امی ترک قرأت کرده است با وجود قدرت چه اگر امی اقتدا میکرد در پس قاری قرأت حاصل می شد وی را معهذا نماز هر یک جائز است **ص** زیرا چه درینصورت رغبت جماعت از آنها ظاهر نشد **مسئله ۲۶** اگر امام دو رکعت نماز ادا کرد و قرأت خواند در آن و بعد ازان **ف** وضوے امام مذکور شکست پس **ص** او مقدم کرد امی را **ف** و خلیفه کرد او را بجای خود و رفت برای وضو **ص** پس درینصورت فاسد میگردد نماز امام و نماز جمیع مقتدیان چه امی و چه غیر امی و زفر رحمه الله گفته است که فاسد نمی شود زیرا چه امام سابق ادا کرده است قرأت فرض را و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که هر رکعت نماز است پس در هر رکعت نماز قرأت باید یا قرأت حقیقی یا قرأت تقدیری

ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاهلیة وکذا علی هذا لو قرء فی التشهد والله تعالی اعلم بالصواب

باب الحدث فی الصلوة

ومن سبقه الحدث فی الصلوة انصرف فان کان اماما استخلف وتوضأ وبنی والقیاس ان یستقبل وهو قول الشافعی رح لان الحدث ینافیها والمشی والانحراف یفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله علیه السلام من قاء او رعف او امذی فی صلوته فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوته مالم یتکلم وقال علیه السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یده علی فمه ولیقدم من لم یسبق بشیء والبلوی فیما یسبق دون ما یتعمده فلا یلحق به والاستیناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وقیل المنفرد یستقبل والامام والمقتدی یبنی صیانة لفضیلة الجماعة والمنفرد ان شاء اتم فی منزله وان شاء عاد الی مکانه والمقتدی یعود الی مکانه الا ان یکون امامه قد فرغ او لا یکون بینهما حائل

وا امی قرأت تقدیری نیز یافته نمی شود چه او اهلیت قرأت ندارد و باید دانست که همچنین است حکم اگر مقدم کند امی را در قعدهٔ اخیره و در تشهد نیز والله اعلم

باب ششم در بیان حدثیکه روی دهد مصلی را در اثنای نماز **مسئله** اگر شخصی محدث گردد در اثنای نماز باید **ف** که بجماعت **ص** برود **ف** برای وضو **ص** پس اگر آن شخص امام باشد باید که بعضی از مقتدیان خود را بجای خود خلیفه گرداند **ف** بانطور که دست یا جامهٔ او گرفته بجای خود استاده کند **ص** بعد از ان خود برای وضو برود و وضو کند و بعد از ان بنا نماید **ف** یعنی باقی نماز خود را ادا کند **ص** و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس اینست که آن شخص استیناف نماید **ف** یعنی از سر نو نماز شروع نماید **ص** و باین قائل است شافعی رحمه الله و در قیاس اینست که حدث منافی نماز است و رو گردانیدن از قبله و مشی شکننده نماز است و وجه استحسان اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرکه قی کند یا خون از بینیش جاری شود یا مذی برآید در اثنای نماز پس باید که برگردد از نماز و وضو کند و باقی نماز را بنا کند مادامیکه تکلم نکرده باشد و نیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است وقتیکه قی کند یکی از شما در اثنای نماز یا خون جاری شود از بینی پس باید که بنهد دست خود را بر دهان خود و تکلم نکند و مقدم کند از میان مقتدیان کسی را که هیچ از نماز او در پس امام فوت نشده باشد و اینکه مذکور شد وقتی ست که حدث بی قصد پیش آید و اما اگر عمداً حدث کند پس بر و لازم است که استیناف نماید زیرا چه درینصورت هیچ ضرورت نیست و در صورت اول ضرورت است و باید دانست که در صورت اول نیز استیناف افضل ست چه اگر از سر نو نماز کند نماز او ادا می شود نزد جمیع علماء و در بنا نمودن آن اختلاف است بعضی گفته اند که استیناف افضل است در حق منفرد و در حق امام و مقتدی بنا افضل ست تا فضیلت جماعت در حق او ثابت و محفوظ ماند بعد از ان باید دانست که منفرد مختار است اگر خواهد تمام کند نماز خود را در منزل خود **ف** یا در جائیکه برای وضو رفته است **ص** و اگر خواهد عود کند در مکانیکه اول نماز شروع کرده بود و مقتدی را باید که عود کند در مکان اول مگر وقتیکه امام او فراغت نموده باشد پس درینصورت در همانجا باقی نماز را ادا کند و همچنین است حکم وقتیکه میان آنجا و میان امام چیزی حائل نباشد **ف** یعنی از انجا اقتدای او در پس امام مذکور صحیح باشد پس درینصورت نیز در همانجا باقی نماز را ادا کند و عود نماید در پس امام مذکور

ومن ظن انه احدث فخرج من المسجد ثم علم انه لم يحدث استقبل الصلوة وان لم يكن خرج من المسجد يصلى ما بقى والقياس فيهما الاستقبال وهو رواية عن محمد رح لوجود الانصراف من غير عذر وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح الا ترى انه لو تحقق ما توهمه بنى على صلوته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج وان كان استخلف فسدت لانه عمل كثير من غير عذر وهذا بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء فانصرف ثم علم انه على وضوء حيث تفسد ان لم يخرج لان الانصراف على سبيل الرفض الا ترى انه لو تحقق ما توهمه يستقبله فهذا هو الحرف ومكان الصفوف فى الصحراء له حكم المسجد ولو تقدم قدامه فالحد السترة وان لم تكن فمقدار الصفوف خلفه وان كان منفردا فموضع سجوده من كل جانب وان جن او نام فاحتلم او اغمى عليه استقبل لانه يندر وجود هذه العوارض فلم يكن فى معنى ما ورد به النص وكذلك اذا قهقه لانه بمنزلة الكلام وهو قاطع

ص مسئله ۲ اگر شخصے از مکان نماز بیرون شود بگمان اینکه حدث صادر شده است از وی ف پس اگر او از مسجد بیرون رفته بود ص و بعد ازان بیقین معلوم شود وی را که حدث از وی صادر نشده است لازم است بر وی که استیناف نماید و اگر از مسجد بیرون نشده باشد پس بنا نماید و این بنا باستحسان است و مقتضای قیاس اینست که در هر دو صورت استیناف نماید و این یک روایت است از محمد رحمه الله و وجه قیاس اینست که شخص مذکور بغیر عذر از جهت قبله انحراف نموده است و وجه استحسان اینست که شخص مذکور انحراف نموده است بقصد صلاح نماز حتی که اگر متحقق می شد آنچه توهم نموده بود البته جائز می شد بنا پس قصد صلاح بمنزلهٔ عین صلاح اعتبار نموده خواهد شد مادامیکه خارج نشود از مسجد ف و اینکه مذکور شد وقتی است که کسی را خلیفه نکرده باشد ص و اگر خلیفه کرده باشد کسی را نماز او و نماز جمیع مقتدیان فاسد می شود ف اگرچه شخص مذکور از مسجد بیرون نرفته باشد ص زیراچه خلیفه گردانیدن عمل کثیر است بغیر عذر و اینکه مذکور شد بخلاف آنست که اگر او بیرون آید از نماز بگمان اینکه بی وضو شروع کرده است در نماز و بعد ازان بیقین بداند که با وضو شروع کرده است چه درینصورت نماز او فاسد می شود ف و استیناف آن بر وی واجب میگردد ص اگرچه از مسجد بیرون نرفته باشد زیراچه درینصورت بیرون شده است از نماز بالینصورت که ترک آن نموده است زیراچه اگر متحقق میشد چیزیکه بنا برآن از نماز بیرون شده است استیناف لازم می شد و باید دانست که مکان صفوف نمازیان در صحرا بمنزلهٔ مسجد است ف اگر در جانب پس رود ص و اگر در جانب پیش رود پس تا مکانیکه ستره است بمنزلهٔ مسجد است و این در صورتی است که ستره باشد و اما در صورتیکه ستره نباشد پس بمقدار صفوف مصلیان که در پس امام است از جانب پیش بمنزلهٔ مسجد است و اگر مصلی منفرد باشد در صحرا پس بمقدار موضع سجدهٔ او از هر جانب بمنزلهٔ مسجد است در حق او مسئله ۳ اگر شخصی در اثنای نماز دیوانه گردد یا بخوابد تا محتلم شود یا بیهوش شود پس واجب است مر او را که استیناف کند نماز خود را زیراچه وقوع این عوارض در نماز نادر است پس استیناف نماز در صورتهائیکه این عوارض رو دهد موجب حرج نیست لهذا باید که استیناف نماز نماید بنا نکند و همچنین استیناف نماید اگر خنده قهقهه کند در نماز زیراچه خندهٔ قهقهه بمنزلهٔ کلام است و کلام قاطع نماز است ❊

وان حصر الامام عن القراءة فقدم غيره اجزاهم عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده فاشبه الجنابة وله ان الاستخلاف
بعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر فلا يلحق بالجنابة ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة لا يجوز بالاجماع لعدم الحاجة
الى الاستخلاف وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به وان تعمد الحدث في هذه الحالة
او تكلم او عمل عملا ينافي الصلوة تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شيء
من الاركان فان رأى المتيمم الماء في صلوته بطلت وقد مر من قبل فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد او كان ماسحا فانقضت
مدة مسحه او خلع خفيه بعمل يسير او كان اميا فتعلم سورة او عريانا فوجد ثوبا او موميا فقدر على الركوع والسجود او تذكر
فائتة عليه قبل هذه او احدث الامام القارئ فاستخلف اميا او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر وهو في الجمعة او كان
ماسحا على الجبيرة فسقطت عن برء او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها بطلت الصلوة في قول ابي حنيفة رحمه الله

مسئله ۴ اگر محصور شود امام از قراءت قرآن ف یعنی بند شود خواندن نتواند ص و لهذا مقدم کند شخصے را پس نماز آنها جائز است درین صورت نزد ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که جائز نیست زیرا چه پیش آمدن این عارضه نادر است و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که علت جواز استخلاف عجز است و این در صورت مذکوره متحقق است و عارضه مذکوره نادر نیست بلکه اکثر در پیش می آید ف و این وقتی است که امام محصور شود پیش از خواندن آن مقدار قرآن که نماز بآن جائز می شود ص و اگر امام بعد از خواندن قرآن بمقدار مذکور محصور شود از قراءت پس درین صورت جائز نیست که کسی را خلیفه سازد برای خواندن قراءت زائد و این متفق علیه است و وجهش اینست که درین صورت حاجت استخلاف نیست

مسئله ۵ اگر از مصلی حدث صادر شود بعد از خواندن تشهد پس باید که وضو کرده سلام بگوید زیرا چه سلام گفتن بعد از تشهد لازم و واجب است پس برای ادای آن وضو ضرور است و اگر بعد از تشهد عمداً حدث کند یا تکلم نماید یا عملی کند که منافی نماز است پس نماز او تمام می شود زیرا چه درین صورت متصور نیست که وضو کرده سلام گوید چه عملهای مذکوره قاطع نماز است و لیکن درین صورت اعاده نماز برو فرض نیست زیرا چه هیچ رکنی از ارکان نماز باقی نمانده است

مسئله ۶ اگر صاحب تیمم در اثنای نماز آب ببیند نماز او باطل می شود چنانچه سابق مذکور شده است ف در باب تیمم ص و همچنین در صورتیکه مصلی صاحب مسح موزه باشد و مدت مسح منقضی شود در اثنای نماز یا بکشد موزه را از پای بعملیکه عمل کثیر نباشد و همچنین در صورتیکه مصلی امی باشد و در اثنای نماز سوره را یاد کند یا مصلی برهنه باشد و در اثنای نماز بیابد جامه را یا مصلی که رکوع و سجود را ایما میکند و در اثنای نماز قادر شود بر رکوع و سجود یا که یاد آید مصلی را در اثنای نماز نمازیکه پیشتر ازین فوت شده است و او صاحب ترتیب است یا حدث صادر شود از مصلی قاری که امام است و او خلیفه کند بجای خود مقتدی را که امی است یا آفتاب طلوع کند در اثنای نماز فجر یا داخل شود وقت عصر در حالیکه مصلی در نماز جمعه است یا مصلی صاحب مسح باشد بر جبیره پس در اثنای نماز جبیره بیفتد بسبب به شدن زخم یا مصلی صاحب عذر باشد چون مستحاضه و مانند آن و عذر او دفع شود در اثنای نماز پس درین صورتها نماز باطل میشود نزد جمیع علمای ما رح و اگر این عوارض روی دهد مصلی را بعد از نشستن بقدر خواندن تشهد پس نماز او باطل میشود نزد ابی حنیفه رح

وقالا تمت صلوته وقيل الاصل فيه ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلى فرض عند ابى حنيفة رح وليس بفرض عندهما فاعتراض هذه العوارض عنده فى هذه الحالة كاعتراضها فى خلال الصلوة وعندهما كاعتراضها بعد التسليم لهما ما روينا من حديث ابن مسعود رضـ وله انه لايمكنه اداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه ومالا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا ومعنى قوله تمت قاربت التمام والاستخلاف ليس بمفسد حتى يجوز فى حق القارى وانما الفساد ضرورة حكم شرعى وهو عدم صلاحية الامامة ومن اقتدى بالامام بعد ما صلى ركعة فاحدث الامام فقدمه اجزاه لوجود المشاركة فى التحريمة والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلوته وينبغى لهذا المسبوق ان لايتقدم لعجزه عن التسليم فلو تقدم يبتدى من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم فلو انه حين اتم صلوة الامام قهقه او احدث متعمدا او تكلم او خرج من المسجد فسدت صلوته وصلوة القوم تامة لان المفسد فى حقه وجد فى خلال الصلوة وفى حقهم بعد تمام اركانها والامام الاول ان كان فرغ لاتفسد صلوته وان لم يفرغ تفسد هو الاصح فان لم يحدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث متعمدا فسدت صلوة الذى ادرك اول صلوته عند ابى حنيفة رح

نه نزد صاحبین رح وبعضی گفته اند که بناى این اختلاف بران است که خروج بفعل مصلی فرض است نزد ابی حنیفه رح ونزد صاحبین رح فرض نیست پس روی دادن این عوارض بعد از تشهد مانند روی دادن آن است در اثنای نماز نزد ابی حنیفه رحمه الله ونزد صاحبین رحمهما الله رو یدادن آن درین حالت مانند روی دادن آن است بعد از گفتن سلام ودلیل صاحبین رح اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بابن مسعود رضی الله عنه فرموده ف که هرگاه تشهد خواندی یا بمقدار آن نشستی پس تمام شد نماز تو چنانچه سابق مذکور شده است ص ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که ممکن نیست مصلی را که ادا کند نماز دیگر را مگر بعد از خارج شدن از نمازیکه بآن مشغول است پس خروج بفعل مصلی فرض خواهد شد زیراچه موقوف است بران ادای فرض دیگر وچیزیکه چنین باشد فرض می شود بدانکه مراد از تمام شدن نماز که مذکور است در حدیث ابن مسعود رضی الله عنه اینست که قریب است بتمامی **مسئله ٧** اگر شخصی اقتدا کرد بامام بعد از گذاردن امام یک رکعت نماز را وبعد از ان حدث صادر شد از امام واو خلیفه کرد بجای خود شخص مذکور را که مسبوق است پس این جائز است ولیکن اولی اینست که خلیفه کند امام مدرک را ف یعنی مقتدی را که از ابتدا اقتدا نموده باشد ص چه او قادر است بر اتمام نماز ولیکن در صورت مذکوره مسبوق مذکور را باید که قبول نکند خلافت را و مقدم نشود بجای امام چه او قادر نیست برانیکه نماز تمام کند وسلام گوید ومعهذا اگر مقدم شود باید که شروع کند نماز را از جائیکه امام تا آنجا رسیده بود چه او قائم مقام امام است وهرگاه تمام کند رکعتی را که دران سلام است مقدم کند مقتدی مدرک را تا او سلام بگوید مع مقتدیان دیگر پس اگر مسبوق مذکور بعد از اتمام نماز امام در موقع سلام خنده قهقهه نماید یا عمداً حدث کند یا کلام گوید یا از مسجد خارج شود پس نماز او فاسد میگردد نه نماز قوم زیراچه درین صور تها شکننده نماز یافته میشود در اثنای نماز در حق او ودر حق قوم یافته میشود بعد از تمامی نماز آنها واما امام اول که بعد از وضو اقتدا نموده است بمسبوق مذکور اگر او از نماز فارغ شود مع قوم پس نماز او فاسد نمیشود واگر فارغ نشده باشد مع قوم نماز او فاسد می شود وهمین صحیح است **مسئله ٨** اگر امام بعد از نشستن بقدر تشهد در قعده اخیره خنده قهقهه کند عمداً یا حدث کند عمداً پس نماز مسبوقان فاسد میگردد نزد ابی حنیفه رح

وقالا لا تفسد وان تكلم او خرج من المسجد لم تفسد في قولهم جميعا لهما ان صلوٰة المقتدي بناء على صلوٰة الامام جوازا وفسادا
ولم تفسد صلوٰة الامام فكذا صلوته وصار كالسلام والكلام وله ان القهقهة مفسدة للجزء الذي يلاقيه من صلوٰة الامام فيفسد
مثله من صلوٰة المقتدي غير ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق محتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه
والكلام في معناه وينتقض وضوء الامام لوجود القهقهة في حرمة الصلوٰة ومن احدث في ركوعه او سجوده توضأ وبنى ولا يعتد
بالتي احدث فيها لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم على الركوع لانه يمكنه الاتمام
بالاستدامة ولو تذكر وهو راكع او ساجد ان عليه سجدة فانحط من ركوعه لها او رفع رأسه من سجوده فسجدها يعيد الركوع والسجود

ونزد صاحبین رحمهما الله فاسد نمیگردد و اگر امام ف خندهٔ قهقهه و حدث نکند بلکه ص تکلم کند یا خارج
شود از مسجد پس درینصورت نماز مسبوقان فاسد نمیگردد نزد جمیع علمای ما رح که مذکور شد و دلیل صاحبین رحمهما الله
اینست که بنای نماز مقتدی بر نماز امام است در حق صحت و فساد و در صورت خندهٔ قهقهه و حدث عمداً نماز امام فاسد نمیشود
پس نماز مقتدی فاسد نخواهد شد چنانچه در صورت سلام و کلام و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که در صورت مذکوره
بسبب خندهٔ قهقهه فاسد می شود از نماز امام جزویکه خندهٔ قهقهه مقارن آنست پس مثل آن مقدار از نماز مقتدی نیز فاسد
خواهد شد ولیکن امام محتاج بنا نیست و مقتدی مسبوق محتاج بناست و بنا بر فاسد فاسد است ف پس نماز مسبوق
فاسد خواهد شد ص بخلاف سلام چه آن موجب فساد نماز نیست بلکه آن موجب اتمام نماز است و همچنین کلام چه کلام
بمنزلهٔ سلام است و باید دانست که اگر خندهٔ قهقهه کند متصل بعد از نشستن بقدر تشهد پس درین صورت اگرچه نماز او
تمام می شود ولیکن وضوی او می شکند مسئله ۹ اگر شخصے را در رکوع یا در سجود حدث پیش آید پس جائز است
او را که وضو کرده بنا نماید ولیکن آن رکوع و سجود معتبر نیست چه اتمام آن رکوع و سجود متحقق نشد زیرا چه اتمام رکن بانتقال
است و چون در حالت انتقال حدث پیش آمد اتمام رکن ف که عبارت از رکوع و سجود است ص یافته نشد پس
اعادهٔ آن ضرور است و باید دانست که درین صورت اگر امام خلیفه گرداند بعضی مقتدی را در آن رکوع یا سجود پس آن
خلیفه را باید که دوام نماید بر رکوع یا سجود مذکور و باین دوام ادا می شود در رکوع و سجود مذکور مسئله ۱۰ اگر یاد آید مصلی را
در رکعت دوم که او در رکعت اول یک سجده کرده است و سجدهٔ دوم بروی باقی است بنا بر آن قضای آن سجده از رکوع
بسجده رود و بجا آرد آنرا پس درین صورت باید که بعد از قضای سجدهٔ مذکور اعادهٔ آن رکوع نماید و همچنین در سجدهٔ
رکعت دوم یاد آید وی را که او در رکعت اول یک سجده نموده است و سجدهٔ دیگرے را که باقی است بنا بران برای
قضای سجدهٔ مذکور سر از سجده بردارد و سجدهٔ مذکور را بجا آرد پس درینصورت نیز باید که اعاده نماید سجده را که در آن یاد آمده است و در سجده یا رکوع اول

وهذا بیان الاولی لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممکن وان لم یعد اجزاه لان الترتیب فی افعال الصلوٰة لیس بشرط ولان الانتقال
مع الطهارة شرط وقد وجد وعن ابی یوسف رح انه یلزمه اعادة الرکوع لان القومة فرض عنده ومن ام رجلاً واحداً فاحدث وخرج من المسجد
فالمأموم امام نوی او لم ینو لما فیه من صیانة الصلوٰة وتعیین الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحمة ویتم الاول صلوٰته مقتدیاً بالثانی کما اذا استخلفه حقیقة ولو لم یکن
خلفه الا صبی او امرأة قیل تفسد صلوٰته لاستخلاف من لا یصلح للامامة وقیل لا تفسد لانه لم یوجد الاستخلاف قصداً وهو لا یصلح للامامة والله اعلم

باب ما یفسد الصلوٰة وما یکره فیها

ومن تکلم فی صلوٰته عامداً او ساهیاً بطلت صلوٰته خلافاً للشافعی رح فی الخطاء والنسیان ومفزعه الحدیث المعروف
ولنا قوله علیه السلام ان صلوٰتنا هذه لا یصلح فیها شیء من کلام الناس وانما هی التسبیح والتهلیل وقراءة القرآن وما رواه محمول علی رفع الاثم

باید دانست که این اعادهٔ رکوع وسجود که مذکور شد اولی است تا افعال نماز بقدر امکان به ترتیب متحقق شود واگر اعادهٔ آن رکوع
وسجود نکند نماز او جائز می شود زیراچه ترتیب در افعال نماز شرط نیست وبجهت آنکه انتقال با طهارت شرط است وآن درین صورت
موجود است واز ابی یوسف رحمه الله مرویست که اعادهٔ آن رکوع برو لازم است زیراچه قومه نزد او رحمه الله فرض است
مسئله ۱۱ اگر امام امام یک مقتدی باشد وویرا حدث پیش آید ف واو برای وضو ح بیرون مسجد رود پس مقتدی
مذکور بجای امام امام میگردد نیست استخلاف آن امام کند یا نکند زیراچه دران صیانت ف نماز مقتدی ح است واحتیاج
نسبت بسوی اینکه امام معین کند ویرا برای امامت چه این احتیاج وقتی می شود که مزاحمت باشد ف یعنی مقتدی متعدد باشد
ودرصورت مذکوره مقتدی یک است ح ومزاحمت نیست ودرینصورت امام را باید که بعد از وضو تمام کند نماز خود را در اقتدای
امام دوم که مقتدی مذکور است چنانچه همین حکم است درصورتیکه امام بسبب پیش آمدن حدث خلیفهٔ خود گرداند یکی از مقتدیان را
باید دانست که اگر آن یک مقتدی صبی باشد یا زن پس درینصورت اختلاف است بعضی گفته اند که نماز امام فاسد می شود
زیراچه خلیفهٔ مذکور امام شد وصلاحیت امامت ندارد وبعضی گفته اند که نماز او فاسد نمی شود زیراچه او آن صبی یا زن را قصداً
خلیفه نساخته است وآنها صلاحیت امامت ندارند تا امام شوند والله اعلم بالصواب

باب هفتم در بیان چیزهائیکه بعضی ازان شکنندهٔ نماز است وبعضی ازان مکروه است در نماز مسئله ۱
اگر تکلم کند کسی در نماز پس نماز او فاسد می شود خواه عمداً تکلم کند خواه سهواً ف یا نسیاناً ح وشافعی رحمه الله
میگوید که درصورت خطا ونسیان نماز فاسد نمی شود زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که خطا ونسیان در حق امت من
معاف است ودلیل علمای ما رحمهم الله اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که در نماز کلام کردن بمثل
جنس کلام آدمیان صحیح نیست وجز این نیست که نماز تسبیح وتهلیل وقرأت قرآن است وحدیثیکه دلیل آورده است شافعی رح
معنی آن اینست که بسبب خطا ونسیان گنهگار نمی شود امت من ف یعنی اگر بخطا ونسیان چیزی نالائق از وظهور آمد بسبب آن قیامت در عتاب معذب وماخوذ نخواهد شد

بحذف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا فى حالة النسيان وكلاما فى حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب فان ان فيها اوتاوّه او بكى فارتفع بكاؤه فان كان من ذكر الجنة او النار لم يقطعها لانه يدل على زيادة الخشوع وان كان من وجع او مصيبة قطعها لان فيه اظهار الجزع والتاسف فكان من كلام الناس وعن ابى يوسف رح ان قوله آه لم يفسد فى الحالين واوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زائدتان او احدهما لا تفسد وان كانتا اصليتين تفسد وحروف الزوائد جمعوها فى قولهم اليوم تنساه وهذا لا يقوى لان كلام الناس فى متفاهم العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك فى حروف كلها زوائد وان تنحنح بغير عذر بان لم يكن مدفوعا اليه وحصل به الحروف ينبغى ان يفسد عندهما وان كان بعذر فهو عفو كالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف ومن عطس فقال له آخر يرحمك الله وهو فى الصلوة فسدت صلوته لانه يجرى فى مخاطبات الناس فكان من كلامهم بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد لله على ما قالوا لانه لم يتعارف جوابا

ص مسئله ٢ اگر بسهو سلام گويد كسى در نماز پس نماز او فاسد نمى شود زيرا چه سلام از جمله اذكار است پس آن ذكر اعتبار نموده خواهد شد در حالت نسيان وكلام اعتبار نموده خواهد شد در حالت عمد مسئله ٣ اگر آه و ناله كند كسى در نماز يا گريه كند به آواز بلند پس اگر آن آه و ناله وگريه بسبب ياد نمودن بهشت و دوزخ است پس بسبب آن نماز فاسد نمى شود زيرا چه آن آه و ناله وگريه بر زيادتى خشوع دلالت ميكند واگر آن آه و ناله وگريه بسبب دردى يا مصيبتى باشد پس بسبب آن نماز فاسد ميشود زيرا چه دران اظهار بى صبرى و تاسف است پس اين گريه و آه از جنس كلام انسان شمرده شود واز ابى يوسف رحمه الله مرويست كه اگر لفظ آه بگويد پس در هر صورت نماز فاسد نمى شود واگر لفظ اوه بگويد نماز فاسد مى شود وبعضى گفته اند كه قاعده نزد ابى يوسف رحمه الله اينست كه اگر آن كلمه مشتمل باشد بر دو حرف كه آن هر دو از حروف زوائد باشند يا يكى ازان از حروف زوايد باشد پس بسبب آن نماز فاسد نمى شود واگر آن هر دو حرف از حروف اصلى باشند نماز فاسد مى شود وحروف زوايد عبارت است از هر حرفيكه مشتمل است بران كلمهٔ اليوم تنساه قال رضى الله عنه كه اين قاعده ضعيف است زيرا چه كلام آدميان بحسب عرف تابع وجود حروف هجا وافهام معنى است وآن متحقق مى شود در جميع حروف مسئله ٤ اگر تنحنح نمايد كسى در نماز بغير عذر باين طور كه مدفوع اليه نباشد وبسبب آن حرف پيدا شود ف پس قال رضى الله عنه ص سزاوار اينست كه نماز فاسد شود نزد طرفين رحمهما الله واگر تنحنح كند بسبب عذر پس آن عفو است وبايد دانست كه معنى تنحنح اح اح گفتن وعذر اينست كه ويرا طاقت ضبط آن نباشد ف وبايد دانست كه همچنين اگر تنحنح كند براى غرض صحيح چون تحسين صوت براى قرات قرآن مثلا پس تنحنح درين صورت نيز عفو است وموجب فساد نماز نيست كذا در بحر رائق نقلا عن فتح القدير ص وبايد دانست كه چنانچه تنحنح بعذر عفو است همچنين عفو است عطسه وآروغ كه بسبب آن حروف پيدا شوند مسئله ٥ اگر شخصى در اثناى نماز جواب عطسهٔ كسى را بگويد يرحمك الله پس نماز او فاسد ميگردد زيرا چه جواب عطسه بمنزلهٔ كلام انسان است چه آن خطاب ميكنند يكى ديگر را بخلاف آنكه اگر مصلى در اثناى نماز الحمد لله بگويد بسبب عطسه كردن يا بسبب شنيدن عطسهٔ غير پس بسبب آن نماز فاسد نمى شود بنا برانچه فقها گفته اند زيرا چه قول الحمد لله بطريق جواب متعارف نيست

وان استفتح ففتح عليه فى صلوته تفسد ومعناه ان يفتح المصلى على غير امامه لانه تعليم وتعلم فكان من كلام الناس ثم شرط التكرار فى الاصل لانه ليس من اعمال الصلوة فيعفى القليل منه ولم يشترط فى الجامع الصغير لان الكلام بنفسه قاطع وان قل وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا لانه مضطر الى اصلاح صلوته فكان هذا من اعمال صلوته معنى وينوى الفتح على امامه دون القراءة هو الصحيح لانه مرخص فيه وقراءته ممنوع عنها ولو كان الامام انتقل الى اية اخرى تفسد صلوة الفاتح وتفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة وينبغى للمقتدى ان لا يعجل بالفتح وللامام ان لا يلجئهم اليه بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى آية اخرى فلو اجاب فى الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يكون مفسدا وهذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه له انه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع على الخلاف فى الصحيح

مسئله ۶ اگر شخصى در اثناى نماز خود فتح كند كسى را كه آنكس امام او نيست پس درين صورت نماز او فاسد مى شود زيرا چه اين تعليم وتعلم است پس بمنزله كلام انسان است وبعد ازان بايد دانست كه امام محمد رحمه الله براى فاسد شدن نماز درين صورت تكرار فتح شرط كرده است در مبسوط زيرا چه فتح كردن بر غير از اعمال نماز نيست وقليل ازان معاف است ودر جامع صغير شرط تكرار آن نكرده است زيرا چه آن بمنزله كلام است وكلام موجب فساد نماز است اگر چه قليل باشد مسئله ۷ اگر مصلى فتح كند مر امام خود را پس اين كلام شمرده نمى شود از روى استحسان زيرا چه مصلى درين صورت محتاج است بسوى اصلاح نماز خود پس اين از اعمال نماز او است از روى معنى و بايد دانست كه درين صورت وقتيكه مصلى فتح كند بر امام نيت فتح كند بآن نه نيت قرأت قرآن وهمين صحيح است زيرا چه وى را جائز است فتح نه قرأت واگر امام انتقال كند از آيتيكه دران بند شده بود بسوى آيت ديگر وبعد ازان ف فتح كند او را كسى از مقتديان ص پس نماز آنكس فاسد مى شود ودرين صورت اگر بگيرد امام فتح آنكس را نماز امام نيز فاسد مى شود زيرا چه يافته مى شود تعليم وتعلم ف در نماز ص بغير ضرورت و بايد دانست كه مقتدى را بايد كه شتابى نكند در فتح كردن امام و امام را نبايد كه محتاج كند مقتديان را بسوى فتح ف باين طور در جائيكه بند شود دير كند ومكرر ص خواند آن را بلكه بايد كه ركوع كند اگر قرآن بقدر سنت خوانده باشد واگر نه انتقال نمايد بسوى آيت ديگر مسئله ۸ اگر شخصى در اثناى نماز در جواب كسى گويد لا اله الا الله پس ف اين بمنزله كلام انسان است ص وبسبب آن نماز فاسد مى شود نزد طرفين رحمهما الله وابو يوسف رحمه الله گفته است كه بسبب آن نماز فاسد نمى شود زيرا چه آن ثناى خداى تعالى است باعتبار اصل پس بسبب نيت آن شخص متغير نخواهد شد ودليل طرفين رحمهما الله اينست كه آن شخص كلمه مذكوره را در موقع جواب گفته است وكلمه مذكوره صلاحيت اين دارد كه جواب واقع شود پس جواب گردانيده خواهد شد مانند جواب عطسه واگر آيت انا لله وانا اليه راجعون را در جواب كسى بخواند درين نيز اختلاف است ف مانند اختلافيكه مذكور شد در كلمه لا اله الا الله ص وهمين صحيح است ف وليكن اين همه خلاف وقتى است كه آن را در جواب كسى گفته باشد

وان اراد به اعلامه انه في الصلوة لم تفسد بالاجماع لقوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح ومن صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر لانه صح شروعه فيخرج عنه ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة فهي هي ويجتزئ بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ما هو فيه فلغت نيته وبقي المنوي على حاله واذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلوته عند ابي حنيفة رح وقالا هي تامة لانه عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه يتشبه بصنيع اهل الكتاب ولابي حنيفة رح ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير ولانه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا لا فرق بين المحمول والموضوع وعلى الاول يفترقان ولو نظر الى مكتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلوته بالاجماع

ص اما در صورتیکه اراده او اعلام باشد باینکه او در نماز است پس درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرکرا حادثه روی دهد در نماز باید که تسبیح بگوید مسئله ۹ اگر شخصی شروع کند در نماز ظهر و بعد از گذاردن یک رکعت ازان نیت نماز عصر کند و شروع کند دران باینطور که تکبیر افتتاح بگوید یا نیت نماز نفل کند ف و شروع کند دران بطور مذکور ص پس می شکند نماز ظهر ف که دران اول شروع کرده بود ص زیرا چه شروع او در نماز دیگر صحیح می شود پس از نماز ظهر مذکور بیرون می شود و اگر بعد از گذاردن یک رکعت از نماز ظهر شروع کند در نماز ظهر مذکور ف و برای آن تکبیر افتتاح بگوید ص پس او از نماز ظهر مذکور بیرون نمی شود و رکعتیکه گذارده است محسوب می شود در نماز ظهر زیرا چه او نیت شروع کرده درین نماز که او دران است پس نیت او لغو خواهد شد و نمازیکه نیت آن کرده است اول بر حال خود خواهد بود بدستور سابق مسئله ۱۰ اگر امام قرآن بخواند از مصحف فاسد می شود نماز او نزد ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نماز او فاسد نمی شود زیرا چه قرآن خواندن از مصحف عبادت است پس درصورت مذکوره این عبادت را اضافه نموده است و ضم کرده است آنرا بعبادت دیگر ف که نماز است ص ولیکن نماز او مکروه میگردد زیرا چه دران تشبیه است بطریقه اهل کتاب ف چه آنها این عمل می نمایند ص و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که برداشتن مصحف و نگاه کردن دران و گردانیدن اوراق آن عمل کثیر است و دوم اینست که درصورت مذکور شخص مذکور تعلیم قرآن میکند از مصحف پس چنان شد که تعلم قرآن کند باینطور که شخصی او را تلقین آن نماید و در صورت تلقین غیر نماز فاسد می شود پس همچنین باید خواهد شد درصورتیکه از مصحف بخواند و باید دانست که بنا بر این وجه نماز فاسد می شود اگر مصحف را بدست گرفته قرآن بخواند خواه باین طور که بنهد مصحف را بر لوحی پیش روی خود ف و آن را دیده قرآن بخواند ص و بنا بر وجه اول فاسد می شود نماز در صورت اول نه در صورت دوم ف چه بر داشتن مصحف و گردانیدن اوراق آن درین صورت یافته نمی شود تا عمل کثیر متحقق گردد ص مسئله ۱۱ اگر شخصی در اثنای نماز نگاه کند در عبارتیکه مکتوب است و بفهمد معنی آن را پس صحیح اینست که درین صورت نماز او فاسد نمی شود باجماع

بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عند محمد رحمه الله لان المقصود هنالك الفهم اما فساد الصلوة فبالعمل
الكثير ولم يوجد وان مرت امرأة بين يدي المصلي لم يقطع الصلوة لقوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء الا ان المار آثم
لقوله عليه السلام لو علم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين وانما يأثم اذا مر في موضع سجوده على
ما قيل ولا يكون بينهما حائل ويحاذي اعضاءه المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان وينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه
سترة لقوله عليه السلام اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة ومقدارها ذراع فصاعدا لقوله عليه السلام ايعجز احدكم اذا صلى
في الصحراء ان يكون امامه مثل مؤخرة الرحل وقيل ينبغي ان يكون في غلظ الاصبع لان ما دونه لا يبدو للناظر من بعيد فلا يحصل المقصود

بخلاف آنکه اگر شخصے قسم خورده باشد که مکتوب فلان کس را نخواهم خواند زیرا چه اگر شخص مذکور مطالعه کند مکتوب آنکس را و
بفهمد معنی آن را حانث می شود نزد محمد رحمه الله بجهت آنکه مقصود از خواندن مکتوب فهمیدن آن است و اما فساد نماز
پس آن تعلق دارد بعمل کثیر و آن یافته نمی شود ف در صورت فهمیدن عبارتیکه مکتوب است حص مسئله ۱۲ اگر زنے
گذر کند از پیش مصلی پس نماز او فاسد نمی شود زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بسبب مرور کسی از پیش مصلی
نماز فاسد نمی شود ولیکن باید دانست که مرور کننده از پیش مصلی گنهگار می شود بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است
که اگر بداند کسی که میگذرد از پیش مصلی که چه قدر گناه می شود بروی هر آینه گذر نکند از پیش مصلی بلکه استاده ماند چهل وقت
یعنی چهل سال یا چهل ماه یا چهل روز حص لیکن باید دانست که گذر کننده از پیش مصلی وقتی گنهگار می شود که بگذرد از موضع سجود
او چنانچه بعضے گفته اند ف و نیز شرط گنهگار شدن گذرنده از پیش مصلی اینست حص که میان او و میان مصلی چیزے
حائل نباشد و اگر مصلی نماز میکند بر مکان بلند پس در صورت شرط گنهگار شدن گذرنده از پیش مصلی اینست که اعضای او محاذی
اعضای مصلی شود ف و باید دانست که درین مسئله تفصیل است و آن اینست که اگر در مسجد صغیر باشد مرور کننده از پیش مصلی
گنهگار می شود مطلقاً و اگر مصلی در مسجد کبیر یا صحرا باشد پس درین صورت مرور کننده از پیش مصلی وقتی گنهگار می شود
که مرور کند در موضع سجود او و لیکن باید دانست که نزد بعضی مشائخ موضع سجود عبارت است از سجده گاه او و نزد بعضی مشائخ
عبارت است از موضعیکه نگاه مصلی می افتد بران وقتیکه نگاه کند در سجده گاه خود و همین اصح است حص مسئله ۱۳
اگر شخصے نماز گذارد در صحرا پس سزاوار است وی را که پیش روی خود ستره استاده کند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم
فرموده است که اگر یکے از شما نماز گذارد در صحرا پس باید که ستره قائم کند پیش روی خود مسئله ۱۴ باید که طول ستره
کم از مقدار ذراع نباشد زیرا چه در حدیث طول آن بمقدار مؤخره پالان شتر آمده است ف و آن بمقدار ذراع می شود حص
و بعضی گفته اند که ضخامت آن بمقدار ضخامت انگشت باید زیرا چه کمتر از آن از دور بنظر نمی آید پس آنچه مقصود است از ستره از آن حاصل نشود

ویقرب من السترة لقوله علیه السلام من صلی الی سترة فلیدن منها ویجعل السترة علی حاجبه الایمن او علی الایسر به

ورد الاثر ولا بأس بترك السترة اذا امن المرور ولم یواجه الطریق وسترة الامام سترة للقوم لانه علیه السلام صلی ببطحاء

مکة الی عنزة ولم یکن للقوم سترة ویعتبر الغرز دون الالقاء والخط لان المقصود لا یحصل به ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه

سترة او مر بینه وبین السترة لقوله علیه السلام فادرؤا ما استطعتم ویدرأ بالاشارة کما فعل رسول الله بولدی ام سلمة رض او یدفع

بالتسبیح لما روینا من قبل ویکره الجمع بینهما لان باحدهما کفایة **فصل** ویکره للمصلی ان یعبث بثوبه او بجسده لقوله علیه السلام

ان الله تعالی کره لکم ثلثا وذکر منها العبث فی الصلوة ولان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك فی الصلوة

ولا یقلب الحصا لانه نوع عبث الا ان لا یمکنه من السجود فیسویه مرة لقوله علیه السلام مرة یا اباذر رض والا فذر ولان فیه اصلاح صلوته

مسئلہ ۱۵ باید کہ مصلی قریب سترہ نماز گذارد **ف** و دور از سترہ استادہ نشود **ص** زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم چنین فرمودہ است **مسئلہ ۱۶** باید کہ سترہ را بمحاذی ابروی خود گذارد ہر ابروی کہ باشد از چپ و راست نہ بمحاذی بینی **ف** زیرا چہ چنین منقول است ولیکن افضل آنست کہ بمحاذی ابروی راست گذارد **ص** **مسئلہ ۱۷** سترہ امام در حق مقتدی کافی است و برای ہر مقتدی سترہ علیحدہ نمی باید زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم روزی نماز گذارد در بطحی کہ موضعی است در مکہ و نیزہ کوچک را پیش روی خود سترہ گردانید و در پیش ہیچیک مقتدیان سترہ نبود **مسئلہ ۱۸** باید کہ سترہ را استادہ نماید و اگر بیندازد آنرا معتبر نیست چہ مقصود از ان حاصل نمی شود ہمچنین اگر مصلی خطی کشد پیش روی خود معتبر نیست چہ مقصود از ان حاصل نمی شود **مسئلہ ۱۹** اگر پیش روی مصلی سترہ نباشد و کسی خواہد کہ گذرد از پیش او یا سترہ باشد و کسی خواہد کہ از اندرون سترہ گذر کند پس باید کہ مصلی دفع کند آن را زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ دفع کنید آنرا مادامیکہ طاقت دفع دارید و برای دفع آن دو طریق است یکی اینکہ اشارہ کند **ف** بدست **ص** چنانچہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم دو پسر ام سلمہ رضی اللہ عنہا را باین طور دفع کردہ بود دوم اینکہ تسبیح بگوید بنا بر حدیثیکہ سابق شدہ است و اگر اشارہ و تسبیح ہر دو را عمل آرد پس این مکروہ است زیرا چہ از ان کفایت میکند واللہ اعلم

فصل مسئلہ ۱ اگر مصلی فعل عبث نماید با جامہ خود یا بہ بدن خود در نماز پس آن موجب کراہت نماز است بجہت آنکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ خدا تعالی مکروہ میدارد سہ چیز را یکی از انجملہ فعل عبث است در نماز و بجہت آنکہ فعل عبث در خارج نماز حرام است پس در نماز بطریق اولی حرام خواہد بود **ف** لہذا نماز مکروہ خواہد **ص** **مسئلہ ۲** گردانیدن سنگریزہ از جائی بجائی در نماز مکروہ است چہ این نوعی از فعل عبث است **ف** پس مکروہ خواہد بود **ص** مگر وقتیکہ سنگریزہ در موضع سجدہ باشد و بدون دور کردن سنگریزہ از موضع مذکور سجدہ کردن ممکن نباشد پس درین ہنگام جائز است و یکبار دور کند سنگریزہ را از مکان سجدہ و ہموار نماید بجہت آنکہ پیغمبر صلعم با بی ذر رضی اللہ عنہ فرمودہ است و بجہت آنکہ درین صورت اصلاح نماز متعلق است بفعل مذکور پس فعل عبث نخواہد بود **ف** چہ فعل عبث عبارت از عملیکہ درین غرض صحیح نباشد چون ہموار کردن ریش مثلا

ولا يفرقع اصابعه لقوله عليه السّلام لا تفرقع اصابعك وانت تصلى ولا يتخصّر وهو وضع اليد على الخاصرة لانه عليه السّلام نهى عن الاختصار في الصلوة ولان فيه ترك الوضع المسنون ولا يلتفت لقوله عليه السّلام لو علم المصلى من يناجى ما التفت ولو نظر بمؤخر عينيه يمنة و يسرة من غير ان يلوى عنقه لا يكره لانه عليه السّلام كان يلاحظ اصحابه في صلوته بموق عينيه ولا يقعى ولا يفترش ذراعيه لقول ابى ذر رضى نهانى خليلى عن ثلث ان انقر نقر الديك وان اقعى اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب والاقعاء ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه نصبا هو الصحيح ولا يرد السّلام بلسانه لانه كلام ولا بيده لانه سلام معنى حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته ولا يتربع الا من عذر لان فيه ترك سنة القعود ولا يعقص شعره وهو ان يجمع شعره على هامته ويشده بخيط او بصمغ ليستلبد فقد روى انه عليه السّلام نهى ان يصلى الرجل وهو معقوص ولا يكف ثوبه لانه نوع تجبر

مسئله ۳ فرقعه در نماز مکروه است ف وآن عبارت است از در هم خمانیدن انگشتان باین طور که بانگ برآید ازان ص وجه کراهت آن در نماز انیست که در حدیث ازان نهی وارد شده است مسئله ۴ نهادن هر دو دست بر تهیگاه در نماز مکروه است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است وبجهت آنکه نهادن دست راست بر دست چپ وبستن آن زیر ناف که مسنون است ترک می شود بسبب نهادن هر دو دست بر تهی گاه مسئله ۵ متوجه شدن بجانب چپ وراست در نماز مکروه است زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر میدانست مصلی که باکه راز می گوید در نماز التفات نمی کرد بجانب چپ وراست واگر بگوشهٔ چشم نگاه کند مصلی بجانب راست یا بجانب چپ بی آنکه گردن خود را بگرداند ف تا بجانب پس ص این مکروه نیست زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بگوشهٔ چشم نگاه میکرد بسوی اصحاب خود در نماز مسئله ۶ اقعاء در نماز مکروه است وآن عبارت است از اینکه نشیند مصلی باین وضع که هر دو سرین خود را بر زمین نهد وبر پا کند هر دو ساق را ف وبنهد دو دست را بر زمین واین نشستن مانند نشستن سگ است ص وهمچنین مکروه است که مصلی هر دو ذراع خود را در هنگام سجده فرش کند وبر زمین بچسپاند ف مانند روباه ص زیراچه ابوذر رضی الله عنه گفته است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم از سه چیز مرا منع کرده است یکی منقار زدن مانند منقار زدن مرغ در هنگام دانه چیدن دوم اقعاء مانند اقعای سگ سوم دستها را بر زمین فرش کردن مانند فرش کردن روباه مسئله ۷ مصلی را نباید که جواب سلام دهد نه بزبان چه آن کلام است ونه باشاره از دست چه این اشاره سلام است از روی معنی لهذا اگر مصلی در نماز مصافحه نماید باکسی به نیت سلام نماز او می شکند مسئله ۸ مصلی را نباید که چارزانو نشیند در نماز مگر بسبب عذر زیراچه چارزانو نشستن در نماز مکروه است بجهت آنکه بسبب آن جلوسی که سنت است در نماز ترک میشود مسئله ۹ اقعاص در نماز مکروه است وآن عبارت است ازینکه موهای سر خود را جمع کند بر تارک وببندد آنرا بریسمان یا بهم بچسپاند آنرا بصمغ زیراچه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از نماز گذاردن باینحالت وهمچنین مکروه است مصلی را که جمع کند وبردارد دامن جامه خود را در نماز چه این نوعی از تکبر است

ولا یسدل ثوبه لانه علیه السلام نهی عن السدل وهو ان یجعل ثوبه علی رأسه وکتفیه ثم یرسل اطرافه من جوانبه ولا یاکل ولا یشرب لانه لیس من اعمال الصلوٰة فان اکل او شرب عامدا او ناسیا فسدت صلوته لانه عمل کثیر وحالة الصلوٰة مذکرة ولا بأس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجوده فی الطاق ویکره ان یقوم فی الطاق لانه یشبه صنیع اهل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجوده فی الطاق ویکره ان یکون الامام وحده علی الدکان لما قلنا وکذا علی القلب فی ظاهر الروایة لانه ازدراء بالامام ولا بأس ان یصلی الی ظهر رجل قاعد یتحدث لان ابن عمر رضی الله عنهما ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفاره ولا بأس بان یصلی وبین یدیه مصحف معلق او سیف معلق لانهما لا یعبدان وباعتباره تثبت الکراهة ولا بأس بان یصلی علی بساط فیه تصاویر لان فیه استهانة بالصور ولا یسجد علی التصاویر لانه یشبه عبادة الصورة واطلق الکراهیة فی الاصل لان المصلی معظم

مسئله ۱۰ اسدال در نماز مکروه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم ازان نهی فرموده است وسدل عبارت است از آنکه مصلی چادر خود را بیندازد بر سر ودوش خود واطراف چادر را بگذارد از جوانب خود مسئله ۱۱ اگر طعام وآب بخورد کسی در نماز نماز او فاسد می شود خواه عمداً خورده باشد آنرا یا بفراموشی زیرا چه این عمل کثیر است ف وسبب سهو ونسیان متعذر نیست ص زیرا چه حالت نماز باعث یاد داشتن است ف بخلاف روزه چه دران چیزی باعث یاد داشتن آن نیست ص مسئله ۱۲ اگر امام استاده شود در مسجد نزدیک محراب وسجده کند در طاق محراب پس این مکروه نیست واما اگر استاده شود در طاق محراب پس این مکروه است زیرا چه درین مشابهت می شود باهل کتاب چه آنها برای امام مکان خاص را تخصیص می نمایند مسئله ۱۳ اگر امام تنها بر مکان بلند استاده شود پس این مکروه است بنابر وجهیکه در مسئله سابق مذکور شد وهمچنین مکروه است اگر امام تنها در مکان پست استاده شود ومقتدیان در مکان بلند چه درین اهانت امام است واین ظاهر روایت است مسئله ۱۴ اگر شخصے نماز گذارد در پس پشت کسیکه نشسته سخن میگوید پس دران مضائقه نیست زیرا چه عبد الله بن عمر رضی الله عنه در بعضی سفر چنین عمل کرده است مسئله ۱۵ اگر شخصے نماز گذارد در مکانی که در جانب قبله او مصحف یا شمشیر معلق باشد پس درین مضائقه نیست زیرا چه کسی عبادت مصحف وشمشیر نمیکند واگر چنین می بود نماز درصورت مذکوره مکروه می شد مسئله ۱۶ مضائقه نیست درین که نماز گذارد بر بساطیکه دران تصویر ها است چه در استادن بر بساط مذکور اهانت تصویر است ولیکن باید که سجده نکند بر تصویر ف چه اگر سجده کند بران مکروه است ص زیرا چه درین تشبیه است بعبادت تصویر ومحمد رحمه الله در مبسوط گفته است که نماز گذاردن بر بساطیکه دران تصویر ها است مطلقاً مکروه است ف وفرق نه کرده است میان صورتیکه سجده کند مصلی بر تصویر ومیان صورتیکه فقط استاده شود بر بساط مذکور وسجده بر تصویر نکند ص ووجه آن اینست که مصلا یعنے جاے نماز چیز مکرم ومعظم است ف پس بساط مذکور را مصلا گردانیدن مکروه است چه دران تعظیم تصویر لازم می آید

ويكره ان يكون فوق رأسه في السقف او بين يديه او بحذائه تصاوير او صورة معلقة لحديث جبرئيل انا لا ندخل بيتا فيه
كلب او صورة ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لا تبدو للناظر لا يكره لان الصغار جدا لا تعبد واذا كان التمثال مقطوع الرأس اي ممحو الرأس
فليس بتمثال لانه لا يعبد بدون الرأس وصار كما اذا صلى الى شمع او سراج على ما قالوا ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة
او على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة او كانت على الستر لانه تعظيم لها
واشدها كراهة ان تكون امام المصلي ثم من فوق رأسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه ولو لبس ثوبا فيه تصاوير يكره لانه يشبه حامل الصنم
والصلوة جائزة في جميع ذلك لاستجماع شرائطها وتعاد على وجه غير مكروه وهو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة ولا يكره تمثال غير ذي الروح
لانه لا يعبد ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولان فيه ازالة الشغل فاشبه درء المار

واما اگر تصویر بالای سر مصلی باشد در سقف مثلا پس درین صورت نماز مکروه است وهمچنین اگر پیش روی او یا بجانب راست یا
بجانب چپ یا بمحاذی او باشد وهمچنین اگر صورتی معلق باشد بالای سر او یا در جانب روی او یا در جانب راست وچپ او زیراچه
مرویست که جبرئیل علیه السلام فرموده است که ما فرشتگان در نمی آییم در خانه که دران تصویر باشد یا سگ ف واینهمه که مذکور شد
وقتی است که تصویر بزرگ باشد ص واگر تصویر کوچک باشد باین درجه که در نظر پیدا نمی شود پس این موجب کراهیت نیست زیراچه
چنین تصویر را کسی عبادت نمی کند مسئله ۱۷ اگر تصویر وتمثال سر بریده باشد پس این تصویر وتمثال نیست زیراچه
تمثال وتصویر سر بریده را کسی عبادت نمی کند پس این چنان است که نمازگذارد کسی بجانب شمع یا چراغ بنابرانچه فقها گفته اند
مسئله ۱۸ اگر باشد تصویر بر بالینیکه انداخته شده است یا بر فرشی که فرش نموده شده است پس این مکروه نیست زیراچه تصویرها درین صورت
پایمال میشود بخلاف آنکه بالین برپا باشد یا باشد تصویر بر پرده ف که آویزان است ص پس این مکروه است زیراچه درین صورت تعظیم تصویر
است وباید دانست که شدت کراهت اینست که تصویر در جانب روی مصلی باشد وبعد ازان اینست که بالای سر مصلی باشد وبعد ازان
اینست که در جانب راست او باشد وبعد ازان اینست که در جانب چپ او باشد وبعد ازان اینست که در پس پشت او باشد مسئله ۱۹
اگر پوشید مصلی در حالت نماز جامه را که دران تصویرها باشد پس این مکروه است زیراچه مصلی درین صورت مشابه آنکس می شود
که بت در بغل دارد وباید دانست که در جمیع این صورتها که مذکور شد نماز جائز است زیراچه جمیع شرائط نماز وارکان آن یافته میشود
ولیکن مستحب اینست که درین صورتها نماز را اعاده نموده شود بر وجهیکه مشتمل بر کراهیت نباشد وهمچنین هر نمازیکه مع الکراهیت ادا
نموده شود ف پس اعاده آن بر وجه مذکور مستحب است ص مسئله ۲۰ تمثال غیر ذی روح ف چون درخت
وغیره ص مکروه نیست زیراچه این تمثال را کسی عبادت نمی کند مسئله ۲۱ کشتن مار وکژدم در نماز مضائقه نیست
بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بکشید مار وکژدم را اگرچه در نماز باشید وبجهت آنکه
در کشتن آن ازاله تشویش خاطر است پس جائز خواهد شد مانند دفع نمودن شخصی که مرور کند از پیش روی مصلی

ویستوی جمیع انواع الحیات هو الصحیح لاطلاق ما رویناه ویکره عد الآی والتسبیحات بالید فی الصلوٰة وکذلک عد السور لان ذلک لیس من اعمال الصلوٰة وعن ابی یوسف ومحمد رحمهما اللّٰه انه لا باس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا مراعاة لسنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة قلنا یمکنه ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعده واللّٰه اعلم

فصل ویکره استقبال القبلة بالفرج فی الخلاء لانه علیه السلام نهی عن ذلک والاستدبار یکره فی روایة لما فیه من ترک التعظیم ولا یکره فی روایة لان المستدبر فرجه غیر موازی للقبلة وما ینحط منه ینحط الی الارض بخلاف المستقبل لان فرجه موازیها وما ینحط منه ینحط الیها ویکره المجامعة فوق المسجد والبول والتخلی لان سطح المسجد له حکم المسجد حتی یصح الاقتداء منه بمن تحته ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیه ولا یحل للجنب الوقوف علیه ولا باس بالبول فوق بیت فیه مسجد والمراد ما اعد للصلوٰة فی البیت لانه لم یأخذ حکم المسجد وان ندبنا الیه ویکره ان یغلق باب المسجد لانه یشبه المنع من الصلوٰة وقیل لا باس به اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰة

وباید دانست که کشتن هر نوع مار در نماز رواست **ف** وتخصیص نوعی از انواع نیست **ص** و همین صحیح است زیرا چه حدیث مذکور مطلق است **ف** وشامل است مر جمیع انواع مار را **ص** **مسئله ۲۲** شمار کردن آیات وتسبیحات در نماز مکروه است نزد ابی حنیفه رحمه اللّٰه وهمچنین شمار کردن سور تها **ف** ومراد از شمار کردن این چیزها درین مسئله اینست که شمار کند آنرا بانگشتهای دست یا بدانه های تسبیح **ص** ووجه کراهیت آن اینست که شمار کردن آن **ف** بطور مذکور **ص** از اعمال نماز نیست واز صاحبین رحمهما اللّٰه مرویست که در شمار کردن آن بطور مذکور مضائقه نیست در جمیع نماز ها چه فرض وچه نفل زیرا چه می شمارد آن را بجهت مراعات عدد که رعایت آن سنت است وجواب آن اینست که ممکن است مصلی را که پیشتر از نماز شمار کند آنرا تا حاجت شمار کردن آن بعد از شروع در نماز باقی نماند واللّٰه اعلم

فصل **مسئله ۱** در وقت دفع حاجت بول وغایط رو بقبله نشستن مکروه است زیرا چه پیغمبر صلی اللّٰه علیه وسلم ازان نهی فرموده است وبنا بر یک روایت پشت بقبله نشستن نیز مکروه است زیرا چه درین ترک تعظیم **ف** قبله **ص** است وبنا بر روایت دیگر مکروه نیست زیرا چه در صورت نشستن پشت بقبله فرج مقابل قبله نمی شود وانچه از بول وغایط خارج میشود بزمین می افتد **ف** وسوی قبله نمیرود **ص** بخلاف آنکه اگر رو بقبله نشیند زیرا چه درین صورت فرج مقابل قبله می شود وبول که ازو خارج می شود بسوی قبله میرود **مسئله ۲** جماع وبول وغایط بر پشت بام مسجد مکروه است زیرا چه سطح بام مسجد بمنزله مسجد است لهذا اگر اقتدا کند کسی از بام مسجد بر پس امامیکه در مسجد نماز میگذارد پس این اقتدا صحیح است وهمچنین اگر معتکف در مسجد بالای بام مسجد رود اعتکاف او باطل نمی شود وهمچنین حلال نیست مر جنب را که بالای بام مسجد استاده شود **مسئله ۳** اگر شخصی جزوی از خانه خود را مسجد بسازد وبرای نماز گذاردن مقرر نماید ولیکن آن را حکم مسجد نداده پس بالای بام آن خانه بول وغایط کردن مضائقه نیست **مسئله ۴** در مسجد را بند کردن مکروه است زیرا چه این مشابه منع نمودن نماز است وبعضی گفته اند که [illegible]

ولا بأس بان ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وقوله لا بأس يشير الى انه لا يوجر عليه لكنه لا يأثم به وقيل هو قربة وهذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولى يفعل من مال الوقف ما يرجع الى احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل يضمن والله اعلم بالصواب

باب صلوة الوتر

الوتر واجب عند ابى حنيفة رح وقالا سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له ولابى حنيفة رح قوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهى الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر امر وهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالاجماع وانما لا يكفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة وهو المعنى بما روى عنهما انه سنة وهى يؤدى فى وقت العشاء فاكتفى باذانه واقامته **قال** الوتر ثلث ركعات لا يفصل بينهن بسلام لما روت عائشة رض انه عليه السلام كان يوتر بثلث وحكى الحسن رح اجماع المسلمين على الثلث وهذا احد اقوال الشافعى رح وفى قول يوتر بتسليمتين وهو قول مالك رح والحجة عليهما ما رويناه ويقنت فى الثالثة قبل الركوع وقال الشافعى رح بعده لما روى انه عليه السلام قنت فى آخر الوتر وهو بعد الركوع ولنا ما روى انه عليه السلام

مسئله ٥ منقش كردن مسجد بگچ يا بچوب ساگوان يا بآب طلا مضائقه نيست يعنى گناه نيست وليكن هيچ اجر نيست دران وبعضى گفته اند كه اين عملها عبادت است وبايد دانست كه اين گفتگو وقتى است كه مالك از مال خود اين عملها نمايد واما متولى مسجد را جائز است كه صرف نمايد مال وقف را در چيزيكه موجب استحكام مسجد است نه در چنين فضوليها حتى اگر از مال وقف چنين عمل كند ضامن خواهد شد والله اعلم

باب ہشتم در بيان نماز وتر **مسئله ١** نماز وتر واجب است نزد ابى حنيفه رحمه الله وصاحبين رحمهما الله گفته اند كه سنت است چه آثار سنت دران ظاهر است زيرا چه منكر آن كافر نمى شود وبراے آن اذان واقامت نيست وگفته نمى شود ودليل ابى حنيفه رحمه الله اينست كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم فرموده است كه الله تعالى زياده كرد مرشما را نماز سواى نماز پنجگانه وآن وتر است پس نماز وتر را ادا كنيد از مابين وقت نماز عشا تا وقت طلوع فجر واين حديث دلالت برانيكه نماز وتر واجب است چه درين حديث لفظ امر مذكور است وامر موضوع است براى وجوب پس ثابت شد اينكه نماز وتر واجب است ولهذا قضاى آن واجب است باجماع ومنكر آن بجهت آن كافر نمى شود كه وجوب آن بحديث آحاد ثابت است واذان واقامت براى آن بجهت آن گفته نمى شود كه نماز وتر گذارده مى شود در وقت نماز عشا پس اذان واقامتيكه براى نماز عشا گفته مى شود براى نماز وتر نيز كفايت ميكند **مسئله ٢** نماز وتر سه ركعت است بيك سلام بجهت آنكه عائشه رضى الله عنها روايت كرده است كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم نماز وتر سه ركعت ميكرد وگفته است حسن رحمه الله كه اجماع مسلمانان برين است ويك قول شافعى رحمه الله نيز همين است وقول ديگر اينست كه سه ركعت باين طور كند كه بعد از دو ركعت سلام بگويد وبعد ازان يك ركعت باقى بخواند وهمين مختار امام مالك رحمه الله است وحديث مذكور حجت است برايشان **مسئله ٣** بايد كه مصلى دعاى قنوت بخواند در ركعت سوم قبل از ركوع وشافعى رح گفته است بعد از ركوع بجهت آنكه مرويست كه پيغمبر صلعم دعاى قنوت خواند در آخر نماز وتر بعد از ركوع ودليل علماى ما رح اينست كه مرويست از پيغمبر صلعم

قنت قبل الركوع وما زاد على نصف الشئ آخره ويقنت في جميع السنة خلافا للشافعي رح في غير النصف الاخير من رمضان
لقوله عليه السلام للحسن رضي حين علمه دعاء القنوت اجعل هذا في وترك من غير فصل ويقرأ في كل ركعة من الوتر فاتحة الكتاب وسورة
لقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وان اراد ان يقنت كبر لان الحالة قد اختلفت ورفع يديه وقنت لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي
الا في سبع مواطن وذكر منها القنوت ولا يقنت في صلوة غيرها خلافا للشافعي رح في الفجر لما روى ابن مسعود رض انه عليه السلام
قنت في صلوة الفجر شهرا ثم تركه فان قنت الامام في صلوة الفجر يسكت من خلفه عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال
ابو يوسف رح يتبعه لانه تبع لامامه والقنوت في الفجر مجتهد فيه ولهما انه منسوخ ولا متابعة فيه

کردعای قنوت خواند او صلی اللہ علیہ وسلم پیش از رکوع **ف** و باید دانست کہ دعاے قنوت اینست اللّٰہم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر ونشکرک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک اللہم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک بالکفار ملحق **ص** **مسئلہ ۴** باید کہ دعای قنوت در نماز وتر ہمیشہ در تمام سال بخواند وشافعی رحمہ اللہ گوید کہ در نصف اخیر رمضان دعای قنوت بخواند در نماز وتر و در باقی سال نخواند ودلیل علمای ما رحمہم اللہ اینست کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہرگاہ تعلیم دعای قنوت کرد مر امام حسن رضی اللہ عنہ را فرمودہ است این دعا را در نماز وتر بخوان و دران ہیچ تفصیل نکرد **ف** کہ در نصف اخیر رمضان بخوان و در باقی سال نخوان **ص** **مسئلہ ۵** در ہر رکعت نماز وتر **ف** قرأت فرض است پس در ہر رکعت آن **ص** سورۂ فاتحہ بخواند وضم کند بآن سورۂ دیگر را بجہت قول او تعالی کہ بخوانید در نماز چیزی را کہ میسر شود از قرآن **مسئلہ ۶** ہرگاہ بخواہد مصلی کہ دعای قنوت بخواند باید کہ تکبیر بگوید وہر دو دست را بردارد **ف** چنانچہ در وقت تکبیر تحریمہ دستہا برمیدارد **ص** وبعد ازان دعای قنوت بخواند زیرا چہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است کہ دستہا برداشتہ نمی شود مگر در ہفت موضع یکی از انجملہ وقت خواندن دعای قنوت است **ف** در نماز وتر **ص** وسوای نماز وتر در نمازہای دیگر دعای قنوت نیست وشافعی رح میگوید کہ در نماز فجر دعای قنوت مقرر است وعلماے ما رحمہم اللہ می گویند کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما روایت کردہ است کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم در نماز فجر یک ماہ دعای قنوت خواندہ است وبعد ازان ترک کردہ است **مسئلہ ۷** اگر حنفی مذہب در پس شافعی مذہب اقتدا کند در نماز فجر پس درین صورت اختلاف است یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد رحمہما اللہ میگویند کہ مقتدی مذکور در وقت خواندن دعای قنوت خاموش باشد وابو یوسف رحمہ اللہ میگوید کہ دعای قنوت بخواند بجہت آنکہ مقتدی تابع امام است وخواندن دعای قنوت در وقت نماز فجر مختلف فیہ است **ف** وقطعا منع نیست **ص**
[illegible]

ن يقف قائما ليتابعه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي والاول اظهر ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية
والمتابعة في قراءة القنوت في الوتر واذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلوته كالفصد وغيره لا يجزيه الاقتداء به والمختار في القنوت الاخفاء لانه دعاء

باب النوافل

السنة ركعتان قبل الفجر واربع قبل الظهر وبعدها ركعتان واربع قبل العصر وان شاء ركعتين وركعتان بعد المغرب واربع قبل العشاء واربع بعدها وان شاء ركعتين
والاصل فيه قوله عليه السلام من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة وفسر على نحو ما ذكر في الكتاب غير انه لم يذكر الاربع
قبل العصر فلهذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع ولم يذكر الاربع قبل العشاء ولهذا كان مستحبا لعدم
المواظبة وذكر فيه ركعتين بعد العشاء وفي غيره ذكر الاربع فلهذا خير الا ان الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة رح على ما عرف
من مذهبه والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه خلاف الشافعي رح **قال** ونوافل النهار ان شاء صلى
بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا وتكره الزيادة على ذلك واما نافلة الليل قال ابو حنيفة رح ان صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز وتكره الزيادة على
ذلك وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلوة الليل ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك

بعد از ان باید دانست که بعضی گفته اند که مقتدی مذکور ایستاده ماند در پس امام تا در قیام متابعت امام حاصل شود چه در آن
متابعت واجب است و بعضی گفته اند که نشیند برای اظهار مخالفت چه اگر خاموش ایستاده باشد پس او شریک امام خواهد بود
در خواندن دعای قنوت **ص** و قول اول اظهر و اولی است و باید دانست که مسئلهٔ مذکوره دلالت می کند بر اینکه اقتدای
حنفی مذهب در پس شافعی مذهب جائز است ولیکن اگر حنفی مذهب بداند که امام شافعی مذهب موصوف است بصفتیکه آن موجب
فساد نماز است در زعم حنفی چنانچه معلوم شود که امام مذکور بعد از وضو فصد نموده است و معهذا نماز میخواند پس درین صورت اقتدای
حنفی در پس شافعی مذهب روا نیست **مسئله ۸** مختار در خواندن دعای قنوت در نماز وتر اخفا است چه آن دعا است

ف و اصل در دعا همین است که باخفا خوانده شود واللّٰه اعلم

باب نهم در بیان نماز نفل و سنت **مسئله ۱** سنت پیش از نماز فجر دو رکعت است و پیش از نماز ظهر چهار
رکعت و بعد از نماز ظهر نیز دو رکعت است و بعد از نماز مغرب دو رکعت است و بعد از نماز عشا دو رکعت است و اصل در آن قول
پیغمبر صلی اللّٰه علیه وسلم است که هر که مداومت نماید این دوازده رکعت نماز را در روز و شب بنا میکند برای او خدا تعالی خانه در
بهشت ولیکن باید دانست که ازین حدیث ثابت نمی شود که این دوازده رکعت نماز سنت موکده است بلکه ازین استحباب آن
ثابت می شود پس اولی اینست که دلیل آورده شود بران باین طور که پیغمبر صلی اللّٰه علیه وسلم بران دوازده رکعت مواظبت نموده است
و باید دانست که پیش از نماز عصر چهار رکعت مستحب است و همچنین پیش از نماز عشا نیز چهار رکعت مستحب است **مسئله ۲** انسان
در نفل گذاردن در روز مختار است اگر خواهد دو دو رکعت بخواند و اگر خواهد چهار چهار رکعت بخواند و زیاده بر چهار رکعت بیک سلام
گذاردن در روز مکروه است و اما در شب پس نزد ابی حنیفه رحمه اللّٰه جائز است که تا هشت رکعت نفل بیک سلام گذارد و زیاده
ازان مکروه است و صاحبین رحمهما اللّٰه گفته اند که در شب زیاده نکند بر دو رکعت بیک سلام و در جامع صغیر مذکور نیست که در شب
هشت رکعت نفل بیک سلام جائز است و دلیل کراهیت اینست که پیغمبر صلی اللّٰه علیه وسلم بران زیاده نه نموده است

ولولا الكراهة لزاد تعليما للجواز والافضل في الليل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله مثنى مثنى وفي النهار اربع اربع وعند الشافعي رحمه الله فيهما مثنى مثنى وعند ابي حنيفة رحمه الله فيهما اربع اربع للشافعي رحمه الله قوله عليه السلام صلوة الليل والنهار مثنى مثنى ولهما الاعتبار بالتراويح ولابي حنيفة رحمه الله انه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء اربعا رواته عائشة رضي الله عنها وكان يواظب على الاربع في الضحى ولانه ادوم تحريمة فيكون اكثر مشقة وازيد فضيلة ولهذا لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة لا يخرج عنه بتسليمتين وعلى القلب يخرج والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير ومعنى ما رواه شفعا لا وترا والله اعلم

فصل في القراءة والقراءة في الفرض واجبة في الركعتين وقال الشافعي رحمه الله في الركعات كلها لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة وكل ركعة صلوة وقال مالك رحمه الله في ثلث ركعات اقامة للاكثر مقام الكل تيسيرا ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن والامر بالفعل لا يقتضي التكرار

واگر زیاده بران مکروه نمی بود هر آئینه زیاده بران بیک سلام میگذارد برای تعلیم و نزد شیخین رحمهما الله افضل در شب همین است که دو دو رکعت نماز نفل کند بیک سلام و در روز چهار چهار و نزد شافعی رحمه الله افضل دو دو رکعت است چه در روز چه در شب و نزد ابی حنیفه رحمه الله در روز و شب افضل همین است که چهار چهار رکعت بیک سلام ادا نماید و دلیل شافعی رحمه الله حدیث پیغمبر صلی الله علیه وسلم است که نماز نفل در شب و روز دو دو رکعت است و دلیل صاحبین اینست که ایشان قیاس نموده اند نماز نفل را بر نماز تراویح **ف** چه نماز تراویح نفل شب است و دو دو رکعت گذاردن دران افضل است **ص** و دلیل ابی حنیفه رحمه الله یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چهار رکعت نماز نفل میکرد بعد از نماز عشا و این را عائشه رضی الله عنها روایت کرده است و نیز پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت میکرد بر چهار رکعت نماز چاشت که نفل است و دوم اینست که در گذاردن چهار رکعت نماز بیک سلام مشقت زائد است پس دران ثواب زیاده خواهد شد ولهذا اگر نذر کند کسی که چهار رکعت نماز بیک سلام خواهم کرد پس او اگر چهار رکعت نماز بیک سلام گذارد از عهدهٔ نذر بیرون می شود و اگر بدو سلام گذارد از عهدهٔ نذر بیرون نمی شود و اگر نذر کند که چهار رکعت نماز خواهم کرد بدو سلام و بعد ازان چهار رکعت نماز گذارد بیک سلام از عهدهٔ نذر بیرون می شود و جواب از قیاس صاحبین رحمهما الله اینست که نماز تراویح بجماعت گذارده می شود پس دو رکعت دران افضل است تا آسان شود **ف** پس قیاس نفلهای دیگر بران معقول نیست

ص فصل در بیان قرأت نماز **مسئله ۱** در نماز فرض قرأت واجب است در دو رکعت اول و شافعی رحمه الله گفته است که قرأت واجب است در هر رکعت نماز زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که نماز صحیح نمی شود مگر بقرأت و هر رکعت نماز است **ف** پس در هر رکعت نماز قرأت واجب خواهد شد **ص** و امام مالک رحمه الله گفته که قرأت در سه رکعت نماز چهارگانی واجب است و این بنا بر آنست که او رحمه الله اکثر رکعت را بمنزلهٔ کل آن اعتبار نموده است بجهت آسانی و دلیل علمای ما رحمهم الله اینست که فرموده خدا تعالی که بخوانید چیزی را که آسان شود ز قرآن امر است و امر بفعل مقتضی تکرار نیست

وانما اوجبنا في الثانية استدلالا بالاولى لانهما يتشاكلان من كل وجه فاما الاخريان يفارقانهما في حق السقوط بالسفر وصفة القراءة
وقدرها فلا يلحقان بهما والصلوة فيما روي مذكورة صريحا فتنصرف الى الكاملة وهي الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلي صلوة بخلاف
ما اذا حلف لا يصلي وهو مخير في الاخريين معناه ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء سبح كذا روي عن ابي حنيفة رح وهو المأثور
عن علي وابن مسعود وعائشة رض الا ان الافضل ان يقرأ لانه عليه السلام داوم على ذلك ولهذا لا يجب السهو بتركه في ظاهر الرواية والقراءة
واجبة في جميع ركعات النفل وفي جميع ركعات الوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتداءة ولهذا لا يجب
بالتحريمة الاولى الا الركعتان في المشهور عن اصحابنا رح ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة اي يقول سبحانك اللهم اما الوتر فللاحتياط **قال** ومن شرع في نافلة ثم افسدها
قضاها وقال الشافعي رح لا قضاء عليه لانه متبرع فيه ولا لزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزم الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان وان صلى اربعا وقرأ في الاوليين وقعد

وجز این نیست که واجب کردیم ما در رکعت ثانیه قرأت را بدلیل رکعت اولی زیراچه آن هر دو رکعت بهر صورت متشاکل و متناسب اند
اما دو رکعت **ف** دوم در نماز رباعی **ص** از حکم دو رکعت اول علحده است چه آن در ایام سفر ساقط میشود پس از روی صفت
وقدر بدو رکعت اول لاحق نخواهد شد و حدیثیکه روایت کرده است آنرا شافعی رحمه الله دران لفظ صلوة بتصریح مذکور است
پس منصرف خواهد شد بسوی صلوة کامله وآن از روی عرف دو رکعت است چنانکه اگر کسی حلف کند و گوید که لا یصلی صلوة بخلاف
آنکه حلف کند و گوید لا یصلی **مسئله ۲** مصلی در دو رکعت اخیر مختار است میان سه چیز یعنی اگر خواهد خاموش ماند واگر خواهد
سورهٔ فاتحه بخواند واگر خواهد سبحان الله گفته باشد واین مرویست از ابی حنیفه رحمه الله وهمچنین مرویست از علی وابن مسعود
وعائشه رضی الله عنهم ولیکن باید دانست که افضل اینست که سورهٔ فاتحه بخواند زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بر قرأت سورهٔ فاتحه
مداومت نموده است **ف** پس آن افضل است و واجب نیست **ص** ولهذا اگر بسهو ترک کند آنرا مصلی سجده سهو برا و واجب نمیشود
بنابر ظاهر روایت **مسئله ۳** در هر رکعت نماز نفل قرأت واجب است زیراچه هر دو رکعت از نماز نفل چهارگانی نماز
علحده است و استاده شدن برای رکعت سوم بعد از قعدهٔ اولی دران بمنزلهٔ تحریمه جدید است ولهذا اگر نیت کند کسی چهار رکعت
نماز نفل را و تحریمه بندد پس بسبب این تحریمه واجب نمی شود مگر دو رکعت وهمین روایت مشهور است از علمای ما رحمهم الله
ولهذا فقها گفته اند که در رکعت سوم باز تکبیر تحریمه بگوید و باید دانست که در هر رکعت نماز وتر نیز قرأت واجب است بنابر احتیاط
ف زیراچه احتمال است که سنت باشد چنانچه گفته اند بآن صاحبین رحمهما الله درینصورت قرأت در هر رکعت واجب خواهد بود
ص **مسئله ۴** اگر شخصی شروع کند در نماز نفل و بعد ازان بشکند آنرا پس قضای آن برا و واجب است وشافعی رحمه الله
گفته است که قضای آن برا و واجب نیست زیراچه او متبرع است دران و بر متبرع چیزی لازم نمی شود وعلمای ما میگویند که
هر قدر نماز که بعد از شروع یافته میشود عبادت است پس اتمام آن لازم است تا آنقدر که یافته شده است باطل نگردد پس اگر
شخصی شروع کند در چهار رکعت نفل و دو رکعت ازان بگذارد باین طور که قرأت بخواند دران و بعد ازان نشیند بقدر تشهد

ثم افسد الاخريين قضى ركعتين لان الشفع الاول قد تم والقيام الى الثالثة بمنزلة التحريمة مبتداءة فيكون ملزما هذا اذا افسد الاخريين بعد الشروع فيهما ولو افسد قبل الشروع فى الشفع الثانى لا يقضى الاخريين وعن ابى يوسف رح انه يقضى اعتبارا للشروع بالنذر ولهما ان الشروع ملزم ما شرع فيه وما لا صحة له الا به وصحة الشفع الاول لا تتعلق بالثانى بخلاف الركعة الثانية وعلى هذا سنة الظهر لانها نافلة وقيل يقضى اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحدة وان صلى اربعا ولم يقرأ فيهن شيئا اعاد ركعتين وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رح وعند ابى يوسف رح يقضى اربعا وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والاصل فيها ان عند محمد رح ترك القراءة فى الاوليين او فى احديهما يوجب بطلان التحريمة لانها تعقد للافعال وعند ابى يوسف رح ترك القراءة فى الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة وانما يوجب فساد الاداء لان القراءة ركن زائد

وبعد ازان بشكند دو ركعت باقى را پس درين صورت واجب است براو كه قضا كند دو ركعت را زيرا چه درين صورت دوگانهٔ اول تمام مى شود و استادن براى ركعت سوم بمنزلهٔ تحريمه جديد ست ف براى دوگانهٔ آخر ص پس آن دوگانه نيز بسبب شروع واجب خواهد شد ف و چون شكست آن را قضاى آن براو واجب خواهد شد ص واين وقتى است كه شكسته باشد دوگانهٔ اخير را بعد از شروع نمودن دران واگر ترك كند آن را ف بعد از اداى دوگانهٔ اول ص پيش از شروع در دوگانهٔ اخير پس نزد شيخين رح قضاى آن دوگانه بر و واجب نمى شود ف چه شروع دران يافته نشد تا آن واجب مى شد بسبب شروع ص واز ابى يوسف رح مرويست كه درينصورت نيز قضاى دوگانهٔ اخير بر و واجب است بجهت آنكه ابو يوسف رح شروع كردن نماز نفل را قياس كرده است بنذر ف و در صورتيكه كسى نذر كند چهار ركعت نماز را پس اداى چهار ركعت براو واجب مى شود و همچنين در صورتيكه نيت چهار ركعت نماز نفل كند پس اداى آن چهار ركعت براو واجب خواهد بود لهذا در صورت مذكوره قضاى دوگانهٔ اخير واجب مى شود بر شخص مذكور ص و دليل طرفين رحمهما الله اينست كه بسبب شروع لازم مى شود چيزيكه دران شروع يافته مى شود و هم لازم مى شود چيزيكه موقوف است بران صحت آن چيز كه دران شروع نموده شده است ف و در صورت مذكوره ص صحت دوگانهٔ اول بدوگانهٔ اخير تعلق ندارد بخلاف ركعت دوم ف كه تعلق آن بركعت اول ظاهر است ص و بر همين قياس است ف چهار ركعت ص سنت ظهر چه آن نيز نفل است و بعضى گفته اند كه چهار ركعت سنت ظهر بمنزلهٔ يك نماز است پس اگر فاسد كند دوگانه را ازان قضاى چهار ركعت واجب مى شود احتياطا مسئله ۵ اگر ف شخصے نيت كند چهار ركعت نفل را ص و بگذارد آن چهار ركعت را وليكن در هيچ ركعت قرأت نخواند پس واجب است براو قضاى دو ركعت نماز نزد طرفين رحمهما الله واز ابى يوسف رح مرويست كه درينصورت براو قضاى چهار ركعت واجب است واين مسئله بر هشت وجه است ف و بايد دانست ص كه بناى اين اختلاف بران است كه نزد محمد رح ترك قرأت در هر دو ركعت دوگانهٔ اول يا در يك ركعت ازان موجب بطلان تحريمه است زيرا چه تحريمه منعقد مى شود براى افعال ف نماز ص و نزد ابى يوسف رح ترك قرأت در دوگانهٔ اول موجب بطلان تحريمه نيست بلكه جز اين نيست كه سبب فساد اداى نماز ميشود چه قرأت ركن زائد است

الا ترى ان الصلوة توجد بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا يبطل التحريمة وعند ابى حنيفة رح ترك القراءة في الاوليين يوجب بطلان التحريمة وفي احدهما لا يوجب لان كل شفع من التطوع صلوة على حدة وفسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه فقضينا بالفساد في حق وجوب القضاء وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا اذا ثبت هذا نقول اذا لم يقرأ في الكل قضى ركعتين عندهما لان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول عندهما فلم يصح الشروع في الثاني وبقيت عند ابى يوسف رح فصح الشروع في الشفع الثاني ثم اذا افسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع عنده ولو قرأ في الاوليين لا غير فعليه قضاء الاخريين بالاجماع لان التحريمة لم تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة لا يوجب فساد الشفع الاول ولو قرأ في الاخريين لا غير فعليه قضاء الاوليين بالاجماع لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني وعند ابى يوسف رح ان صح فقد اداها

لهذا نماز يافته مى شود بدون قرأت ف چون نماز مى ص وليكن بدون قرأت اداى نماز صحيح نمى شود پس ترك قرأت موجب فساد اوست و بسبب آن تحريمه باطل نمى شود ف چه ترك ادا بعد از شروع موجب بطلان تحريمه نيست ص پس فساد آن موجب بطلان تحريمه بطريق اولى نخواهد شد و نزد ابى حنيفه رحمه الله ترك قرأت در هر دو ركعت دوگانه اول موجب بطلان تحريمه است و ترك قرأت در يك ركعت از آن موجب بطلان تحريمه نيست زيرا چه هر دوگانه از نماز نفل نماز عليحده است ف پس اگر ترك كند قرأت را در هر دو ركعت دوگانهٔ اول باطل خواهد شد تحريمه ص زيرا چه اصلا قرأت يافته نشد و اگر در يك ركعت از آن قرات ترك كند تحريمه باطل نخواهد شد چه در فساد آن بسبب ترك قرأت در يك ركعت از آن اختلاف است پس حكم نموده شد كه بسبب ترك قرأت در يك ركعت از دوگانهٔ اول فاسد مى شود آن دوگانه ف و قضاى آن واجب مى شود ص وليكن تحريمه باقى مى ماند احتياطا در حق لزوم دوگانهٔ دوم ف حتى كه دوگانهٔ دوم نيز بعد از شروع دران لازم مى شود بنا بر تحريمهٔ اول ص و هرگاه قاعدهٔ هر يك از علماى ثلاثه معلوم شد پس بايد دانست كه در صورتيكه قرأت نخواند شخص مذكور در هيچ ركعت از نماز مذكور پس برا وقضاى دو ركعت نماز واجب مى شود نزد طرفين رحمهما الله زيرا چه تحريمه درين صورت باطل گشت نزد طرفين رحمهما الله بسبب ترك كردن قرأت در دوگانهٔ اول پس شروع در دوگانهٔ دوم صحيح نخواهد شد و نزد ابى يوسف رح تحريمه باقى مى ماند پس شروع در دوگانهٔ دوم صحيح خواهد شد و بعد ازان چون فاسد كرد جميع نماز را بسبب ترك كردن قرأت در جميع پس برا وقضاى چهار ركعت واجب خواهد شد نزد ابى يوسف رحمه الله و اگر شخص مذكور قرأت خواند در دوگانهٔ اول فقط پس درين صورت برا وقضاى دوگانهٔ اخير است باجماع زيرا چه درين صورت تحريمهٔ او باطل نمى شود ف نزد همه ص پس صحيح خواهد شد شروع در دوگانهٔ اخير و بعد ازان چون فاسد كرد آنرا بسبب ترك قرأت دران پس قضاى آن برا و واجب خواهد شد و اما دوگانهٔ اول پس آن تمام و صحيح شده است زيرا چه فساد دوگانهٔ دوم بسبب ترك قرأت موجب فساد دوگانهٔ اول نيست و اگر شخص مذكور قرات خواند در دوگانهٔ اخير فقط نه در دوگانهٔ اول پس برا و واجب است قضاى دوگانهٔ اول باجماع زيرا چه نزد طرفين رح شروع در دوگانهٔ اخير صحيح نشد و نزد ابى يوسف رح اگر چه شروع در دوگانهٔ اخير صحيح است وليكن اداى آن نيز صحيح گشته است

ولو قرأ في الاوليين واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين بالاجماع ولو قرأ في الاخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين بالاجماع ولو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين على قول ابي يوسف رح قضاء الاربع وكذا عند ابي حنيفة رح لان التحريمة باقية وعند محمد رح قضاء الاوليين لان التحريمة قد ارتفعت عنده وقد انكر ابو يوسف رح هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن ابي حنيفة رح انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد رح لم يرجع عن روايته عنه

ولو قرأ في احدى الاوليين لا غير قضى اربعا عندهما وعند محمد رح قضى ركعتين ولو قرأ في احدى الاخريين لا غير قضى اربعا عند ابي يوسف وعندهما ركعتين قال وتفسير قوله عليه السلام لا يصلى بعد صلوة مثلها يعني ركعتين بقراءة وركعتين بغير قراءة فيكون بيان فرضية القراءة في ركعات النفل كلها ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام لقوله عليه السلام صلوة القاعد على النصف من صلوة القائم ولان الصلوة خير موضوع وربما يشق عليه القيام فيجوز له تركه كيلا ينقطع عنه واختلفوا في كيفية القعود والمختار ان يقعد كما يقعد في حالة التشهد لانه عهد مشروعا في الصلوة وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز عند ابي حنيفة رح وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس

واگر شخص مذکور قرأت خواند در دوگانهٔ اول و در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس براو قضای دوگانهٔ اخیر ست باجماع و همچنین اگر قرأت خواند در دوگانهٔ اخیر و در یک رکعت از دوگانهٔ اول پس درینصورت نیز براو قضای دوگانهٔ اول است باجماع واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول و در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر پس درینصورت بنابر قول ابی یوسف رح براو قضای چهار رکعت است و همچنین نزد ابی حنیفه رح نیز زیراچه نزد شیخین رح درینصورت تحریمه باقی است و نزد محمد رح براو قضای دوگانهٔ اول است زیراچه تحریمه درینصورت نزد او باطل میگردد ف پس شروع در دوگانهٔ اخیر یافته نشد ص وابو یوسف رح انکار کرد از نقل این روایت محمد رح ازوست و گفت به محمد رح که روایت کردم از ابی حنیفه رح که لازم است مر آن شخص را قضای دو رکعت لیکن محمد رح رجوع نکرد ازین روایت از ابی یوسف رح واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اول فقط پس براو قضای چهار رکعت است نزد شیخین رح و نزد محمد رح براو قضای دو رکعت است واگر قرأت خواند در یک رکعت از دوگانهٔ اخیر فقط پس درین صورت براو قضای چهار رکعت است نزد ابی یوسف رح و نزد طرفین رح براو قضای دو رکعت است وانچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده لا یصلی بعد صلوة مثلها تفسیر آن اینست که خوانده نشود دو رکعت بقرأت و دو رکعت بغیر قرأت پس حدیث مذکور بیان فرضیت قرأت در هر رکعت نماز نفل باشد

مسئله ۶ اگر شخصے نماز نفل را نشسته گذارد با وجود قدرت بر قیام جائز است باجماع بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ثواب نماز قاعد نصف ثواب نماز قائم ست و بجهت آنکه نماز عمل نیک است و گذاردن آن ف همیشه ص مشروع است و بسا اوقات ایستادن شاق می شود بر انسان پس اگر استادن برای نماز نفل واجب باشد پس انسان در اکثر اوقات از گذاردن نماز باز خواهد ماند ف لهذا ترک آن جائز داشته شد ص و باید دانست که در کیفیت نشستن برای نماز نفل اختلاف است و مختار اینست که نشیند بطوریکه می نشیند در حالت تشهد چه باین وضع نشستن در نماز معلوم و معهود است در شرع

مسئله ۷ اگر شروع کند شخصے نماز نفل را در حالیکه استاده است و بعد ازان نشیند بدون عذر پس نماز او جائز و صحیح است نزد ابی حنیفه رحمه الله بنابر استحسان و نزد صاحبین رحمهما الله جائز نیست و همین موافق قیاس است

لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لايلزمه القيام عند بعض المشائخ رح ومن كان خارج المصر تنفل على دابته الى اى جهة توجهت يؤمى ايماء لحديث ابن عمر رضى الله عنه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى على حمار وهو متوجه الى خيبر يومى ايماء ولان النوافل غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة او ينقطع هو عن القافلة اما الفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل وعن ابى حنيفة رح انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرها والتقييد بخارج المصر ينفى اشتراط السفر والجواز فى المصر وعن ابى يوسف رح انه يجوز فى المصر ايضا

زیرا چه شروع در نفل بمنزلهٔ نذر است **ف** و اگر نذر کند کسی که دو رکعت نماز استاده خواهم گذارد پس جائز نیست وی را که نشسته گذارد آنرا بدون عذر پس در صورتیکه شروع کند نفل را در حالت قیام باید که نشسته گذاردن آن جائز نباشد **ص** و دلیل ابی حنیفه رح آنست که شخص مذکور در باقی نماز مباشرت بقیام ننموده است و قدریکه در آن مباشرت بقیام نموده است در ابتدا صحت آن نیز بدون قیام ممکن است **ف** پس صحت آنقدر موقوف نخواهد بود برانیکه باقی نماز را استاده گذارد و هرگاه چنین شد پس قیام در باقی نماز لازم نیست چه بسبب شروع لازم نمی شود مگر چیزیکه در آن شروع کرده است یا چیزیکه موقوف است بران صحت آن **ص** بخلاف آنکه اگر کسی نذر کند که دو رکعت نماز استاده خواهم کرد **ف** چه درینصورت براو لازم است که دو رکعت نماز استاده گذارد **ص** زیرا چه او تصریح نموده است نذر خود بانیکه استاده خواهد کرد حتی که اگر تصریح نمیکرد بآن **ف** بلکه مطلق میگفت **ص** پس بعضی از مشائخ گفته اند که استاده نماز گذاردن براو لازم نمی شد **مسئله** اگر شخصی در بیرون شهر سوار باشد بر ستوری و نماز نفل گذارد بر پشت آن در رکوع و سجود بایما و اشاره ادا نماید پس این جائز است اگرچه ستور مذکور متوجه نباشد بسوی قبله بجهت آنکه مرویست که عبدالله ابن عمر رضی الله عنه گفته است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم را دیدم که نماز میگذارد بر پشت حمار در حالیکه متوجه بسوی خیبر است در رکوع و سجود بایما ادا می نمائید و بجهت آنکه گذاردن نماز نفل مقید بوقتی از اوقات نیست پس اگر برای گذاردن نفل فرود آمدن از پشت مرکوب و متوجه شدن بسوی قبله لازم شود پس لازم می آید که سوار از نماز نفل باز ماند یا او از قافله جدا افتد و اما گذاردن نماز فرض پس آن مختص است بوقتی از اوقات **ف** پس برای آن فرود آمدن از پشت مرکوب و متوجه شدن بسوی قبله شاق نیست و باید دانست که **ص** نمازهای سنت که مقرر است **ف** چون سنت ظهر وغیره **ص** از قبیل نماز نفل است **ف** پس گذاردن آن نیز بر پشت ستور سوار را جائز است **ص** و از ابی حنیفه رح مرویست که برای سنت فجر باید که از پشت ستور فرود آید چه آن موکده ترین سنتها است و باید دانست که آنچه مذکور شد درین مسئله که شخص مذکور سوار است بیرون شهر باشد دلالت میکند بر انیکه برای جواز نفل بر پشت ستور حد سفر شرط نیست و هم دلالت میکند بر انیکه ادای نفل بر پشت ستور در میان شهر جائز نیست و از ابی یوسف رح مرویست که در شهر نیز جائز است

ووجه الظاهر ان النص ورد في خارج المصر والحاجة الى الركوب فيه اغلب فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل انعقد لوجوب الركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن ابي يوسف رح انه يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عن محمد رح اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر

فصل في قيام رمضان يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات كل ترويحة بتسليمتين ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة ثم يوتر بهم ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة كذا روى الحسن عن ابي حنيفة رح لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون والنبي عليه السلام بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان تكتب علينا والسنة فيها الجماعة لكن على وجه الكفاية حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة تارك

ولیکن ظاهر روایت آنست که در بیرون شهر جائز است و در شهر جائز نیست **ف** زیرا چه جواز برپشت ستور بطور مذکور خلاف قیاس است **ص** ونص بجواز آن وارد شده است در بیرون شهر **ف** پس بران اکتفا نموده خواهد شد و حال شهر و بیرون برابر نیست **ص** چه حاجت بسواری اغلب در بیرون شهر است **مسئله ۹** اگر شروع کند کسی نفل را در حالیکه سوار است **ف** برپشت ستور **ص** بعد ازان فرود آید پس جائز است ویرا بنا کردن و اگر بر روی زمین استاده شروع کند نماز نفل را و یک رکعت ازان گذارد و بعد ازان سوار شود پس باید که استیناف کند زیرا چه تحریمهٔ او در صورت اول منعقد است بر وجهیکه جائز است ویرا که از ستور فرود آید و ادای رکوع و سجود نماید چه او قادر است بر فرود آمدن پس هرگاه از ستور فرود آمد و رکوع و سجود ادا کرد جائز خواهد شد و در صورت دوم تحریمهٔ او منعقد شده بر وجهیکه موجب رکوع و سجود است پس جائز نیست ویرا که ترک نماید چیزی را که لازم شده است برو بغیر عذر **ف** و این فرق که مذکور شد میان دو صورت بنا بر ظاهر روایت است **ص** و از ابی یوسف رح مرویست که در صورت اول نیز باید که استیناف نماید **ف** بعد از فرود آمدن از ستور **ص** و همچنین مرویست از محمد رح که اگر فرود آید از ستور بعد از ادای یک رکعت برپشت آن باید که استیناف نماید و اصح همان ظاهر روایت است والله اعلم

فصل در بیان نماز تراویح در ماه رمضان **مسئله ۱** بعد از نماز عشا در ماه رمضان باید که بیست رکعت نماز گذارند با جماعت بانیطور که بعد از هر دوگانه سلام دهند و بعد هر چهار رکعت مقدار آن نشینند **ف** و این نماز را نماز تراویح میگویند **ص** و هر چهار رکعت را ترویحه می نامند و باید که بعد از ادای نماز تراویح نماز وتر را با جماعت گذارند و باید دانست که تمام تراویح سنت است چنانچه روایت کرده است این را حسن رح از ابی حنیفه رح و وجه آن آنست که خلفای راشدین رضی الله عنهم بران مواظبت نموده اند و پیغمبر صلی الله علیه وسلم در ترک مواظبت عذر بیان نموده است و فرموده است که ترک مواظبت میکنم باین خوف که اگر من مواظبت نمایم شاید که بر امت من فرض شود و باید دانست که جماعت در نماز تراویح سنت است ولیکن بر وجه کفایت حتی که اگر همه اهل مسجد ترک جماعت نمایند پس آنها تارک سنت میشوند و اگر بعضے از آنها جماعت نمایند در مسجد و بعضے از آنها در مسجد حاضر نشوند پس او تارک سنت نمے شود

للفضيلة لان افراد الصحابة رض يروى عنهم التخلف والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح وقوله ثم يوتر بهم يشير الى ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبه قال عامة المشائخ رح والاصح ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده لانها نوافل سنت بعد العشاء ولم يذكر قدر القرأة واكثر المشائخ رح على ان السنة فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها لانها ليست بسنة ولا يصلي الوتر بجماعة في غير شهر رمضان عليه اجماع المسلمين والله اعلم

باب ادراك الفريضة

ومن صلى ركعة من الظهر ثم اقيمت يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان ثم يدخل مع القوم احرازا للفضيلة الجماعة وان لم يقيد الاولى بالسجدة يقطع ويشرع مع الامام هو الصحيح لانه بمحل الرفض والقطع

در جزاين نيست كه از فضيلت جماعت محروم مى ماند و وجه آن اينست كه بعضى از صحابه رض نماز تراويح در خانه تنهامى گذاردند و در جماعت حاضر نمى شدند و بايد دانست كه چنانچه نشستن درميان دو تراويح بمقدار يك ترويحه مستحب است همچنين مستحب است نشستن بمقدار مذكور ميان ترويحه پنجم وميان نماز وتر چه همين عادت اهل مكه و مدينه است ف و بايد دانست كه احسن در نيت تراويح اينست كه نيت سنت كند زيراچه تراويح سنت است و بعضى گفته اند كه به نيت مطلق سنت ادانمى شود بلكه نيت سنت در ان ضرورست لهذا بايد كه در هر نماز سنت نيت سنت كند تا سنت ادا شود و نزد جميع علما متفق عليه گردد ص و بعضى مشائخ گفته اند كه مستحسن است استراحت بر سر هر پنج سلام ف يعنى بعد ده ركعت ص ليكن اين صحيح نيست و بايد دانست كه اكثر مشائخ گفته اند كه وقت نماز تراويح بعد از گذاردن نماز عشا است تا آن زمان كه نماز گذارده شود و بعد از گذاردن نماز وتر وقت نماز تراويح باقى نمى ماند و اصح اينست كه وقت نماز تراويح بعد از گذاردن نماز عشا است تا دم صبح هم پيش از نماز وتر و هم بعد از نماز وتر بايد دانست كه محمد رحمه الله مقدار قرأت را در نماز تراويح ذكر نكرده است وليكن اكثر مشائخ بر اين اند كه سنت در ان ختم قرآن است يك بار در تمامى ماه رمضان و اين ختم را ترك نبايد كرد بجهت كم رغبتى مقتديان بخلاف دعاهائيكه بعد از تشهد است چه امام را بايد كه ترك كند آنرا بسبب كم رغبتى مقتديان زيراچه دعاهاى مذكوره مستحب است و سنت نيست و بايد دانست كه نماز وتر بجماعت گذارده نمى شود در غير ماه رمضان و بر اين اجماع مسلمين است والله اعلم

باب دهم در بيان ادراك فريضه **مسئله ١** اگر شخصى ف تنها ص شروع كرده باشد در نماز ظهر ف مثلا پس ص اگر يك ركعت نماز ظهر گذارده باشد و بعد از ان اقامت نموده شود ف براى نماز ظهر مذكور پس بايد كه شخص مذكور ص يك ركعت ديگر بخواند تا دوگانه گردد و آنچه ادا كرده است از نماز از بطلان محفوظ ماند و بعد از ان ف سلام داده ص داخل شود در نماز جماعت تا ثواب جماعت دريابد و اگر شخص مذكور در ركعت اول تا هنوز سجده نكرده باشد پس بايد كه قطع كند نماز خود را و اقتدا نمايد در پس امام و همين صحيح است زيراچه قطع اقتدر نماز براى تحصيل فضيلت جماعت جائز است

لا كمال بخلاف ما اذا كان فى النفل لانه ليس لاكمال ولو كان فى السنة قبل الظهر والجمعة فاقيم او خطب يقطع على رأس الركعتين
يروى ذلك عن ابى يوسف رح وقد قيل يتمها وان كان قد صلى ثلثا من الظهر يتمها لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض بخلاف
ما اذا كان فى الثالثة بعد ولم يقيدها بالسجدة حيث يقطعها لانه بمحل الرفض ويتخير ان شاء عاد فقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوى
الدخول فى صلوة الامام واذا اتمها يدخل مع القوم والذى يصلى معهم نافلة لان الفرض لا يتكرر فى وقت واحد فان صلى من
الفجر ركعة ثم اقيمت يقطع ويدخل معهم لانه لو اضاف اليها اخرى تفوته الجماعة وكذا اذا قام الى الثانية
قبل ان يقيدها بالسجدة وبعد الاتمام لا يشرع فى صلوة الامام لكراهية النفل بعد

چه دران اکمال آنست ف نه ابطال آن ص بخلاف آنکه شروع کرده باشد در نماز نفل زیرا چه قطع آن اکمال فرض نیست
مسئله ۲ اگر اقامت نموده شود برای نماز ظهر در حالیکه شخصی در نماز سنت ظهر شروع کرده است پس باید که شخص مذکور
دوگانه ازان تمام کرده داخل شود در نماز جماعت و همچنین اگر امام خطبه شروع کند در حالیکه شخصے در نماز سنت جمعه شروع
کرده است پس باید که شخص مذکور دوگانه ازان تمام کرده سلام دهد و خاموش نشیند و این مرویست از ابی یوسف رحمه الله
و بعضے گفته اند که آن چهار رکعت سنت را تمام کند و اگر شخص مذکور سه رکعت از سنت مذکوره خوانده باشد پس باید که تمام کند آنرا ف
باینطور که یک رکعت باقی را بخواند ص زیرا چه اکثر شئ در حکم کل است پس باید که بعد از گذاردن سه رکعت ازان نشکند آنرا بخلاف آنکه اگر
دو رکعت ازان گذارده و برای رکعت سوم استاده شده باشد ولیکن هنوز در رکعت سوم سجده نکرده باشد چه درین صورت باید که
قطع کند رکعت سوم را زیرا چه رکعت سوم هنوز ناقص است و ترک آن برای تحصیل فضیلت جماعت جائز است و باید انست که درینصورت
شخص مذکور مختار است اگر خواهد نشیند و نشسته سلام گوید ف و بعد ازان استاده شود برای اقتدا در پس امام ص و تکبیر
تحریمه بگوید و اگر خواهد ف نه نشیند بلکه چنانکه ص استاده ف است در همان حالت ص تکبیر تحریمه بگوید برای اقتدا
در پس امام مسئله ۳ اگر شخصے تنها نماز ظهر گذارد و بعد ازان تمام نماز او اقامت نموده شود برای نماز جماعت پس باید
شخص مذکور را اقتدا کند در پس امام ولیکن این نماز نفل خواهد شد زیرا چه نماز فرض مکرر نشود در یک وقت مسئله ۴ اگر شخصی تنها
یک رکعت نماز فجر گذارده باشد و بعد ازان اقامت نموده شود ف برای نماز جماعت ص پس ف باید که ص شخص مذکور قطع کند
نماز خود را و اقتدا کند در پس امام زیرا چه او اگر یک رکعت دیگر بخواند جماعت فوت خواهد شد و همچنین اگر شخص مذکور استاده شده باشد برای رکعت دوم
و هنوز سجده نکرده باشد ف باید که قطع کند نماز خود را و اقتدا کند در پس امام ص و اگر شخص مذکور تمام کرده باشد نماز خود را پس نباید که بعد ازان
اقتدا کند در پس امام زیرا چه این نفل است و نفل بعد از نماز فجر مکروه است و همچنین ف اگر شخصے ص نماز عصر ف را تنها گذارده باشد
و بعد ازان اقامت نماز جماعت شود پس او را نباید که اقتدا کند در پس امام چه این نفل است و نفل بعد از نماز عصر مکروه است

ولكن بعد المغرب في ظاهر الرواية لان التنفل بالثلث مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة لامامه ومن دخل مسجدا قد اذن فيه يكره له ان يخرج حتى يصلي لقوله عليه السلام لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع **قال** الا اذا كان ينتظم به امر جماعة لانه ترك صورة تكميل معنى وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء فلا بأس بان يخرج لانه اجاب داعي الله مرة الا اذا اخذ المؤذن في الاقامة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا وان كانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فيها لكراهية التنفل بعدها ومن انتهى الى الامام في صلوة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر ان خشي ان تفوته ركعة ويدرك الاخرى يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين وان خشي فوتهما دخل مع الامام

ص وهمچنين اگر نماز مغرب **ف** تنها گذارده باشد و اقامت نماز جماعت نموده شود پس ويرا نبايد كه داخل شود در نماز امام **ص** در ظاهر روايت زيراچه سه ركعت نماز نفل كردن مكروه است و اگر او يک ركعت زياده نموده چهار ركعت گرداند پس درين مخالفت امام می شود **مسئله ۵** بيرون رفتن از مسجد بعد اذان مكروه است **ف** انسان را **ص** مگر بعد از آنكه ادا كند نماز را زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه بيرون نمی رود از مسجد بعد از اذان مگر **ف** دو شخص يكی **ص** منافق **ف** و دوم **ص** شخصيكه بيرون رود براى دفع حاجت بقصد مراجعت بعد از دفع حاجت وليكن بايد دانست كه اگر شخصے بعد از اذان از مسجد مذكور برود بجهت آنكه انتظام جماعت در مسجد ديگر موقوف بر حضور ويست پس درين صورت رفتن از مسجد مذكور ويرا جائز است زيراچه اين رفتن براى تكميل جماعت ديگر است **ف** نه براى ترک جماعت **ص** واگر شخص مذكور نماز گذارده باشد و وقت نماز وقت ظهر يا عشا باشد پس درينصورت جائز است وی را كه بعد از اذان از مسجد برود زيراچه او داعی خدا را يک بار اجابت كرده است مگر درصورتيكه در مسجد نشسته باشد تا آن زمان كه مؤذن اقامت شروع نمايد **ف** و درين وقت از مسجد نرود بلكه بجماعت نماز داخل شود چه اگر درين وقت برود و شريک جماعت نشود **ص** متهم خواهد شد بمخالفت جماعت واگر وقت مذكور وقت فجر يا عصر يا مغرب باشد پس جائز است ويرا كه از مسجد مذكور برود واگرچه مؤذن در اقامت شروع نمايد **ف** چه اگر شخص مذكور درين اوقات اقتدا نمايد در پس امام و نماز جماعت گذارد پس اين نماز نفل است **ص** و نفل درين اوقات مكروه است **مسئله ۱۱** اگر شخصے **ف** در مسجد **ص** درآيد در وقت نماز فجر **ف** و ببيند كه امام در نماز فرض داخل است و جماعت قائم است **ص** و حال آنكه شخص مذكور دو ركعت **ف** سنت **ص** فجر را ادا نكرده است پس اگر آن شخص بداند كه بسبب گذاردن دو ركعت نماز جماعت فوت خواهد شد و ركعت ديگر را خواهد يافت پس **ف** درينصورت **ص** بايد كه شخص مذكور دو ركعت سنت را اولا گذارد نزد دروازه مسجد و بعد از آن داخل شود **ف** در نماز جماعت **ص** زيراچه **ف** درينصورت **ص** ممكن است ويرا كه فضيلت سنت و فضيلت جماعت هر دو را حاصل نمايد واگر خائف باشد **ف** ازينكه اگر مشغول شود بادای دو ركعت سنت **ص** يک ركعت فرض را بجماعت نخواهد يافت **ف** پس بايد كه ترک كند سنت را و در پس امام اقتدا

لان ثواب الجماعة اعظم والوعيد بالترك الزم بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين لانه يمكنه اداؤها في الوقت بعد الفرض هو الصحيح وانما الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد رح في تقديمها على الركعتين وتاخيرها عنهما ولا كذلك سنة الفجر على ما نبين ان شاء الله تعالى والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلوة والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل هو المروي عن النبي عليه السلام واذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس لانه يبقى نفلا مطلقا وهو مكروه بعد الصبح ولا بعد ارتفاعها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رح احب الي ان يقضيهما الى وقت الزوال لانه عليه السلام قضاهما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس ولهما ان الاصل في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائهما تبعا للفرض فبقي ما وراءه على الاصل

ص زیراچه ثواب جماعت عظیم‌تر است و در ترک آن وعید است ف و اینکه مذکور شد حکم سنت فجر است ص و در سنت ظهر حکم نیست که در هر دو صورت سنت را موقوف دارد ف و در جماعت داخل شود ص زیراچه ادای سنت ظهر بعد از ادای فرض ممکن است ف بخلاف سنت فجر چه ادای آن در وقت فجر بعد از ادای نماز فرض جائز نیست بنابر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی ص پس شخص مذکور بعد از ادای فرض ظهر با جماعت چهار رکعت سنت را ادا خواهد کرد در وقت ظهر و این صحیح است ف و درین اختلاف نیست ص ولیکن اختلاف است میان ابی یوسف و محمد رح در تقدیم آن هر دو رکعت سنت که بعد از فرض ظهر است ف یعنی ابو یوسف رح میگوید که آن چهار رکعت را اول بگذارد و بعد از ان دو رکعت سنت ظهر را ادا کند زیراچه آن چهار رکعت احق تقدیم است بر دو رکعت مذکور پس بقدر امکان مقدم نموده خواهد شد و محمد رح میگوید که آن چهار رکعت را بعد ادای دو رکعت سنت ظهر ادا باید کرد چه آن از موضع خود فوت شده است و اگر آنرا مقدم گذارده شود آن دو رکعت نیز از موضع خود فوت می شود و باید دانست که صدر شهید این اختلاف را برعکس نقل کرده است ص و باید دانست که آنچه مذکور شد که شخص مذکور دو رکعت ف سنت فجر را نزد ص دروازه مسجد گذارد دلالت میکند برانکه گذاردن آن در مسجد وقتیکه امام در نماز فرض باشد مکروه است و باید دانست که گذاردن جمیع سنت و نفل در خانه افضل است و همین مرویست از پیغمبر صلی الله علیه وسلم

مسئله - اگر دو رکعت سنت فجر فوت شود از کسی پس آنرا بعد از ادای فرض پیش از طلوع آفتاب قضا نکند زیراچه گذاردن دو رکعت درین وقت نفل محض است ف نه سنت ص و گذاردن نفل درین وقت مکروه است و همچنین آنرا قضا نکند بعد از بلند شدن آفتاب نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که خوب‌تر نزد من آنست که قضا کند آنرا ف بعد از بلند شدن آفتاب ص تا وقت زوال زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم قضا کرده بود آن را در صبح لیلة التعریس بعد از بلند شدن آفتاب و شیخین رح میگویند که اصل در سنت آنست که قضا کرده نمی شود چه قضا مختص است بعباداتیکه واجب است و پیغمبر صلی الله علیه وسلم در صبح لیلة التعریس قضا کرده بود آنرا بتبعیت فرض ف چه فرض را نیز قضا کرده بود ص پس سوای صورت تبعیت باقی خواهد ماند بر چیزیکه اصل است

وانما تقضى تبعا له وهو يصلى بالجماعة او وحده الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشائخ رح واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها واختلف المشائخ رح فى قضائها تبعا للفرض ومن ادرك ركعة من الظهر ولم يدرك الثلث فانه لم يصل الظهر بجماعة وقال محمد رح قد ادرك فضل الجماعة لان من ادرك آخر الشئ فقد ادركه فصار محرزا ثواب الجماعة لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة ولهذا يحنث به فى يمينه لا يدرك الجماعة ولا يحنث فى يمينه لا يصلى الظهر بالجماعة ومن اتى مسجدا قد صلى فيه فلا بأس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له ما دام فى الوقت ومراده اذا كان فى الوقت سعة وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا فى غير سنة الظهر والفجر لان لهما زيادة مزية قال عليه السلام فى سنة الفجر صلوها ولو طردتكم الخيل وقال فى الاخرى من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتى وقيل هذا فى الجميع لانه عليه السلام واظب عليها عند اداء المكتوبات بالجماعة ولا سنة دون المواظبة والاولى ان لا يتركها فى الاحوال كلها لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت ومن انتهى الى الامام فى ركوعه فكبر ووقف

وسنت مذکور بتبعیت فرض قضا کرده می شود تا وقت زوال خواه قضا کرده شود فرض بجماعت یا بغیر جماعت واما بعد از زوال قضا کرده می شود بتبعیت فرض یا نه پس دران اختلاف است ف وانیکه مذکور شد حکم سنت فجر است وهـ اما سنتهای دیگر پس آن قضا نموده نمی شود بعد از گذشتن وقت بدون فرض واما در قضای آن بتبعیت فرض اختلاف مشائخ است مسئله اگر شخصے دریابد یک رکعت نماز ظهر را ف با امام هـ وسه رکعت نیابد پس نماز او درین صورت نماز جماعت نیست ومحمد رح گفته است که وی ثواب جماعت است زیرا چه ادراک آخر شئ در حکم ادراک آن شئ است ولیکن نماز او نماز جماعت نیست حقیقةً لهذا اگر قسم خورده باشد شخص مذکور که ادراک جماعت نخواهد کرد پس او حانث میگردد ف زیرا چه او ادراک جماعت نموده هـ اگر قسم خورده باشد که نماز ظهر بجماعت نخواهد کرد حانث نمی شود زیرا چه او درین صورت نماز جماعت نکرده است مسئله ۹ اگر شخصے در آید در مسجدیکه دران نماز جماعت شده است پس او اگر نماز سنت گذارد پیش از ادای فرض جائز است هر سنتے که باشد ولیکن این در صورتی است که وقت نماز وسیع باشد واگر وقت نماز تنگ باشد پس باید که مشغول بادای فرض شود وپیش از ادای فرض مشغول بنماز تطوع نشود وبعضی گفته اند که این حکم در غیر سنت ظهر وفجر است چه درین دو سنت زیاده تاکید است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حق سنت فجر ف بسیار تاکید نموده است وهـ فرموده است که بگذارید سنت فجر را اگرچه مانع شما شود خیل وهمچنین در حق سنت ظهر نموده است که هر که ترک کند چهار رکعت سنت را پیش از نماز ظهر پس او نخواهد یافت شفاعت مرا وبعضی گفته اند که در حکم مذکور جمیع سنت برابر است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم مواظبت نموده است بران در صورتیکه ادای فرض بجماعت نموده است وبدون جماعت مواظبت بران یافته نشده است ف پس در حق منفرد سنت نیست چه سنت بدون مواظبت پیغمبر صلی الله علیه وسلم ثابت نمی شود هـ وباید دانست که نمازهای سنت موجب اکمال نماز فرض است پس گذاردن آن در هر حال اولی است خواه نماز فرض بجماعت ادا نماید خواه تنها هـ مگر ف در صورتیکه بسبب تنگی وقت هـ خوف آن باشد ف که اگر مشغول به سنت شود فرض فوت خواهد شد مسئله ۱۰ اگر آمد شخصے در حالیکه امام در رکوع است ف پس اقتدا کرد هـ وتکبیر تحریمه گفت وایستاده ماند

حتی رفع الامام رأسه لایصیر مدرکا لتلك الرکعة خلافا لزفر رح هو یقول ادرك الامام فیما له حکم القیام ولنا ان الشرط هو المشارکة في افعال الصلوة ولم یوجد لا في القیام ولا في الرکوع ولو رکع المقتدی قبل امامه فادرکه الامام فیه جاز وقال زفر رح لایجزیه لان ما اتی به قبل الامام غیر معتد به فکذا ما یبنی علیه ولنا ان الشرط هو المشارکة في جزء واحد کما في الطرف الاول والله اعلم

باب قضاء الفوائت

من فاتته صلوة قضاها اذا ذکرها وقدمها علی فرض الوقت والاصل فیه ان الترتیب بین الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق وعند الشافعی رح مستحب لان کل فرض اصل بنفسه فلا یکون شرطا لغیره ولنا قوله علیه السلام من نام عن صلوة او نسیها فلم یذکرها الا وهو مع الامام فلیصل التی هو فیها ثم لیصل التی ذکرها ثم لیعد التی صلی مع الامام

تا آن زمانیکه امام سر از رکوع برداشت پس آن رکعت در حق شخص مذکور محسوب نمی شود و زفر رح گفته است که رکعت مذکوره در حق او معتبر است زیرا چه شخص مذکور یافته است امام را در حالیکه آن در حکم قیام است چه رکوع در حکم قیام است و علمای ما رح میگویند که شرط اقتدا اینست که مقتدی شریک امام شود در افعال نماز ف و در رکعت مذکوره ص مقتدی شریک امام نشده نه در قیام نه در رکوع و اگر مقتدی ف شریک امام شود در قیام ص و پیشتر از امام به رکوع رود و بعد از ان امام رکوع کند ف پیش از انکه او سر از رکوع بر دارد حتی که شرکت در رکوع متحقق شود پس درین صورت ص نماز آن مقتدی جائز است ف در رکعت مذکوره و معتبر است در حق او ص و زفر رح میگوید که رکعت مذکوره معتبر نیست ف چه رکوع مذکوره معتبر نیست ص زیرا چه هر قدر از ان رکوع که پیش از امام بعمل آورده است معتبر نیست پس همچنین ف معتبر نخواهد بود ص انچه بعد از آن است چه بنای آن بر اول است و دلیل علمای ما رح اینست که مشارکت در بعضی از اجزای رکن شرط است ف و آن در صورت مذکوره متحقق است و شرکت در جمیع اجزای آن شرط نیست ص و اگر نه در صورتیکه امام اول سر از رکوع بر دارد و مقتدی بعد از زمانی باید که رکوع مقتدی معتبر نباشد و حال آنکه معتبر است والله اعلم

باب یازدهم در بیان قضای نماز ص مسئله اگر نماز شخصی فوت شود باید که قضا کند آنرا وقتیکه یاد آید وی را آن نماز و باید که قضا کند آن را پیشتر از نماز وقتی و اصل آن اینست که ترتیب میان نماز یکه فوت می شود و میان نماز یکه ادا میکنید آن را بعد از ان در وقت واجب است نزد علمای ما رح و نزد شافعی رح مستحب است زیرا چه هر نماز فرض اصل است بذاته و شرط نیست برای نماز دیگر و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر کرا فوت شود نماز بسبب خواب یا بسبب نسیان و فراموشی ف پس باید که بگذارد آن نماز را هر گاه که یاد آید وی را و نیز فرموده است که اگر فوت شود ص نماز کسی بسبب خواب یا نسیان و یاد آید وی را آن نماز در حالیکه او اقتدا نموده است در پس امام ف برای نماز وقتی ص پس باید که ادا کند این نماز را در پس امام و بعد از ان قضا کند نماز یرا که یاد آمده است وی را و بعد از ان اعاده کند نماز وقتی را که در پس امام ادا نموده است

ولو خاف فوت الوقت يقدم الوقتية ثم يقضيها لان الترتيب يسقط بضيق الوقت وكذا بالنسيان وكثرة الفوائت كيلا يؤدي الى تفويت الوقتية ولو قدم الفائتة جاز لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة وقدم الوقتية حيث لا يجوز لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل لان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبا ثم قال صلوا كما رأيتموني اصلي الا ان يزيد الفوائت على ستة صلوات لان الفوائت قد كثرت فتسقط الترتيب فيما بين الفوائت بنفسها كما يسقط بينها وبين الوقتية وحد الكثرة ان تصير الفوائت ستا بخروج وقت الصلوة السادسة وهو المراد بالمذكور في الجامع الصغير وهو قوله وان فاتته اكثر من صلوات يوم وليلة اجزأته التي بدأ بها لانه اذا زاد على يوم وليلة تصير ستا وعن محمد رح انه اعتبر دخول وقت السادسة والاول هو الصحيح

باید دانست که تقدیم نماز قضا بر ادای نماز وقتی واجب است بشرطیکه خوف این نباشد که نماز وقتی فوت خواهد شد بسبب تنگی وقت، واگر خوف آن باشد پس درین صورت اول نماز وقتی را ادا نماید و بعد ازان قضا کند نماز مذکور را زیرا چه ترتیب مذکور ساقط می شود بسبب تنگی وقت و باید دانست که همچنین ساقط می شود بسبب نسیان وبسبب کثرت نماز های فوائت چه اگر بسبب کثرت فوائت ترتیب مذکور ساقط نشود پس لازم می آید که انسان اول نماز های فوائت را قضا کند و بعد ازان نماز وقتی گذارد و این گاهی موجب آن می شود که نماز وقتی فوت شود بسبب آنکه تمام وقت آن مشغول خواهد شد بقضا نمودن نماز های کثیر که فوت شده است ف و باید دانست که اگر با وجود تنگی وقت ص مقدم قضا کند نماز فائته را جائز است چه شرائط جواز آن همه یافته می شود و نهی که وارد ست بر تقدیم آن وارد ست بر معنی که در غیر آن است و اگر با وجود وسعت وقت مقدم ادا کند نماز وقتی را بر قضای فائته نماز وقتی جائز نمی شود زیرا چه ادا کرد آن را پیش از وقت آن که بحدیث ثابت است

مسئله ۲ اگر چند نماز فرض فوت شود مر شخصے را پس باید که آن نماز ها را به ترتیب قضا کند چنانچه ادای آن در اصل به ترتیب فرض است و وجه آن اینست که در روز جنگ خندق چهار نماز پیغمبر صلی الله علیه وسلم فوت شده بود و پیغمبر صلی الله علیه وسلم آن را به ترتیب قضا کرد و فرمود بحاضران که نماز گذارید چنانچه می بینید که من نماز میگذارم و اینکه مذکور شد که ترتیب میان نماز های فائته فرض است وقتی است که نماز های فائته زیاده از پنج نماز نباشد، واما وقتیکه زیاده از پنج نماز باشد پس درین صورت ترتیب میان آن ساقط می شود زیرا چه زیاده از پنج نماز کثیر است و بسبب کثرت نماز های فائته ترتیب میان آنها ساقط می شود چنانچه بسبب آن ساقط می شود ترتیب میان فائته و میان وقتیه ف بنا بر آنچه سابق مذکور شد و بدانکه ص حد کثرت فوائت اینست که نماز های فائته شش باشد بخروج وقت نماز ششم و همین مراد چیزی است که در جامع صغیر مذکور است و آن اینست که اگر فوت شود از شخصے زیاده از نماز یک روز و شب پس کفایت میکند او را نمازیکه بآن شروع کرده است چه وقتیکه زیاده شود بر یک روز و شب شش نماز می شود و از محمد رحمه الله مرویست که او اعتبار کرده است دخول وقت نماز ششم را لیکن اول صحیح است

لان الكثرة بالدخول في حد التكرار وذلك في الاول ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة قيل يجوز الوقتية مع ذكر
الحديثة لكثرة الفوائت وقيل لا يجوز ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون ولو قضى بعض الفوائت حتى
قل ما بقي عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر فانه روي عن محمد رح فيمن ترك صلوة يوم وليلة وجعل يقضي
من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت
في حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها ومن صلى العصر
وهو ذاكر انه لم يصل الظهر فهي فاسدة الا اذا كان في اخر الوقت وهي مسئلة الترتيب واذا فسدت الفرضية
لا يبطل اصل الصلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد رح تبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية
بطلت التحريمة اصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل

زیرا چه کثرت حاصل نمی شود مگر بسبب رسیدن بحد تکرار و آن نیست مگر در صورت اول یعنی وقت خروج نماز وقت ششم مسئله
اگر نمازهای فائته قدیمه و جدیده مجتمع شود و کثیر باشد پس درین صورت بعضے گفته اند که نماز وقتی با وجود یاد بودن نمازهای فائته
جدیده جائز نیست زیرا چه نمازهای فائته قدیمه کالعدم شمرده می شود و جدیده فقط کثیر نیست پس ترتیب میان آن و میان وقتیه
فرض خواهد بود و بعضی گفته اند که درصورت مذکوره نماز وقتی با وجود یاد بودن نمازهای فائته جدیده جائز است بسبب کثرت فوائت
ف چه مجموع جدیده و قدیمه کثیر است ص و کثرت ف فوائت موجب سقوط ترتیب است ص و برهمین فتوی است
مسئله ۴ اگر بر ذمهٔ شخصے نمازهای فائته کثیر باشد و قضا کند شخص مذکور بعضی ازان نماز فائته را حتی که قلیل باقی ماند پس بعضے
گفته اند که درین هنگام میان این باقی نمازها ترتیب عود میکند بدستور سابق زیرا چه مرویست از محمد رح که اگر شخصے نمازهای یک
شبانه روز را ترک کند و بعد ازان در روز دیگر قضا کند آن را باین طور که همراه هر نماز وقتی قضا کند یک نماز فائته را ف
از نمازهائیکه در روز اول فوت شده است ص پس درین صورت قضای این نمازهای فائته صحیح می شود بهر حال ف خواه
مقدم از وقتی قضا نموده باشد یا مؤخر ص و نمازهای وقتیه همه فاسد میگردد بهر حال زیرا چه فوائت بهر دو صورت تقدیم و تاخیر
در حد قلت داخل است مگر نماز عشای اخیر چه آن صحیح می شود زیرا چه در زعم شخص مذکور در وقت گذاردن نماز عشا هیچ نماز فائته
بر ذمهٔ او باقی نیست مسئله ۵ اگر شخصے نماز عصر گذارد با وجودیکه یاد است وی را که او نماز ظهر ادا نکرده است پس نماز عصر او فاسد
می شود مگر در صورتیکه گذارده باشد نماز عصر را در آخر وقت آن و این مسئلهٔ ترتیب است ولیکن باید دانست که در صورت مذکوره
نماز فرض عصر مذکور فاسد می شود ف یعنی ص ادای فرض نمی شود ولیکن آن نماز ف فی نفسه ص باطل نمی شود بلکه نفل
میگردد و این نزد شیخین رح است و محمد رح می گوید که نماز مذکور فی نفسه باطل می شود زیرا چه شخص مذکور تحریمه برای نماز فرض بسته بود
و هرگاه نماز مذکور بطریق فرض صحیح نشد پس باطل خواهد شد تحریمهٔ او مطلقا و شیخین رح میگویند که شخص مذکور تحریمهٔ اصل نماز بسته بود
با وصف ف زائد که ص فرضیت ف است ص پس بسبب بطلان صفت ف که فرضیت است ص لازم نمی آید که اصل نماز باطل گردد

ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما يفسد فسادا باتا لا جواز لها بحال وقد عرف ذلك في موضعه ولو صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فهي فاسدة عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده سنة عندهما ولا ترتيب فيما بين الفرائض والسنن وعلى هذا اذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة والوتر ثم تبين انه صلى العشاء بغير طهارة فعنده يعيد العشاء والسنة دون الوتر لان الوتر فرض عملا عنده وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء والله اعلم

باب سجود السهو

يسجد للسهو في الزيادة والنقصان سجدتين بعد السلام ثم يتشهد ثم يسلم وعند الشافعي رح يسجد قبل السلام لما روي انه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام ولنا قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام وروي انه عليه السلام سجد سجدتي السهو بعد السلام فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله سالما ولان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سها عن السلام ينجبر به وهذا الخلاف في الاولوية ويأتي بتسليمتين هو الصحيح صرفا للسلام المذكور الى ما هو المعهود ويأتي بالصلاة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو هو الصحيح

وبعد ازان باید دانست که نماز عصر آن شخص فاسد می شود بفساد موقوف حتی که اگر ادا کند نماز شش وقت را بعد ازان و اعاده نماز ظهر نکرد پس نزد ابی حنیفه رح کل آن نماز جائز می شود و نزد صاحبین رح کل آن فاسد می شود بفساد بات نه موقوف و بیان آن در موضع آن بالا گذشت مسئله ۱۱ اگر شخصی نماز فجر گذارد باوجودیکه یاد هست ویرا که نماز وتر نه کرده است پس نماز فجر او فاسد میگردد نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح فاسد نمیگردد و این اختلاف بنا بر آن هست که نماز وتر نزد ابی حنیفه رح واجب است و نزد صاحبین رح سنت است و ترتیب واجب نیست میان فرض و سنت و بنا بر آن اگر نماز عشا ادا کرد کسی و بعد ازان وضو کرده سنت و وتر را ادا کرد و بعد ازان معلوم شد که نماز عشا بی وضو کرده بود پس نزد ابی حنیفه رح اعاده خواهد کرد آن کس نماز عشا و سنت آن را نه نماز وتر را و نزد صاحبین رح اعاده خواهد کرد نماز وتر را نیز زیرا چه نماز وتر تابع نماز فرض عشا است مانند سنت والله اعلم بالصواب

باب دوازدهم در بیان سجدهٔ سهو مسئله ۱ اگر شخصی بسبب سهو عملی یا قولی زیاده یا کم کند در نماز باید که در آخر نماز بعد از سلام دو سجده کند و بعد ازان باز تشهد بخواند و بعد ازان باز سلام گوید و نزد شافعی رح سجدهٔ سهو ف باین طور کند که بعد از تشهد دو سجده ح سهو بجا آرد پیش آنکه سلام بگوید ف و بعد ازان تشهد بخواند و سلام بگوید ح زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم سجدهٔ سهو پیش از سلام بجا آورده است و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که برای هر سهو دو سجده است بعد از سلام و مرویست که پیغمبر صلعم دو سجدهٔ سهو بجا آورده است بعد از سلام و این معارض آنست که شافعی رح آورده است آنرا پس میان دو روایت عمل پیغمبر صلعم تعارض واقع شد پس باقی ماند قابل تمسک قول پیغمبر صلعم که دلیل علمای ما رح است و دوم آنست که سجدهٔ سهو ف مشروع است برای جبر نقصان ح و تکرار آن مشروع نیست پس باید که موخر نموده شود از سلام حتی اگر سهو کند سلام را ف باین طور که بعد از تشهد سلام نگوید در زمانی خاموش نشسته ماند یا برای رکعت پنجم استاده شد پس بسبب تاخیر نمودن سجدهٔ سهو از سلام ح جبر نقصان این سهو نیز می شود و باید دانست که این اختلاف میان علمای ما رح و میان شافعی رح در اولویت است و برای سهو دو سلام گفتن صحیح است تا که این سلام مانند سلام معهود بود و باید که درود و دعای ماثوره را بخواند در جلسه که بعد از ادای سجدهٔ سهو است و همین صحیح است

لان الدعاء موضعه آخر الصلوة **قال** ويلزمه السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها وهذا يدل على ان سجدة السهو واجبة هو الصحيح لانها تجب لجبر نقص تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج واذا كان واجبا لا يجب الا بترك واجب او تاخيره او تاخير ركن ساهيا هذا هو الاصل وانما وجبت بالزيادة لانها لا تعرى عن تاخير ركن او ترك واجب **قال** ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه اراد به فعلا واجبا الا انه اراد بتسميته سنة ان وجوبها بالسنة **قال** او ترك قراءة الفاتحة لانها واجبة او القنوت او التشهد او تكبيرات العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واظب عليها من غير تركها مرة وهي امارة الوجوب ولانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة السهو هو الصحيح ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها من الواجبات واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما يصح به الصلوة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة **قال** وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام

زیرا چه موضع دعا و درود آخر نماز است **مسئله ۲** اگر شخصے زیاده کند در نماز خود کاری که از جنس اعمال نماز است پس لازم میشود ویرا که سجدهٔ سهو بجا آرد یعنی سجدهٔ سهو واجب است و همین صحیح است زیرا چه سجدهٔ سهو مشروع شده است برای جبر نقصانی که در عبادت نماز راه می یابد پس واجب خواهد شد مانند قربانی هائیکه در حج واجب می شود بسبب جنایت برای جبر نقصان و هرگاه ثابت شد که سجدهٔ سهو واجب است پس واجب نخواهد شد مگر بترک واجب یا بتاخیر رکنی **ف** از ارکان **ص** نماز بسبب سهو همین قاعده است واما وجوب آن بسبب زیاده نمودن چیزی پس بجهت آن که بسبب زیادتی عمل تاخیر رکن یا ترک واجب لازم می آید **مسئله ۳** سجدهٔ سهو لازم می آید بسبب ترک واجب چون قرأت سورهٔ فاتحه و دعای قنوت و تشهد و تکبیرات نماز عید چه این علما واجب است زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است باین طور که یکبار هم ترک نکرده است و این علامت وجوب است و بجهت آنکه این چیزها منسوب میشود بسوی تمامی نماز تا پس دلالت کرد برانیکه این چیزها از خصائص نماز است و از خصائص نماز نمی شود مگر بوجوب و چنین سجدهٔ سهو واجب میشود بسبب ترک قعدهٔ اولی یا قعدهٔ اخیره و همین صحیح است چه آن نیز واجب است **مسئله ۴** امام اگر بجهر خواند قرآن را در نمازیکه اخفای قرأت دران مقرر است یا باخفا خواند قرآن را در نمازیکه دران جهر مقرر است پس سجدهٔ سهو لازم می آید زیرا چه جهر و اخفا در موضع خود واجب است ولیکن اختلاف روایت است در مقدار آن **ف** یعنی چه مقدار قرآن بجهر بخواند در موضع اخفا یا چه مقدار قرآن باخفا بخواند در موضع جهر تا بسبب آن سجدهٔ سهو لازم آید **ص** واصح اینست که در هر دو صورت آنقدر معتبر است که بآن نماز جائز می شود زیرا چه احتراز نمودن از جهر قلیل متعذر است و احتراز از کثیر ممکن است و مقداریکه بآن جائز میشود نماز کثیر است ولیکن مقدار مذکور نزد ابی حنیفه رح یک آیت است و نزد صاحبین رح سه آیت است و این حکم در حق امام است نه در حق منفرد زیرا چه جهر و اخفا از خصائص جماعت است **مسئله ۵** بسبب سهو امام سجدهٔ سهو واجب می شود بر مقتدی زیرا چه سببیکه موجب سجدهٔ سهو است در حق اصل یعنی امام متقرر و متحقق شد و ازینجهت لازم می شود مقتدی را حکم اقامت بسبب نیت امام ولیکن اگر امام سجدهٔ سهو نکند مقتدی نیز نکند زیرا چه اگر تنها سجدهٔ سهو کند مخالفت امام لازم می آید حالانکه او التزام نموده است تبعیت امام را

فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير مخالفا وما التزم الاداء الا متابعا فان سها المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا ومن سها عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حالة القعود اقرب عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب من الشيء يأخذ حكمه ثم قيل يسجد للسهو للتاخير والاصح انه لا يسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب لم يعد لانه كالقائم معنى ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وان سها عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة ما لم يسجد لان فيه اصلاح صلوته وامكنه ذلك لان ما دون الركعة بمحل الرفض قال والغى الخامسة لانه رجع الى شيء محله قبلها فترتفض وسجد للسهو لانه اخر واجبا وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي رح لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحنث بها في يمينه لا يصلي وتحولت صلوته نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح على ما مر فيضم اليها ركعة سادسة ولو لم يضم

مسئله ١٦ اگر مقتدی سهو کند پس بسبب آن سجده سهو بر امام لازم نمی آید و نه بر مقتدی زیرا چه اگر مقتدی بسبب سهو خود تنها سجده سهو بجا آرد مخالفت امام لازم می آید و اگر امام نیز بتبعیت او سجده سهو نماید پس لازم می آید که اصل تابع تابع شود مسئله ١٧ اگر شخصی قعده اولی را فراموش کند پس اگر وی را یاد آید در حالیکه بسوی قعود اقرب است پس لازم است که نشیند و تشهد بخواند زیرا چه چیزیکه قریب از شی بود حکم آن شی می گیرد و بعضی گفته اند که درین صورت نیز سجده سهو کند بسبب تاخیر و بعضی گفته اند که سجده سهو کردن در کار نیست و شخص مذکور مانند کسی است که استاده نشده است و همین صحیح است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعده اولی در حالیکه بسوی قیام اقرب است باید که نه نشیند زیرا چه او مانند شخصی است که فی الحقیقت استاده شده است و لیکن سجده سهو خواهد کرد زیرا چه ترک کرده است قعده اولی را که واجب است مسئله ١٨ اگر شخصی قعده اخیره را فراموش کند و استاده شود و بعد از استادن وی را یاد آید پس لازم است وی را که بنشیند تا وقتیکه دران رکعت سجده نکرده باشد زیرا چه در نشستن اصلاح نماز وی است و قدرت است او را بران زیرا چه در کم از یک رکعت ترک مضائقه نیست ف پس لازم است که نشیند و رکعت خامسه را که شروع دران کرده بود هیچ نگرداند زیرا چه او رجوع کرد بسوی چیزیکه محل آن سابق ازان است ف اعنی قعده ص پس بگذارد آن رکعت را و سجده سهو بر او لازم است زیرا چه او تاخیر واجب نموده است و اگر شخص مذکور را یاد آید قعده مذکوره بعد ازان که سجده کرد برای رکعت پنجم پس درین صورت نزد علمای ما رحمهم الله باطل می شود نماز فرض او ف که قعده اخیره دران فراموش کرده است ص زیرا چه درین هنگام مستحکم شد رجوع او در نماز نفل پیش ازانکه تمام و کمال ادا کرده باشد ارکان نماز فرض مذکور را پس لازم آمد که او از نماز مذکور بیرون شد زیرا چه بسبب یک سجده یک رکعت نماز حقیقة متحقق می شود حتی که حانث می شود از یک سجده کردن کسیکه یمین کند که من نماز نخواهم کرد و لیکن آن نماز فرض نفل میگردد نزد شیخین رحمهما الله و نزد محمد رحمه الله آن نماز باطل میگردد مطلقا ف نه بطریق فرض صحیح می شود و نه بطریق نفل ص بنا بر آنچه ف سابق ص مذکور شده است و شخص مذکور را درین صورت اولی آنست که رکعت ششم را نیز تمام کند و لیکن اگر رکعت ششم را اتمام نکند

لا شيء عليه لانه مظنون ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابي يوسف رح لانه سجود كامل وعند محمد رح برفعه لان تمام الشيء بآخره وهو الرفع ولم يصح مع الحدث وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث في السجود بنى عند محمد خلافا لابي يوسف رح ولو قعد في الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة ما لم يسجد للخامسة وسلم لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة على وجهه بالقعود لان ما دون الركعة بمحل الرفض وان قيد الخامسة بالسجدة ثم تذكر ضم اليها ركعة اخرى وتم فرضه لان الباقي اصابة لفظة السلام وهي واجبة وانما يضم اليها اخرى

بر او هیچ چیز لازم نمی آید زیرا چه او سهوا شروع کرده است در نماز نفل که عبارت است از رکعت پنجم و ششم **ف** واگر عمدا شروع میکرد اتمام آن بر او لازم می شد چه نفل واجب میگردد بسبب شروع کردن در ان وقتیکه شروع کند عمدا **ص** و بعد ازان باید دانست که ابو یوسف رح میگوید که در صورت مذکوره فرض او باطل میشود بمجرد نهادن پیشانی بر زمین زیرا چه نهادن پیشانی بر زمین سجدهٔ کامل است و محمد رحمه الله میگوید که فرض او باطل می شود وقتیکه سر از سجده بردارد چه درین هنگام سجدهٔ مذکوره تمام می شود زیرا چه تمامی شی بآخر آن تعلق دارد و آن برداشتن سر است و آن صحیح نشد با حدث **ف** و شیخ علی مروزی رحمه الله گفته است که مختار قول محمد رحمه الله است **ص** و ثمرهٔ این اختلاف آنست که اگر از شخص مذکور پیش **ف** از برداشتن **ص** سر از سجده **ف** رکعت پنجم **ص** حدث صادر شود پس نزد محمد رح شخص مذکور را باید که بنا کند نماز فرض را **ف** یعنی تمام کند نماز فرض مذکور را باین طور که بعد از وضو نشیند بقدر تشهد و سلام گوید زیرا چه سجدهٔ مذکوره نزد محمد رح صحیح نیست پس در رکعت پنجم سجده و یافته نشد **ص** و نزد ابی یوسف رحمه الله بنای نماز بران جائز نخواهد شد **ف** زیرا چه سجدهٔ مذکوره نزد او صحیح است پس در رکعت پنجم سجده یافته شد **ص** **مسئله ۹** اگر شخصی بعد از قعدهٔ اخیره پیش از سلام بسبب سهو برخیزد و در رکعت پنجم شروع نماید و بعد ازان یاد آید ویرا که قعدهٔ اخیره را سهو کرده است پس لازم است ویرا که نشیند مادامیکه سجده نکرده باشد در رکعت پنجم و بعد نشستن سلام گوید زیرا چه سلام گفتن در حالت قیام غیر مشروع است و قادر است او بر اینکه ادای سلام کند بر وجهی که مشروع است یعنی بقعود زیرا چه کم از یک رکعت بمحل ترک است واگر در رکعت پنجم سجده کرده باشد و بعد ازان یاد آید ویرا سهو مذکور پس درین صورت باید که رکعت ششم را نیز تمام کند و درین صورت فرض او تمام می شود زیرا چه تمام ارکان آن را باتمام رسانیده است و باقی نیست مگر لفظ سلام و آن واجب است **ف** و از ارکان نماز نیست **ص** و آنچه مذکور شد که رکعت ششم را تمام کند وجه آن اینست که آنچه نماز میکند بعد از برخاستن بعد از قعدهٔ اخیره نفل است پس باید که اکتفا نکند بر رکعت پنجم بلکه ششم را نیز تمام کند

لتصير الركعتان نفلا لان الركعة الواحدة لا تجزيه لنهيه عليه السّلام عن البتيراء ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليها بتحريمة مبتدأة ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان فى الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفى النفل بالدخول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيهما يصلى ستا عند محمد رح لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو افسده المقتدى لا قضاء عليه عند محمد رح اعتبارا بالامام وعند ابى يوسف يقضى ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام **قال** ومن صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلى اخريين لم يبن لان السجود يبطل لوقوعه فى وسط الصلوة بخلاف المسافر اذا سجد للسهو ثم نوى الاقامة حيث يبنى لانه لو لم يبن يبطل جميع الصلوة ومع هذا لو ادى صح لبقاء التحريمة ويبطل سجود السهو هو الصحيح

تا نفل دو رکعت شود چه نماز یک رکعت جائز نیست بجهت آنکه ازان نهی وارد شده است و بعد ازان باید دانست که این دو رکعت قائم مقام دو رکعت سنت ظهر نمی شود و همین صحیح است زیرا چه پیغمبر صلی اللہ علیه وسلم بران دو رکعت سنت مواظبت نموده است به تحریمهٔ علیحده و باید دانست که در صورت مذکور سجدهٔ سهو باید کرد زیرا چه شخص مذکور از نماز فرض خارج شده است بر خلاف طریقهٔ سنت و همچنین داخل شده است در نماز نفل بر خلاف طریقهٔ سنت **ف** و مجموع بمنزلهٔ یک نماز است در حق سجدهٔ سهو بجهت آنکه برای نفل مذکور تحریمه علیحده نکرده است **ص** و اگر شخص مذکور این نماز نفل را تمام نکند و ترک کند آن را قضای آن براو لازم نمی آید چه او دران بسهو شروع کرده است **ف** نه عمداً **ص** و اگر کسے اقتدا کند شخص مذکور درین دو رکعت پس محمد رحمه اللہ میگوید مقتدی را باید که شش رکعت نماز را گذارد زیرا چه امام مذکور این شش رکعت نماز را بیک تحریمه گذارده است و نزد شیخین رحمهما اللہ مقتدی مذکور دو رکعت نماز خواهد کرد زیرا چه خروج امام مذکور از نماز فرض مستحکم شده است **ف** پس این دوگانه وی نفل مستقل است **ص** و اگر مقتدی مذکور فاسد کند نماز نفل مذکور را **ف** بعد از شروع **ص** پس براو قضای آن واجب نمی شود چنانچه بر امام مذکور قضای آن واجب نیست و این نزد محمد رحمه اللہ است و ابو یوسف رحمه اللہ میگوید که او دو رکعت نماز قضا خواهد کرد زیرا چه عارضه که بسبب آن قضا ساقط شده است در حق امام مختص بامام است **مسئله ۱۰** اگر شخصے دو رکعت نماز نفل گذارد و سجدهٔ سهو بجا آرد بسبب سهویکه دران واقع شده بود و بعد ازان خواست که دوگانهٔ دیگر گذارد پس نباید که بنا کند این دوگانه را **ف** بر تحریمهٔ دوگانهٔ اول **ص** زیرا چه اگر **ف** چنین **ص** کند سجده که بجا آورده است باطل می شود بسبب آنکه در وسط نماز واقع می شود **ف** و موضع آن **ص** آخر نماز است پس نباید که درین صورت دوگانه دیگر را بنا کند بر دوگانهٔ اول و معهذا اگر بنا کند جائز است زیرا چه تحریمهٔ اول هنوز باقی است بخلاف مسافر چه **ف** او اگر ادا کند دو رکعت نماز را که در حق او فرض است **ص** و سجدهٔ سهو بجا آورد و بعد ازان **ف** پیش از سلام **ص** نیت اقامت نماید پس مر او را باید که دو رکعت دیگر را بنا کند زیرا چه اگر بنا نکند جمیع نماز او باطل میگردد

ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل في صلوته بعد التسليم فان سجد الامام كان داخلا والا فلا وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح هو داخل سجد الامام او لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلوة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلوة وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في هذه وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة ومن سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهوه لان هذا السلام غير قاطع ونيته تغيير المشروع فلغت ومن شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا وذلك اول ما عرض له استانف لقوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلوته انه كم صلى فليستقبل الصلوة وان كان يعرض له كثيرا بنى على اكبر رأيه لقوله عليه السلام من شك في صلوته فليتحر الصواب وان لم يكن له رأي بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا

مسئله ۱ اگر سلام داد از نماز شخصے که سجدهٔ سهو بر او واجب است و درین هنگام کسی اقتدا کرد پس اگر شخص مذکور سجدهٔ سهو بجا آورد اقتدای آنکس صحیح می شود وگرنه صحیح نمی شود و این نزد شیخین رحمهما الله است و محمد رحمه الله گفته است که اقتدای مقتدی مذکور صحیح است خواه سجدهٔ سهو کند امام مذکور یا نکند زیرا چه نزد محمد رحمه الله کسیکه بر او سجدهٔ سهو واجب است بسبب سلام از نماز بیرون نمی شود اصلا چه سجدهٔ سهو واجب است برای جبر نقصان پس ضرور است که سجدهٔ سهو ادا نموده شود در تحریمهٔ نماز و نزد شیخین رحمهما الله آنکس بسبب سلام مذکور از نماز خارج می شود بخروج موقوف ف یعنی اگر سجدهٔ سهو نخواهد کرد پس بسبب سلام مذکور خروج او از نماز ثابت خواهد شد و اگر سجدهٔ سهو بجا خواهد آورد خروج ثابت نخواهد شد ص زیرا چه سلام فی نفسه موجب خروج از نماز است ولیکن اثر نمیکند بسبب حاجت بسوی ادای سجدهٔ سهو پس بدون ادای سجدهٔ مذکوره عدم اثر آن ظاهر نخواهد شد و باید دانست که ثمرهٔ اختلاف یکی آنست که مذکور شد ف در صحت اقتدا ص و دیگر آنست که شخص مذکور اگر بعد از سلام مذکور خنده بقهقهه کند وضوی او خواهد شکست ف نزد محمد رحمه الله نه نزد شیخین رحمهما الله ص و همچنین اگر شخص مذکور مسافر باشد و بعد از سلام مذکور نیت اقامت کند چهار رکعت نماز بر او فرض خواهد شد ف نزد محمد نه نزد شیخین رح ص مسئله ۲ اگر بنیت قطع نماز سلام بگوید شخصیکه بر او سجدهٔ سهو واجب است پس لازم است بر او که سجدهٔ سهو بجا آرد زیرا چه سلام مذکور قاطع نماز نیست ف اگرچه ص شخص مذکور بآن نیت قطع نماز نموده است چه این نیت لغو است زیرا چه این نیت خلاف شرع است مسئله ۳ اگر شخصے را شک واقع شود در اینکه سه رکعت نماز گذارده است یا چهار پس اگر این حالت اول رو داده است وی را باید که استیناف نماز کند زیرا چه در حدیث چنین آمده است و اگر وی را اکثر رو میدهد او را پس باید که بنا کند بر مقداریکه ثابت است در ظن غالب او چه در حدیث همچنین آمده است و اگر شخص مذکور را ظن غالب در هیچ جانب نباشد پس درین صورت بنا کند بر مقداری که متیقن است و آن اقل است زیرا چه در حدیث آمده است که هرگاه شک عارض شود در نماز و معلوم نکند که سه رکعت نماز گذارده است یا چهار رکعت

بنى على الاقل والاستقبال بالسّلام اولى لانه عرف محللاً دون الكلام ومجرد النية تلغو وعند البناء على الاقل يقعد فى كل موضع يتوهم اخر صلوته كيلا يصير تاركا فرض القعدة والله اعلم

باب صلوة المريض

اذا عجز المريض عن القيام صلّى قاعدا يركع ويسجد لقوله عليه السّلام لعمران بن حصين رضـ صلّ قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تؤمى ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة **قال** فان لم تستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعنى قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فاخذ حكمهما ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه لقوله عليه السّلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم براسك فان فعل ذلك وهو يخفض رأسه اجزاه لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى بالركوع والسجود لقوله عليه السّلام يصلى المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يؤمى ايماء فان لم يستطع فالله تعالى احق بقبول العذر منه

پس بنا کند بر عددیکه اقل است از میان آن هر دو در صورتیکه استیناف نماید پس اولی اینست که اول سلام بگوید **ف** از نمازیکه دران شک واقع شده است وبعد ازان استیناف نماید **ص** زیراچه از شرع معلوم است که طریقه بیرون آمدن از تحریمه نماز سلام است نه کلام ومجرد نیت قطع نماز بدون سلام یا کلام لغو است وباید دانست که در صورتیکه بنا کند بر اقل باید که بنشیند در موضعیکه آنرا آخر نماز گمان می کند تا قعده اخیره که فرض است ترک نشود والله اعلم

باب سیزدهم دربیان نماز بیمار **مسئله** اگر بیمار قادر نباشد بر استادن پس جائز است ویراکه نشسته نماز گذارد باین طور که رکوع وسجود نماید بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعمران ابن حصین رضـ فرموده است که نماز گذار استاده واگر طاقت استادن نباشد پس نشسته نماز گذارد واگر طاقت نشستن نباشد پس بر پهلو غلطیده نماز گذار باین طور که رکوع وسجود با یما ادا کن بجهت آنکه تکلیف طاعت بحسب طاقت است **مسئله۲** اگر در صورت نشسته نماز گذاردن طاقت ادا نمودن رکوع وسجود نباشد باید که رکوع وسجود با یما ادا نماید چه همین مقدور اوست ولیکن باید که در ایما برای سجده سر انگون ترکند بنسبت ایمای رکوع زیراچه ایمای رکوع وسجود قائم مقام رکوع وسجود است پس حکم آن خواهد گرفت وجائز نیست که چیزیرا بر وارد بمقابل پیشانی خود وبران سجده کند زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که اگر قادر باشی برانیکه سجده نمائی بر زمین پس سجده بکن وگرنه بسر اشاره بکن برای سجده ولیکن اگر چیزی را بر داشته بران سجده نماید باین طور که سر را انگون کند سجده جائز می شود چه درین هنگام ایما یافته می شود واگر سجده کند بران باین طور که آن چیز را بر داشته بر پیشانی خود بنهد پس درین صورت سجده نمی شود **مسئله۳** اگر بیمار را طاقت نشستن نباشد پس باید که نماز باین طور گذارد که بر پشت بخوابد وهر دو پای خود بسوی قبله کند ورکوع وسجود با یما ادا نماید زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که نماز گذارد بیمار ایستاده واگر طاقت استادن نباشد پس باید که نشسته نماز گذارد واگر طاقت نشستن نباشد پس بر پشت خوابیده نماز گذارد ورکوع وسجود با یما ادا نماید واگر طاقت آن نیز نباشد پس او معذور است وامید است که الله تعالی عذر اورا در تاخیر نماز قبول خواهد کرد

وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جاز لما روينا من قبل الا ان الاولى هو الاولى عندنا خلافا للشافعی رح لان الاشارة المستلقى تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتأدى الصلوة فان لم يستطع الايماء برأسه اخرت عنه ولا يؤمى بعينيه ولا بقلبه ولا بحاجبيه خلافا لزفر رح لما روينا من قبل ولان نصب الابدال بالرأى ممتنع ولا قياس على الرأس لانه يتأدى به ركن الصلوة دون العين واختيها وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلوة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا وهو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام ويصلى قاعدا يؤمى ايماء لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود وان صلى الصحيح بعض صلوته قائما ثم حدث به مرض اتمها قاعدا يركع ويسجد او يؤمى ان لم يقدر او مستلقيا ان لم يقدر

واگر بیمار مذکور بر پهلو بخوابد روی خود را بسوی قبله گرداند پس این نیز جائز است بنا بر حدیث **ف** عمران ابن حصین رض که سابق مذکور شد ولیکن اول نزد علمای ما رحمهما الله همان است که اول مذکور شد زیراچه درین صورت اشارت آن بیمار واقع می شود بسوی هوای کعبه و بآن نماز ادا می شود و اشارت او در صورت دوم واقع می شود بجانب هر دو قدم وی و نزد شافعی رحمه الله صورت دوم اولی است **مسئله ۴** اگر بیمار را طاقت این نباشد که اشاره کند بسر خود پس درین هنگام جائز است وی را که تاخیر کند در نماز و موقوف دارد آن را و آینده اگر قادر شود قضا کند آن را و جائز نیست که بچشم اشاره کند یا بابرو یا بدل بنا بر حدیثیکه در مسئله سابق مذکور شده است بخلاف قول زفر رحمه الله و بجهت آنکه ابدال حینیکه در حدیث مذکور است بجسب رای ممتنع است و قیاس کردن ایمای چشم و ابرو و دل بر سر جائز نیست زیراچه بسر رکن نماز که سجده است ادا میشود نه بچشم و ابرو و دل و باید دانست که نماز ساقط نمی شود از بیمار مذکور اگرچه او عاجز باشد زیاده از یک شبانه روز بشرطیکه بیهوش نشده باشد و همین صحیح است زیراچه او مضمون خطاب شرع را می فهمد بخلاف آنکه بیهوش باشد زیاده از یک شبانه روز **مسئله ۵** اگر بیماری قادر باشد بر قیام و قادر نباشد بر رکوع و سجود پس وی را قیام لازم نیست بلکه باید که نماز گذارد نشسته و رکوع و سجود با یما ادا نماید زیراچه قیام را بجهت آن رکن نماز گردانیده شده است تا آن وسیله گردانیده شود برای سجده چه سجده برین وجه کردن موجب کمال تعظیم ست پس هرگاه بعد از قیام سجده متصور نباشد قیام رکن نخواهد ماند و مصلی مذکور مختار است **ف** اگر خواهد استاده نماز گذارد و اگر خواهد نشسته نماز کند **ص** و رکوع و سجود با یما ادا نماید ولیکن این افضل ست زیراچه نشسته ایما نمودن مشابه تر است بسجود **مسئله ۶** اگر شخصی بعضی از اجزای نماز استاده ادا کند در حالت صحت و بعد از ان بیمار گردد **ف** که بسبب آن طاقت استادن نماند **ص** پس جائز است وی را که باقی نماز را نشسته گذارد خواه رکوع و سجود کند اگر بران قادر باشد یا ایما و اشاره نماید برای رکوع و سجود اگر قادر نباشد بران و اگر وی را طاقت نشستن نماند پس جائز است وی را که بر پشت خفته باقی نماز را گذارد

لانه بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء ومن صلی قاعدا یرکع ویسجد لمرض ثم صح بنی علی صلوته قائما عند ابی حنیفة وابی یوسف رح
وقال محمد رح استقبل بناء علی اختلافهم فی الاقتداء وقد تقدم بیانه وان صلی بعض صلوته بایماء ثم قدر علی الرکوع والسجود استانف
عندهم جمیعا لانه لا یجوز اقتداء الراکع بالمومی فکذا البناء ومن افتتح التطوع قائما ثم اعیی لا باس ان یتوکأ علی عصا او حائط او یقعد
لان هذا عذر وان کان الاتکاء بغیر عذر یکره لانه اساءة فی الادب وقیل لا یکره عند ابی حنیفة رح لانه لو قعد عنده یجوز من غیر عذر فکذا لا یکره
الاتکاء وعندهما یکره لانه لا یجوز القعود عندهما فیکره الاتکاء وان قعد بغیر عذر یکره بالاتفاق وتجوز الصلوة عنده ولا
تجوز عندهما وقد مر فی باب النوافل ومن صلی فی السفینة قاعدا من غیر علة اجزاه عند ابی حنیفة رح
والقیام افضل وقالا لا یجزیه الا من عذر لان القیام مقدور علیه فلا یترک

زیراچه درین هر دو صورت بنای ادنی بر اعلی ست پس جائز خواهد شد مانند اقتدا **ف** یعنی اقتدای قاعد در پس قائم جائز ست زیراچه دران بنای ادنی است بر اعلی پس همچنین درینجا نیز **ص** **مسئله ۷** شخصے که بسبب بیماری نشسته نماز میگذارد و در رکوع و سجود میکند اگر در اثنای نماز صحت یابد و قادر شود بر قیام پس ویرا جائز است که باقی نماز را استاده گذارد نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که آن جائز نیست بلکه لازم ست ویرا که استیناف نماز نماید و این اختلاف بنا بر خلاف آنها است در صورتیکه اقتدا کند قائم در پس قاعد **ف** چه نزد محمد رحمه الله این اقتدا جائز نیست و نزد شیخین رحمهما الله جائز ست و دلیل جانبین **ص** سابق مذکور شده است **مسئله ۸** بیماریکه رکوع و سجود با یما می نماید اگر صحت یابد در اثنای نماز و قادر شود بر ادای رکوع و سجود پس ویرا جائز نیست که بنا کند باین طور که در باقی نماز رکوع و سجود کند بلکه لازم است ویرا که استیناف نماید و این متفق علیه است و وجه آن اینست که اقتدای رکوع کننده در پس کسیکه رکوع با یما میکند جائز نیست پس همچنین بنای باقی نماز که دران رکوع و سجود می نماید بر اول آن نماز که دران رکوع و سجود با یما نموده است جائز نخواهد بود **مسئله ۹** اگر استاده شروع کند شخصے در نماز نفل و بعد ازان عاجز شود از قیام پس مضائقه نیست ویرا که تکیه کند بر عصا یا بر دیواری یا نشیند زیراچه آن عذر ست و اگر بغیر عذر تکیه کند بر دیوار وغیره پس آن مکروه است زیراچه این بی ادبی است و بعضے گفته اند که تکیه زدن بغیر عذر مکروه نیست نزد ابی حنیفه رحمه الله زیراچه نشستن بغیر عذر نزد او رحمه الله جائز است **ف** بے کراهیت **ص** پس تکیه زدن بغیر عذر مکروه نخواهد بود و نزد صاحبین رحمهما الله مکروه است زیراچه نشستن بغیر عذر نزد ایشان جائز نیست پس تکیه کردن نزد ایشان مکروه خواهد بود و اگر نشیند شخص مذکور بغیر عذر پس این مکروه است بالاتفاق لیکن نماز او جائز است نزد ابی حنیفه رحمه الله و نزد صاحبین رحمهما الله جائز نیست **مسئله ۱۰** نشسته نماز گذاردن در کشتی بغیر عذر جائز ست نزد ابی حنیفه رحمه الله و قیام افضل ست و صاحبین رحمهما الله گفته اند که نشسته نماز گذاردن در کشتی بغیر عذر روا نیست زیراچه انسان در کشتی قادر ست بر استادن پس روا نیست ویرا که ترک کند آن را بغیر عذر

وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمتحقق الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج افضل ما امكنه لانه اسكن لقلبه
والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضى وان كان اكثر من ذلك لم يقض وهذا استحسان والقياس
ان لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كامل لتحقق العجز فشبه الجنون وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت
فيحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان تزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء كذا ذكره
ابو سليمان رح بخلاف النوم لان امتداده نادر فيلحق بالقاصر ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات عند محمد رح لان
التكرار يتحقق به وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن علي وابن عمر رضي الله عنهم والله اعلم بالصواب

ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که در کشتی بیشتر دوران سر عارض می شود پس گویا متحقق است چه امریکه بیشتر بوقوع
می آید متحقق شمرده می شود ولیکن استاده نماز گذاردن دران افضل است بجهت آنکه متفق علیه می شود واگر از کشتی
برآمده بر روی زمین نماز گذاردن متصور باشد پس افضل اینست که از کشتی بیرون شود و بر روی زمین نماز گذارد
ص چه درین صورت دل قرار میگیرد و حضور قلب در نماز حاصل می شود و باید دانست که این اختلاف که مذکور شد
در صورتی است که کشتی روان باشد و کشتیکه مربوط باشد و روان نباشد پس آن بمنزلهٔ زمین کنارهٔ دریا است
و همین صحیح است مسئله ١١ اگر شخصے بیهوش باشد آن قدر مدت که پنج نوبت نماز یا کمتر ازان بگذرد و خبردار
نگردد پس قضای آن قدر نماز برو لازم است واگر زیاده از پنج نماز بگذرد پس قضای آن برو لازم نیست و این فرق
بنابر استحسان است و مقتضای قیاس اینست که هر نماز که در تمام وقت آن بیهوش باشد انسان پس بر او قضای آن نماز
واجب نشود چه او از ادای آن عاجز است پس این بیهوشی مانند دیوانگی باشد و وجه استحسان اینست که مدت بیهوشی
هرگاه دراز شود و نمازهای کثیر فوت می شود پس اگر قضای آن واجب شود حرج لازم می آید واگر آن مدت کوتاه باشد
نمازهای قلیل فوت می شود و در قضای آن حرج نیست و نمازها که زیاده باشد بر نماز یک شبانه روز که پنج نماز است
پس آن کثیر است زیرا چه مکرر می شود و باید دانست که حکم جنون مانند حکم بیهوشی است چنین ذکر کرده است
ابو سلیمان رحمه الله بخلاف خواب چه نادر است که مدت خواب این قدر دراز شود پس خواب بمنزلهٔ قصور انسان است
در ادای نماز بعد ازان باید دانست که نزد محمد رحمه الله زیادتی باعتبار اوقات معتبر است پس هرگاه بگذرد
وقت نماز ششم قضا ساقط می شود زیرا چه تکرار نماز درین هنگام متحقق می شود و نزد شیخین رحمهما الله
زیادتی باعتبار ساعات معتبر است پس هرگاه زائد شود بر یک روز و شب ساعتی ساقط می شود قضای آن
واین منقول است از علی و ابن عمر رض والله اعلم بالصواب

باب فی سجدة التلاوة

قال سجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر فی آخر الاعراف وفی الرعد والنحل وبنی اسرائیل ومریم والاولی من الحج والفرقان والنمل والم تنزیل وص وحم السجدة والنجم واذا السماء انشقت واقرأ كذا كتب فی مصحف عثمان رض وهو المعتمد والسجدة الثانية فی الحج للصلوة عندنا وموضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لا یسأمون فی قول عمر رض وهو المأخوذ للاحتياط والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسامع سواء قصد سماع القرآن او لم یقصد لقوله علیه السلام السجدة علی من سمعها وعلی من تلاها وهی كلمة ایجاب وهو غیر مقید بالقصد واذا تلا الامام آیة السجدة سجدها وسجدها المأموم معه لالتزامه متابعته واذا تلا المأموم لم یسجد الامام ولا المأموم فی الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفة رح وابی یوسف رح وقال محمد رح یسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلوة لانه یؤدی الی خلاف وضع الامامة والتلاوة ولهما ان المقتدی محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام علیه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحائض

باب چهاردهم در بیان سجدهٔ تلاوت مسئله سجدهٔ تلاوت در قرآن چهارده سجده است ف یكی ص در آخر سورهٔ اعراف ف دوم ص در سورهٔ رعد ف سوم ص در سورهٔ نحل ف چهارم ص در سورهٔ بنی اسرائیل ف پنجم ص در سورهٔ مریم ف ششم ص در سورهٔ حج در موضع اول ف هفتم ص در سورهٔ فرقان ف هشتم ص در سورهٔ نمل ف نهم ص در سورهٔ الم تنزیل ف دهم ص در سورهٔ ص ف یازدهم ص در سورهٔ حم ف دوازدهم ص در سورهٔ والنجم ف سیزدهم ص در سورهٔ اذا السماء انشقت ف چهاردهم ص در سورهٔ اقرأ زیرا چه چنین نوشته است در مصحف عثمان رضی الله عنه وبران اعتماد است ودر موضع دوم در سورهٔ حج ف سجدهٔ تلاوت نیست بلكه مراد از سجده كه دران مذكور است ص سجدهٔ نماز است ف نه سجدهٔ تلاوت ص وباید دانست كه موضع سجده در سورهٔ حم السجده مر قوله تعالی لا یسأمون است بنا بر قول عمر رضی الله عنه وهمین مختار است برای احتیاط وباید دانست كه سجدهٔ تلاوت درین چهارده موضع واجب است بر كسیكه تلاوت كند این آیتها را و بر كسیكه بشنود آنرا خواه بقصد وارادہ شنیده باشد آنرا یا بغیر قصد واراده زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است كه سجدهٔ تلاوت واجب است بر كسیكه بشنود آیت سجده را و بر كسیكه بخواند آنرا واین حدیث مطلق است ومقید نیست ف بانیكه قصداً بشنود آنرا ص مسئله اگر امام در نماز آیت سجده را بخواند باید كه سجده بجا آورد ومقتدی نیز همراه امام بجا آرد چه مقتدی التزام نموده است متابعت امام را واگر مقتدی بخواند آیت سجده را سجدهٔ تلاوت نكند امام ومقتدی نه در اثنای نماز ونه بعد از فراغت از نماز واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمه الله میگوید كه امام ومقتدی هر دو سجدهٔ تلاوت ادا نمایند بعد از فراغت از نماز زیرا چه سبب وجوب آن یافته شده است ف در حق هر دو ص وهیچ چیز مانع ادای آن نیست ف بعد از فراغت از نماز ص بخلاف حالت نماز چه دران اگر او اكند مقتدی فقط مخالفت امام لازم می آید واگر امام نیز بتبعیت مقتدی سجده تلاوت نماید لازم می آید كه امام تابع مقتدی شود واین خلاف اصل است ودلیل شیخین رح اینست كه مقتدی محجور است در حق قرات قرآن وتصرف محجور موجب حكم نمی شود بخلاف جنب وحائض

لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها وكذا لا يجب بسماعها لانعدام اهلية الصلوة بخلاف الجنب ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وان سمعوا وهم في الصلوة سجدة من رجل ليس معهم في الصلوة لم يسجدوها في الصلوة لانها ليست بصلوتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة ويسجدونها بعدها لتحقق سببها ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتأدى به الكامل **قال** واعادوها لتقرر سببها ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لاينافي احرام الصلوة وفي النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد رح فان قرأها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الامام لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدركا لها بادراك الركعة

چه آنها از قرات قرآن نهی است ف و لیکن حیض و نفاس نیستند ص از آنجه عدم اهلیت نماز پس قرات آنها معتبر نیست لهذا بر سامع آن سجدهٔ تلاوت واجب نشد و از جنب قرات فعل است تصرف معتبر ست پس قرات حائض و جنب معتبر ست لهذا بر سامع آن آیه سجدهٔ تلاوت واجب شود **سوال** هرگاه چنین شد پس اگر حائض و جنب آیهٔ سجده را بخوانند باید که سجدهٔ تلاوت بر آنها واجب شود و حال آنکه بر حائض واجب نیست **جواب** اگر حائض بخواند آیهٔ سجده را سجدهٔ تلاوت بر او واجب نمیشود چنانچه واجب میشود بر او سجدهٔ تلاوت بسبب شنیدن آیهٔ سجده بجهت آنکه وی را اهلیت سجده نیست بخلاف جنب زیرا چه او اهلیت نماز گذاردن دارد فی الحال باین طور که غسل کرده نماز گذارد **مسئله ۳** اگر مقتدی بخواند آیهٔ سجده را و بشنود آن شخصی که خارج نماز است پس آن شخص را لازم است که سجدهٔ تلاوت را بجا آرد و همین صحیح است زیرا چه حجر ثابت است در حق مقتدی و کو و امام آن و کسانیکه شریک نماز اند نه در حق غیر آنها **مسئله ۴** اگر بشنوند کسانیکه در نماز اند آیت سجده را از شخصیکه شریک آنها نیست در نماز پس بر آنها سجدهٔ تلاوت واجب می شود و آنها را باید که بجا آرند آن سجده را بعد از فراغت از نماز نه در اثنای نماز زیرا چه شنیدن آنها آیت سجده را از شخص مذکور از افعال نماز آنها نیست و هرگاه سبب وجوب سجدهٔ تلاوت یافته شده است در حق آنها پس سجدهٔ تلاوت ادا خواهند کرد بعد از فراغت از نماز و اگر آنها در اثنای نماز سجدهٔ تلاوت نمایند جائز نمی شود زیرا چه این سجده ناقص است بسبب آنکه از آن نهی وارد شده است پس ادا نخواهد شد بسبب آن سجدهٔ کامل که واجب شده است بر آنها **ف** پس بعد از فراغت از نماز اعادهٔ آن خواهند کرد زیرا چه سبب آن متحقق شده است و اعادهٔ نماز در کار نیست زیرا چه یک سجده زیاده کردن موجب فساد نماز نیست **ص** و در روایت نوادر آمده است که نماز آنها فاسد می شود زیرا چه آنها زیاده کردند در نماز چیزی که از افعال نماز آنها نیست و بعضی گفته اند که این قول محمد رحمه الله است **مسئله ۵** اگر آیت سجده خواند امام در نماز و شنید آن را شخصی که مقتدی او نبود و بعد از آن شخص مذکور اقتدا کرد در پس امام مذکور در رکعتیکه آیت سجده در آن خوانده بود و لیکن بعد از آنکه امام سجدهٔ تلاوت ادا کرده بود پس مر شخص مذکور را سجدهٔ تلاوت کردن در کار نیست زیرا چه شخص مذکور هرگاه شریک امام شد در رکعت مذکور پس سجده که امام مذکور کرده است در حق او نیز معتبر شد **ف** و چنان شد که گویا او سجدهٔ تلاوت بجا آورده است

وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانه لو لم يسمعها سجدها معه فههنا اولى وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب

وكل سجدة وجبت في الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة لانها صلاتية ولها مزية الصلوة فلا تتأدى بالناقص

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها وسجد اجزأته السجدة عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها صلوتية فاستتبعت

الاولى وفي النوادر يسجد اخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستوتا قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها وان تلاها

فسجد ثم دخل في الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هي المستتبعة ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب ومن كرر تلاوة سجدة

واحدة في مجلس واحد اجزأته سجدة واحدة فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج

واگر شخص مذکور اقتدا کند در پس امام مذکور پیش از آنکه امام مذکور سجدهٔ تلاوت کرده باشد پس او سجدهٔ تلاوت همراه امام خواهد کرد زیرا چه او درین صورت اگر نمی شنید آیهٔ سجده را از امام هر آئینه سجده میکرد همراه امام پس هرگاه شنیده است آنرا بطریق اولی همراه امام سجده خواهد کرد و اگر شخص مذکور اقتدا نکرد در پس امام مذکور پس او تنها سجدهٔ تلاوت خواهد کرد زیرا چه سبب آن متحقق شده است **مسئله ۶** هر سجدهٔ تلاوت که در نماز واجب شود پس ادای آن در نماز ضرور است و اگر در نماز ادا نکند آنرا پس آن قضا کرده نمیشود بعد از فراغت از نماز زیرا چه سجده که ادای آن در نماز واجب می شود فضیلت دارد و سجده که ادا نموده می شود در غیر حالت نماز ناقص است بنسبت آن پس سجدهٔ مذکوره باین سجدهٔ ناقص ادا نمی شود **مسئله ۷** اگر شخصے تلاوت کرد آیت سجده را و سجده نکرد حتی که نماز شروع کرد و در نماز باز خواند آن آیت را و سجدهٔ تلاوت در نماز بجا آورد پس این سجده کفایت میکند برای هر دو تلاوت چه سجدهٔ دوم که در نماز کرد قوت دارد پس سجدهٔ اول تابع آن خواهد شد و در روایت دیگر نوادر آمده است که باید که سجدهٔ دیگر بعد از فراغت از نماز بکند برای تلاوت اول چه سجدهٔ اول بسبب آنکه سابق است نیز قوت دارد پس هر دو سجده در قوت برابر شدند و جواب روایت نوادر آنست که سجدهٔ ثانیه را بجهت آنکه متصل بمقصود است قوت و ترجیح است بر سجدهٔ اولی **مسئله ۸** اگر شخصے تلاوت کرد آیهٔ سجده را و سجدهٔ آن بجا آورد و بعد از ان نماز شروع کرد و در نماز همان آیت را خواند پس سجدهٔ دیگر در نماز خواهد کرد زیرا چه این سجدهٔ دوم تابع اول نمیشود چه سبب این اکنون در نماز یافته شده است پس سجدهٔ اول ادا نخواهد شد و گرنه تقدم مسبب بر سبب لازم می آید **مسئله ۹** هر که مکرر بخواند آیت سجده را در مجلس واحد پس او را سجدهٔ واحد کفایت میکند و اگر تلاوت کند آیت سجده را دو بار در دو مجلس برا و دو سجده لازم می آید پس اگر اول را بیشتر ادا کرده باشد بار دوم یک سجده خواهد کرد باید دانست که در سجدهٔ تلاوت تداخل سبب است نه تداخل مسبب **ف** یعنی اگر چند بار تلاوت کند آیت سجده را پس آن چند بار بمنزلهٔ یک بار شمرده می شود در حق وجوب سجدهٔ تلاوت **ص** برای دفع حرج حتی که اگر شخصے تلاوت کند آیت سجده را و سجده کند برای آن و بعد از ان همان آیت را در همان مجلس بار دیگر تلاوت کرد سجدهٔ دیگر لازم نمی آید

وهو تداخل في السبب دون الحكم وهو اليق بالعبادات والثاني بالعقوبات وامكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات

فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام بخلاف المخيرة لانه دليل الاعراض وهو المبطل هنالك وفي

تسدية الثوب يتكرر الوجوب وفي المتنقل من غصن الى غصن كذلك في الاصح وكذا في الدياسة للاحتياط

ولو تبدل مجلس السامع دون التالي يتكرر الوجوب على السامع لان السبب في حقه السماع

وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون السامع على ما قيل والاصح انه لا يتكرر الوجوب على السامع لما قلنا

و تداخل سبب لائق تر است بعبادات ف زیراچه دران جهت احتیاط واجب است پس اگر تداخل در حکم شود نه در سبب لازم آید که سبب موجب عبادت یافته شود بدون عبادت و دران ترک احتیاط است ص و تداخل سبب بعقوبات لائق تر است ف زیراچه دران احتیاط نیست بلکه احتیاط بدرأ و دفع آن است ص ولیکن این تداخل در صورتی است که چند بار تلاوت کند آیت سجده را در مجلس واحد زیراچه مجلس واحد جامع متفرقات است و هرگاه چند بار تلاوت کند در مجلس متعدد پس آن تلاوت سبب متعدد اعتبار نموده خواهد شد چنانچه در اصل متعدد است پس سجده نیز متعدد و لازم خواهد آمد مسئله ۱ اگر شخصی از مجلس تلاوت برخیزد پس بمجرد برخاستن اختلاف و تعدد مجلس متحقق نمی شود بخلاف آنکه اگر شوهر اختیار طلاق دهد زن خود را و مختار گرداند آنرا ف باینطور که بگوید بزن خود در حالیکه نشسته است ص اختاری نفسک ف پس این اختیار دادن مقید است بمجلسیکه دران اختیار داده است و بعد از تغیر مجلس زن مذکوره را اختیار طلاق باقی نمی ماند حتی که اگر بعد از تغیر مجلس مذکور طلاق دهد خود را زن مذکوره طلاق واقع نمی شود و مجلس مذکور بمجرد برخاستن زن مذکوره متغیر میگردد و مجلس دیگر می شود حتی اگر بعد از ان طلاق دهد خود را طلاق واقع نمی شود ص و وجه آن اینست که برخاستن از مجلس مذکور دلالت میکند براینکه زن مذکوره اعراض کرد از اختیار کردن طلاق و اعراض درینجا موجب بطلان اختیار است مسئله ۱ اگر شخصیکه برای بافیدن پارچه می تند تارهای آنرا و راست میکند آن تارها و برای تنیدن آن آمد و رفت می نماید پس رفتن او از ینجا تا بآنجا یک مجلس است و آمدن او از انجا تا باینجا مجلس دیگر است حتی اگر دو بار آیت سجده بخواند درین دو مجلس دو سجده براو واجب میشود و همچنین اگر شخصی بالای درخت از شاخی بشاخی انتقال کند پس بسبب انتقال از شاخی بشاخی اختلاف و تعدد مجلس متحقق میشود و همین اصح است و همچنین است حکم کوفتن خرمن از برای احتیاط مسئله ۱۲ اگر متغیر و متبدل شود مجلس سامع نه مجلس قاری پس سجدهٔ تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع مذکور زیراچه سبب وجوب سجدهٔ تلاوت در حق او شنیدن آیت سجده است و همچنین سجدهٔ تلاوت مکرر واجب میشود بر سامع بسبب تبدل مجلس قاری فقط و این بنا بر قول بعضی از مشائخ است و صحیح اینست که سجده مکرر واجب نمیشود بر سامع بسبب تبدل مجالس قاری فقط بجهت آنکه مذکور شد ف که سبب وجوب آن در حق او شنیدن آیت سجده است نه تبدل مجلس شنیدن در حق او معتبر است نه تبدل مجلس تلاوت قاری

ومن اراد السجود کبر ولم یرفع یدیه وسجد ثم کبر ورفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلوة وهو المروی عن ابن مسعود رضی ولا تشهد علیه ولا سلام لان ذلک للتحلل وهو یستدعی سبق التحریمة وهی منعدمة **قال** ویکره ان یقرأ السورة فی صلوة او غیرها ویدع آیة السجدة لانه یشبه الاستنکاف عنها ولا بأس بان یقرأ آیة السجدة ویدع ماسواها لانه مبادرة الیها قال محمد احب الی ان یقرأ قبلها آیة او آیتین دفعا لوهم التفضیل واستحسنوا اخفاءها شفقة علی السامعین والله اعلم

باب صلوة المسافر

السفر الذی یتغیر به الاحکام ان یقصد مسیرة ثلثة ایام ولیالیها بسیر الابل ومشی الاقدام لقوله علیه السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلة والمسافر ثلثة ایام ولیالیها عمت الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدیر

ص **مسئله ۱۳** هر که خواهد که سجدهٔ تلاوت بجا آرد پس **ف** طریق آنست که **ص** تکبیر بگوید و سجده کند و در وقت تکبیر دستها بر ندارد **ف** چنانچه در تکبیر تحریمه نماز دستها بر میدارد **ص** و بعد از سجده تکبیر گفته سر از سجده بردارد چنانچه در سجده نماز و این مرویست از ابن مسعود رضی الله عنه و در سجدهٔ تلاوت تشهد و سلام نیست زیراچه تشهد و سلام برای بیرون آمدن از تحریمه است و این مقتضی آنست که پیشتر تحریمه باشد و در اینجا تحریمه نیست **مسئله ۱۴** اگر شخصی بخواند سوره را و ترک کند آیهٔ سجده را از آن جمله پس این مکروه است خواه در نماز باشد یا در غیر نماز زیراچه ترک آیت سجده بالتخصیص دلالت می کند بر آنکه شخص مذکور از سجده عار میدارد و اگر بخواند آیت سجده را فقط و بگذارد ما سوای آن را پس در آن مضائقه نیست چه درین میل او بسوی سجده معلوم می شود و محمد رحمه الله گفته است که احب نزد من اینست که از بالای آیت سجده یک آیت یا دو آیت را بخواند زیراچه در اکتفا نمودن بر آیت سجده گمان این میشود که او آیت سجده را تفضیل میدهد بر آیتهای دیگر و بسبب ضم نمودن یک دو آیت دیگر با آیت سجده گمان مذکور دفع می شود **مسئله ۱۵** مشائخ رح مستحسن داشته اند اخفای آیت سجده را **ف** یعنی اگر قاری قرآن در تلاوت آن آیت سجده را بجهر نخواند مستحسن است **ص** تا بر سامعان سجدهٔ تلاوت واجب نشود والله اعلم بالصواب

باب پانزدهم در بیان نماز مسافر **مسئله ۱** سفری که موجب تغییر احکام است عبارت است از آنکه قصد کند انسان از جای خود جائی را که میان اینجا و میان آنجا مسافت سه شبانه روز باشد بسیر آدمی یا شتر یعنی سیر متوسط از هر واحد زیراچه پیغمبر صلعم رخصت مسح موزه داده است مقیم را یک شبانه روز و مسافر را سه شبانه روز و این دلالت میکند که هر مسافر را اینقدر مدت مسح بر موزه جائز است زیراچه الف لام که بر لفظ مسافر در حدیث مذکور است برای جنس است نه برای عهد و این کلیه وقتی راست می آید که مدت سفر کم از سه شبانه روز نباشد دگرنه این کلیه راست نمی آید چه در صورت آنکه قصد کند مکانی را که میان او و میان آن مسافت یک شبانه روز است نیز مسافر است و در حق او جواز مسح بر موزه تا مدت سه شبانه روز متصور نیست پس معلوم شد که مدت سفر کم از سه شبانه روز نمیشود

وقدّر ابو یوسف رح بیومین واکثر الیوم الثالث والشافعی بیوم ولیلة فی قول وکفی بالسنة حجة علیهما والسیر المذکور هو الوسط
وعن ابی حنیفة رح التقدیر بالمراحل وهو قریب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحیح ولا یعتبر السیر فی الماء معناه لا یعتبر
به السیر فی البر فاما المعتبر فی البحر فما یلیق بحاله کما فی الجبل **قال** وفرض المسافر فی الرباعیة رکعتان لا یزید علیهما وقال الشافعی رح
فرضه الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی ولا یأثم علی ترکه وهذا آیة النافلة بخلاف الصوم لانه یقضی
وان صلی اربعا وقعد فی الثانیة قدر التشهد اجزأته الاولیان عن الفرض والاخریان له نافلة اعتبارا بالفجر ویصیر مسیئا لتاخیر السلام
وان لم یقعد فی الثانیة قدرها بطلت لاختلاط النافلة بها قبل اکمال ارکانها واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین لان الاقامة تتعلق بدخولها

وباید دانست که ابو یوسف رحمه الله مدت سفر را بدو روز واکثر روز سوم تقدیر نموده است ودر یک قول شافعی رحمه الله
تقدیر آن یک روز وشب است وحدیث مذکور حجت است بر ابی یوسف وشافعی رح واز محمد رحمه الله مرویست که او تقدیر
آن بمنزل نموده است یعنی مسافت مذکوره سه منزل است واین قریب است از اول که مذکور شد واندازهٔ آن بحساب فرسنگ
معتبر نیست وهمین صحیح است وآنچه مذکور شد که میان هر دو مکان مسافت سه شبانه روز باشد بسیر آدمی یا بسیر شتر پس آن معتبر است در سفر خشکی وفیکه
بالای کوه نباشد واما در سفر دریا پس معتبر است دران آنچه مناسب سیر دریاست وهمچنین در سیر بالای کوه نیز معتبر است آنچه مناسب است
ف وباید دانست که درین مسئله معنی مسافر وسفر معلوم شد وهمچنین باید دانست که مقیم ضد مسافر است واقامت ضد سفر **ص مسئله ۱**
بر مسافر در وقت ظهر وعصر وعشا دو رکعت نماز فرض است وباید که درین اوقات بر دو رکعت نماز فرض زیاده نکند واین را
قصر میگویند وشافعی رحمه الله گفته است که در اوقات مذکوره اصل نماز فرض بر مسافر چهار رکعت است ودو رکعت نماز فرض
گذاردن مراورا بطریق رخصت است چنانچه روزهٔ رمضان بر مسافر فرض است اگر روزه دارد خوب است ومعهذا اورا روزه خوردن
نیز جائز است بطریق رخصت وهرگاه چنین شد پس اورا چهار رکعت نماز فرض خواهد شد ودلیل علمای ما رحمهم الله اینست
که اگر مسافر در اوقات مذکوره دو رکعت نماز گذارد ودو رکعت را ترک کند باین طور که آنرا اصلا نکند گاهی پس او بسبب ترک کردن
دو رکعت اخیر گنهگار نمی شود پس معلوم شد که این دوگانه برار فرض نیست بخلاف روزه چه اگر مسافر روزه نگیرد در ایام سفر
قضای آن بر وی لازم است وقتیکه مقیم گردد **مسئله ۲** اگر مسافر در اوقات مذکوره چهار رکعت نماز فرض گذارد
باین طور که بعد از دو رکعت اول بقدر تشهد نشیند پس بسبب دو رکعت اول فرض ادا میشود ودوگانهٔ اخیر نفل واقع میشود
ولیکن او گنهگار می شود بسبب تاخیر سلام واگر بعد از دو رکعت اول نه نشیند بقدر تشهد پس نماز فرض او باطل می شود
بسبب مخلوط شدن نفل بنماز فرض پیش از تمام شدن ارکان آن **مسئله ۳** هرگاه انسان بقصد سفر از شهر خود
برآید پس درین هنگام در اوقات مذکوره دو رکعت نماز فرض خواهد کرد زیرا چه انسان بسبب داخل شدن در شهر خود مقیم میگردد

فيتعلق السفر بالخروج عنه وفيه الاثر عن علي رض لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الاقامة في بلدة او قرية خمسة عشر

يوما او اكثر وان نوى اقل من ذلك قصر لانه لابد من اعتبار مدة لان السفر يجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان

وهو ماثور عن ابن عباس وابن عمر رض والاثر في مثله كالخبر والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه لا تصح نية الاقامة في المفازة وهو الظاهر ولو دخل

مصرا على عزم ان يخرج غدا او بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر لان ابن عمر رض اقام باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر

وعن جماعة من الصحابة رض مثل ذلك واذا دخل العسكر ارض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا اذا حاصروا فيها مدينة او حصنا لان الداخل

بين ان يهزم فيقر وبين ان ينهزم فيفر فلم تكن دار اقامة وكذا اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر او حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم

پس سفر او ثابت خواهد شد بسبب خروج از شهر مذکور چه مرویست از علی رضی الله عنه که او رضی الله عنه بقصد سفر از شهر بر آمد وناگاه وقت نماز رسید پس نماز را اتمام کرد ونظر نمود بسوی خانه نیئین وفرمود اگر درمیگذشتیم ازین خانه نیئین هر آینه قصر میکردیم نماز را **مسئله ۵** مسافر بعد از خروج از بلدهٔ خود مقیم نشود مگر آنکه داخل شود در بلده یا قریهٔ دیگر وقصد اقامت نماید درانجا پانزده روز یا زیاده ازان واگر درانجا کمتر از پانزده روز قصد اقامت نماید مقیم نمی شود زیرا چه مسافر بسبب مطلق درنگ نمودن در جائی مقیم نمی شود چه سفر خالی نباشد ازینکه مسافر گاهی در جائی بنابر حاجتی درنگ میکند پس ضرور است که برای مقیم شدن مسافر در جائی مدتی معین نموده شود واندازهٔ آن نموده شد اقل مدت طهر بجهت آنکه اقامت موجب اتمام نماز چهار رکعت است چنانچه طهر موجب نماز است وبجهت آنکه تعیین مدت مذکوره منقول است از ابن عباس وابن عمر رض وقول صحابی درچنین امر مانند حدیث است وباید دانست که قید بلده وقریه که مذکور شد دلالت میکند برانیکه نیت اقامت در صحرا صحیح نیست وهمین ظاهر روایت است **مسئله ۶** اگر داخل شود مسافر در شهر باین قصد که فردا یا پس فردا ازان شهر عزم سفر خواهد کرد وماندن در شهر مذکور بقدر مدت اقامت مقصود وی نیست پس او مقیم نمیشود اگرچه باین حالت سالها ماند زیرا چه ابن عمر رضی الله عنه شش ماه ماند بآذربیجان ونماز قصر میکرد ومثل این امر منقول است از جماعتی از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه وسلم **مسئله ۷** اگر لشکر مسلمانان داخل شود در دار حرب ونیت اقامت نمایند درانجا پس این نیت اقامت معتبر نیست بلکه آنها را باید که قصر نمایند نماز را وهمچنین است حکم درصورتیکه محاصره نموده باشند آنها در دار حرب شهری را یا قلعه را از کفار زیرا چه دار حرب جای اقامت نیست بجهت آنکه لشکر مسلمانان تا ذریکه قصد برانیکه اقامت نمایند درانجا بسبب آنکه احتمال است که آنها هزیمت دهند کافران را پس اقامت نمایند وهم احتمال آنست که آنها هزیمت خورند از دست کافران پس بگریزند وهمچنین اگر لشکر بادشاه عادل در دار اسلام محاصره نماید مر باغیان را در صحرا یا در دریا نیت اقامت آنها معتبر نیست وآنها بسبب نیت اقامت درانجا مقیم نمیشوند زیرا چه حال آنها منافی عزم اقامت است

وعند زفر رحمه الله يصح في الوجهين اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهرا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع اقامة ونية الاقامة من اهل الكلأ وهم اهل الاخبية قيل لا تصح والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسف رحمه الله لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وان دخل معه في فائتة لم تجزه لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة او القراءة وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم واتم المقيمون صلوتهم لان المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح

ونزد زفر رحمه الله آنها در هر دو صورت بسبب نیت اقامت مقیم می شوند وقتیکه آنها صاحب شوکت باشند چه درین هنگام ظاهر است که آنها بر اقامت قادر اند ونزد ابی یوسف رحمه الله نیز نیت اقامت آنها صحیح است وقتیکه آنها باشند در خانهای گلی یا خشتی چه این موضع اقامت است واگر در خیمه وخرگاه باشند نیت اقامت آنها معتبر نیست **مسئله ۸** اهل بادیه که در صحرا و چراگاه در خیمه می باشند پس آنها اگر نیت اقامت نمایند در انجا بعضی گفته اند که این نیت صحیح نیست ومرویست از ابی یوسف رحمه الله که نیت آنها در انجا صحیح است وهمین صحیح است زیراچه اقامت آنها در انجا اصل است پس اقامت آنها بسبب انتقال آنها از چراگاهی به چراگاهی باطل نخواهد شد **ف** چه باین انتقال آنها را قصد سفر نیست **ص** **مسئله ۹** اگر اقتدا کند مسافر در پس مقیم در وقت نماز ظهر مثلا پس باید که مسافر مذکور نیز چهار رکعت نماز گذارد زیراچه به تبعیت امام بر او نیز چهار رکعت فرض شده است چنانچه اگر مسافر خود نیت اقامت کند در وقت نماز چهار رکعت نماز فرض میشود براو بعلت آنکه وقت نماز سبب وجوب نماز است وچون نیت اقامت کند در وقت پس نیت اقامت که موجب تغییر فرض مسافر است مقارن سبب مذکور یافته می شود لهذا نماز او چهار رکعت میگردد واین علت یافته می شود در صورت مذکوره نیز چه تبعیت امام مذکور نیز موجب تغییر نماز مسافر مذکور است **مسئله ۱۰** اقتدای مسافر در پس مقیم در نماز قضا جائز نیست زیراچه فرض او چهار رکعت نمیگردد بعد از انقضای وقت نماز پس در صورت مذکوره قعدهٔ اولی از امام در حق مسافر مذکور قعدهٔ اخیره می شود پس لازم می آید که اقتدا در پس امام مذکور در قعدهٔ مذکوره اقتدای صاحب فرض باشد در پس صاحب نفل واین جائز نیست واگر مسافر در دو رکعت اخیر اقتدا کند در پس مقیم پس این نیز جائز نیست زیراچه اقتدای صاحب فرض در پس صاحب نفل لازم می آید در حق قرائت **مسئله ۱۱** اگر مسافر امام باشد ومقیمان در پس او اقتدا نمایند پس درین صورت باید که امام مذکور بعد از ادای دو رکعت نماز سلام بگوید ومقتدیان چهار رکعت نماز خود ها را اتمام نمایند زیراچه مقتدیان درین صورت التزام تبعیت امام نکرده اند مگر در دو رکعت پس باقی نماز را تنها خواهند گذارد مانند مسبوق ولیکن آنها را باید که قرائت نخوانند در باقی نماز وهمین اصح است

لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان اولى

قال ويستحب للامام اذا سلم ان يقول اتموا صلوتكم فانا قوم سفر لانه عليه السلام قاله حين صلى باهل مكة وهو مسافر واذا دخل المسافر في مصره اتم الصلوة وان لم ينو المقام فيه لانه عليه السلام واصحابه رضوان الله عليهم كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين من غير عزم جديد ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلي يبطل بمثله دون السفر ووطن الاقامة يبطل بمثله وبالسفر وبالاصلي واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع

زیرا چه آنها در باقی نماز نیز مقتدی اند در حق تحریمه نماز اگرچه در افعال باقی نماز مقتدی نیستند و فرض قرائت نیز ادا شده است پس باید که آنها قرائت نخوانند بخلاف مسبوق که شریک امام می شود در دو رکعت اخیر چه او در باقی نماز خود قرائت میخواند زیرا چه او شریک امام شده است در قرائتیکه نفل است پس قرائتیکه فرض است ادا نشده است لهذا مسبوق مذکور قرائت میخواند در باقی نماز خود و باید دانست که در صورت مذکوره مستحب است که بعد از سلام بگوید بمقتدیان خود که چهار رکعت نماز خود را تمام کنید چه من مسافرم زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در مکه مسافر بود و اهل مکه در پس او صلعم اقتدا نموده بودند و پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از سلام مقتدیان مذکوران را چنین فرموده است مسئله ۱۲ هرگاه مسافر داخل شود در بلده خود پس لازم است وی را که چهار رکعت نماز گذارد و اگرچه نیت اقامت ننموده باشد در آن بلده زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم و اصحاب او رضا سفر میکردند و بعد از رسیدن بوطن خود مقیم میشدند بی آنکه نیت جدید نمایند برای اقامت مسئله ۱۳ اگر شخصے از وطن خود انتقال نماید و در جای دیگر وطن گیرد و بعد از آن مسافر شده داخل شود در وطن اول پس بسبب داخل شدن در وطن اول بغیر نیت اقامت مقیم نمیگردد و وی را قصر نماز در آن جائز است زیرا چه وطن اول وطن او باقی نمی ماند بهر آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعد از هجرت خود را در مکه از مسافران شمرده است با وجودیکه مکه وطن اول وی است صلی الله علیه وسلم و باید دانست که قاعده اینست که وطن اصلی باطل می شود بسبب وطن گرفتن در جای دیگر و بسبب سفر نمودن از وطن اصلی باطل نمی شود و وطن اقامت باطل می شود بسبب سفر نمودن از آن و هم بسبب اقامت نمودن در جاے دیگر و هم بسبب داخل شدن در وطن اصلی مسئله ۱۴ اگر مسافرے نیت اقامت پانزده روز نماید در مکه و منی فی الجمله بطور که بگوید که پنج یا شش روز در مکه خواهم ماند و باقی در منی مثلا پس او مقیم نمی شود و باید که هم نماز قصر نماید زیرا چه نیت اقامت در دو مکان معتبر نیست و گرنه لازم می آید که نیت اقامت در مکان های کثیر معتبر شود

وهو ممتنع لان السفر لا يعرى عنه الا اذا نوى ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله لان اقامة المرء مضافة الى مبيته ومن فاتته

صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته في الحضر قضاها في السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والمعتبر في ذلك آخر الوقت

لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في الوقت والعاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء وقال الشافعي رح سفر المعصية لا يفيد الرخصة لانها

تثبت تخفيفا فلا تتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة والله اعلم

باب صلوة الجمعة

لا تصح الجمعة الا في مصر جامع او في مصلى المصر ولا تجوز في القرى لقوله عليه السلام لا جمعة ولا تشريق

وحال آنکه چنین نیست زیراچه اکثر سفرها خالی نمی باشد ازینکه مسافر پانزده روز اقامت نماید در جاهای متعدد ف باینطور که دو روز در جائی وشش روز در جائی دیگر وهفت روز در جای سوم مثلا پس بسبب نیت اقامت پانزده روز در مکه ومنا مقیم نخواهد شد ص مگر وقتیکه نیت کند که در شب اقامت خواهد نمود در یکی ازان دو مکان پس بسبب دخول او درین مکان مقیم خواهد شد زیراچه اقامت شخص منسوب می شود بسوی مکانیکه در انجا شب میگذراند ف اگرچه در روز برای کار وحاجت در جاهای دیگر میگردد ص مسئله ۱۵ اگر نماز شخصے در ایام سفر فوت شود پس او بعد از مقیم شدن دو رکعت نماز قضا خواهد کرد وهمچنین اگر نماز او فوت شود در ایامیکه او مقیم بود پس او بعد از مسافر گشتن چهار رکعت نماز قضا خواهد کرد زیراچه قضا بحسب اداست وباید دانست که در اقامت وسفر آخر وقت نماز معتبر است یعنی انسان اگر در آخر وقت مقیم باشد چهار رکعت نماز براو فرض می شود واگر در آخر وقت مسافر گردد دو رکعت نماز براو فرض می شود مسئله ۱۶ در احکام سفر ف چون قصر نماز وغیره ص سفر معصیت وغیر معصیت هر دو برابر است ف یعنی احکام مذکوره چنانچه معتبر است در حق کسیکه بسفر حج میرود همچنین معتبر است در حق کسیکه برای دزدی وراهزنی سفر می نماید ص وشافعی رحمه الله میگوید که سفر معصیت احکام مذکوره نیست زیراچه احکام مذکوره موجب در حق مسافر برای تخفیف ثابت است پس متعلق نخواهد شد بسفر معصیت که موجب تغلیظ و تشدید است ودلیل علمای ما رح یکے ازان نصها است که وارد شده است درین باب چه آن نصها مطلق است وشامل هر دو سفر را ودوم اینست که نفس سفر معصیت نیست بلکه معصیت است فعل دیگر که ارتکاب آن نماید بعد از سفر یا در سفر پس نفس سفر صلاحیت این دارد که مفید احکام مذکوره شود والله اعلم

باب شانزدهم در بیان نماز جمعه **مسئله ۱** نماز جمعه صحیح نیست مگر در شهر جامع یا در فنای آن ودر دیه جائز نیست زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که جائز نیست نماز جمعه ونه تکبیر تشریق

ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع والمصر الجامع كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وهذا عن ابي يوسف رح وعنه انهم اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم والاول اختيار الكرخي وهو الظاهر والثاني اختيار الثلجي والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر لانها بمنزلته في حوائج اهله ويجوز بمنى ان كان الامير امير الحجاز او كان الخليفة مسافرا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رح لا جمعة بمنى لانها من القرى حتى لا يعيد بها ولهما انها تتمصر في ايام الموسم وعدم التعييد للتخفيف ولا جمعة بعرفات في قولهم جميعا لانها فضاء وبمنى ابنية والتقييد بالخليفة وامير الحجاز لان الولاية لهما اما امير الموسم فيلي امور الحج لا غير ولا يجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقدم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه تتميما لامرها ومن شرائطها الوقت فتصح في وقت الظهر ولا تصح بعده لقوله عليه السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما

ونه نماز عید فطر ونه نماز عید اضحی مگر در شهر جامع و باید دانست که شهر جامع عبارت است از موضعیکه دران امیر وقاضی باشد و تنفیذ احکام شرع واقامت حدود نمایند واین تفسیر نزد ابی حنیفه رحمه الله است ونیز مرویست از ابی یوسف رح که آن عبارت است از موضعیکه اگر اهل آن موضع جمع شوند در اکبر مساجد آن پس آنها دران مسجد نگنجند وتفسیر اول مختار کرخی رح است وهمان ظاهر روایت است وتفسیر دوم مختار بلخی رحمه الله است **مسئله ۲** نماز جمعه جائز است در منا وقتیکه امیر حجاز امامت نماید یا خلیفهٔ وقت که بسفر در انجا آمده باشد مثلا وامیر موسم حج را نمیرسد که نماز جمعه در منا ادا نماید چه وی را ولایت آن بر امور یکه بحج تعلق دارد فقط واین نزد شیخین رح است ومحمد رحمه الله گفته است که نماز جمعه در منا اصلا جائز نیست زیرا چه منا دیه است وشهر نیست لهذا نماز عید در انجا گذارده نمی شود ودلیل شیخین رح اینست که منا در ایام موسم حج شهر میگردد ونماز عید در منا گذارده نمی شود بجهت تخفیف در حق مردمان **ف** چه آنها درین ایام بمناسک حج مشغول می باشند پس اگر نماز عید لازم گردانیده شود حرج لازم آید وعلاوه اینست که نماز جمعه فرض است ونماز عید سنت است یا واجب پس قیاس نماز جمعه بران معقول نیست **ص** **مسئله ۳** نماز جمعه جائز نیست در عرفات نزد جمیع علمای ما زیراچه عرفات فضا وصحرای محض است بخلاف منا چه دران بنا وعمارت است پس صلاحیت شهری دارد **مسئله ۴** اقامت نماز جمعه روا نیست مگر سلطان را یا کسی را که سلطان وی را امر کند بآن زیراچه نماز جمعه ادا نموده می شود بجماعت عظیم وگاهی نزاع واقع میشود میان آنها در تقدم وتاخر وگاهی در تقدیم غیر وگاهی در امر دیگر پس ضرور است که سلطان یا کسیکه قائم مقام او باشد اقامت نماز جمعه نماید تا امر نماز جمعه انصرام یابد **مسئله ۵** باید دانست که برای نماز جمعه چند شرط است یکی ازان وقت نماز ظهر است زیراچه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگاه آفتاب زائل گردد پس نماز جمعه را ادا کن با جماعت پس نماز جمعه در وقت مذکور صحیح است وبعد از گذشتن آن صحیح نیست لهذا اگر بگذرد وقت مذکور ووقت نماز عصر درآید در حالیکه امام در نماز جمعه است پس باید که نماز جمعه را ترک کند ونماز ظهر را بران بنا نکند بلکه نماز ظهر را از سر نو شروع نماید به نیت قضا

ومنها الخطبة لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون الخطبة في عمره وهي قبل الصلوة بعد الزوال به وردت السنة ويخطب

خطبتين يفصل بينهما بقعدة به جرى التوارث ويخطب قائما على الطهارة لأن القيام فيهما متوارث ثم هي شرط الصلوة فيستحب فيها الطهارة

كالأذان ولو خطب قاعدا أو على غير طهارة جاز لحصول المقصود إلا أنه يكره لمخالفة التوارث وللفصل بينها وبين الصلوة فإن اقتصر على ذكر الله

جاز عند أبي حنيفة رح وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة لأن الخطبة هي الواجبة والتسبيحة والتحميدة لا تسمى خطبة وقال الشافعي رح لا يجوز

حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف وله قوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله من غير فصل وعن عثمان رض أنه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى

ومن شرائطها الجماعة لأن الجمعة مشتقة منها وأقلهم عند أبي حنيفة رح ثلثة سوى الإمام وقالا اثنان سواه قال رض والأصح أن هذا قول أبي يوسف رح وحده له أن في المثنى معنى الاجتماع وهي منبئة عنه

وبعضی از شرائط نماز جمعه خطبه است زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم در عمر خود گاهی نماز جمعه را بدون خطبه ادا نکرده است و باید دانست که خطبه نماز جمعه پیش از نماز است زیرا چه چنین معمول است از حضور رسالت پناه صلی الله علیه وسلم و خطیب را باید که دو خطبه بخواند و میان دو خطبه اندکی نشیند زیرا چه چنین معمول از حضور پیغمبر صلی الله علیه وسلم است و نیز باید که با وضو ایستاده خطبه بخواند زیرا چه چنین معمول است از وقت رسول خدا صلی الله علیه وسلم و باید دانست که خطبه هرگاه شرط نماز است پس وضو برای آن مستحب خواهد بود چنانچه وضو برای اذان مستحب است **مسئله ۶** اگر امام نشسته یا بی وضو خطبه بخواند جائز است زیرا چه آنچه مقصود از خطبه است حاصل می شود ولیکن مکروه است بجهت آنکه مخالف معمول است و بجهت آنکه در صورت فصل لازم می آید میان خطبه و میان نماز **ف** چه او بعد از فراغت از خطبه برای وضو خواهد رفت **ص** **مسئله ۷** اگر خطیب در خطبه اکتفا نماید بر ذکر الله تعالی جائز است نزد ابی حنیفه رحمه الله و صاحبین رح گفته اند که ضرور است که در خطبه آنقدر ذکر خدا وغیره دراز باشد که آنرا خطبه گفته شود زیرا چه خطبه واجب است و مقدار تسبیح و تحمید را خطبه نمیگویند و شافعی رحمه الله گفته است که کمتر از دو خطبه جائز نیست چه همین دو خطبه معمول و متعارف است و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بدوید و بیائید بسوی ذکر الله و این آیت مطلق است و مقید نیست باینکه آن دراز باشد یا دو خطبه باشد و مرویست که عثمان رضی الله عنه روزی بالای منبر برآمد و گفت الحمد لله و همین قدر گفته بود که بند شد و بر زیاده گفتن قادر نشد پس از منبر فرود آمد و نماز جمعه ادا کرد **ف** و این موید مذهب ابی حنیفه رحمه الله است **ص** **مسئله ۸** بعضی از شرائط نماز جمعه جماعت است زیرا چه جمعه مشتق است از جماعت **ف** و بدانکه **ص** اقل جماعتی **ف** که کفایت میکند برای جواز نماز جمعه **ص** سه مقتدیست نزد ابی حنیفه رحمه الله و نزد صاحبین رح دو مقتدیست قال رضی الله عنه که این قول ابی یوسف رح است بنا بر روایت اصح **ف** و محمد رحمه الله موافق ابی حنیفه رحمه الله است **ص** و دلیل ابی یوسف رح اینست که دو کس نیز جماعت است چه معنی اجتماع در او یافته میشود

ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلث لانه جمع تسمية ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند ابي حنيفة رح وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوة صلى الجمعة فان نفروا عنه بعد ما ركع وسجد سجدة بنى على الجمعة خلافا لزفر رح هو يقول انه شرط فلا بد من دوامه كالوقت ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة ولابي حنيفة رح ان الانعقاد بالشروع في الصلوة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان ما دونها ليس بصلوة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافي الصلوة فلا يشترط دوامها ولا معتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لا تنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر فان حضروا وصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة

و دلیل طرفین رح اینست که جمع صحیح نیست مگر سه چیز که آن جمع می باشد و هم معنی جمع دران متحقق است و جماعت شرط علیحده است و امام شرط علیحده پس ضرور است که سوای امام عدد جماعت یافته شود پس اگر مقتدیان بگریزند پیش ازانکه امام سجده کند و باقی نماند از مقتدیان در پس امام مگر زنان و صبیان پس امام ابو حنیفه رح گفته است که درین صورت نماز جمعه صحیح نمی شود و باید امام را که نماز ظهر شروع نماید و صاحبین رح گفته اند که اگر مقتدیان بگریزند بعد ازانکه امام افتتاح نماز کرده باشد باید که امام نماز جمعه را تمام کند و اگر مقتدیان بروند بعد ازانکه امام یک سجده کرده باشد پس درین صورت امام نماز جمعه تمام خواهد کرد و برین اتفاق ابی حنیفه و صاحبین رح است برخلاف قول زفر رحمه الله چه او میگوید که جماعت شرط است پس ضرور است که این شرط یافته شود تا آخر نماز مانند شرط دیگر که وقت است مثلا و صاحبین رح میگویند که جماعت شرط انعقاد تحریمه است پس دوام و بقای آن ضرور نیست مانند خطبه و ابو حنیفه رح میگوید که تحریمه منعقد می شود بسبب شروع در نماز و شروع دران متحقق نمی شود مگر وقتیکه یک رکعت تمام شود چه کمتر ازان نماز نیست پس ضرور است که تا تمامی یک رکعت شرط مذکوره یافته شود بخلاف خطبه چه آن منافی نماز است و بقای آن تا تمامی رکعت متصور نیست و باقی ماندن زنان و صبیان در پس امام معتبر نیست زیراچه بسبب این مقتدیان تحریمه نماز جمعه منعقد نمیشود پس بسبب آنها تمام نخواهد شد نماز جمعه و جماعتی که شرط نماز جمعه است یافته نمی شود **مسئله ۹** نماز جمعه واجب نیست بر مسافر و نه بر زن و نه بر مریض و نه بر بنده و نه بر نابینا زیراچه اگر بر مسافر و مریض و نابینا نماز جمعه واجب شود برآنها حرج لازم می آید و همچنین بنده و زن معذور است چه بنده بخدمت خواجه مشغول است و زن بخدمت شوهر پس نماز جمعه برآنها واجب نیست و لیکن اگر آنها حاضر شوند و نماز جمعه ادا نمایند صحیح می شود زیراچه آنها را بسبب عذر معذور داشته شده بود و چون حاضر شدند برای نماز جمعه و ادا نمودند آن را صحیح خواهد شد چنانچه مسافر اگر در ماه رمضان روزه ندارد معذور است و معهذا اگر روزه دارد روزه صحیح می شود **مسئله ۱۰** اگر مسافر یا بنده یا مریض امامت کند در نماز جمعه جائز است

وقال زفر رحمہ اللہ لا یجزیہ لانہ لا فرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ ولنا ان ہذہ رخصۃ فاذا حضروا تقع فرضا علی ما بینا اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ والمرأۃ لا تصلح لامامۃ الرجال وتنعقد بہم الجمعۃ لانہم صلحوا للامامۃ فیصلحون للاقتداء بطریق الاولی ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ قبل صلوۃ الامام ولا عذر لہ کرہ لہ ذلک وجازت صلوتہ وقال زفر رحمہ اللہ لا یجزیہ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ والظہر کالبدل عنہا ولا مصیر الی البدل مع القدرۃ علی الاصل ولنا ان اصل الفرض ہو الظہر فی حق الکافۃ ہذا ہو الظاہر الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ دون الجمعۃ لتوقفہا علی شرائط لا تتم بہ وحدہ وعلی التمکن یدور التکلیف فان بدا لہ ان یحضرہا فتوجہ الیہا والامام فیہا بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ بالسعی وقالا لا یبطل حتی یدخل مع الامام لان السعی دون الظہر فلا ینقضہ بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام

وزفر رحمہ اللہ گفتہ است کہ جائز نیست زیرا چہ نماز جمعہ بر آنہا فرض نیست پس آنہا مانند صبی وزن اند ف وامامت صبی وزن جائز نیست ہمچنین امامت آنہا نیز جائز نخواہد شد ص وعلمای مارح میگویند کہ آنہا را ترک نماز جمعہ بطریق رخصت جائز بود پس اگر حاضر خواہند شد ونماز جمعہ خواہند کرد پس این نماز فرض واقع خواہد شد. بنابر آنچہ بیان نمودہ شد اما صبی پس واہلیت آن ندارد واما زن پس او صلاحیت ندارد کہ امام مردان شود مسئلہ ۱۱ اگر در نماز جمعہ مقتدی کسی در پس امام نباشد مگر مسافر یا بندہ یا مریض نماز جمعہ صحیح می شود زیرا چہ ہر گاہ آنہا را صلاحیت امامت است پس صلاحیت اقتدا بالطریق اولی خواہد بود مسئلہ ۱۲ اگر شخصی نماز ظہر گذارد در خانہ خود پیش از آنکہ امام نماز جمعہ گذاردہ باشد وحال آنکہ آن شخص را ہیچ عذر نیست پس مکروہ است ولیکن نماز او جائز می شود وزفر رحمہ اللہ گفتہ است کہ نماز او جائز نیست زیرا چہ نزد زفر رحمہ اللہ فرض اصلی در روز جمعہ نماز جمعہ است ونماز ظہر بمنزلہ بدل آن است وباوجود قدرت بر اصل رجوع بسوی بدل روا نیست وعلمای مارح میگویند کہ فرض اصلی در روز جمعہ نماز ظہر است وہمین ظاہر است ولیکن مکلف ماموراست باسقاط آن باداے نماز جمعہ ووجہ آن اینست کہ مکلف تنہا قادر است بر اداے نماز ظہر نہ بر اداے نماز جمعہ چہ اداے نماز جمعہ موقوف است بر شرائطیکہ مکلف آن را بجا آوردن نمی تواند ومدار تکلیف شرعی بر قدرت است پس اگر شخص مذکور بعد از گذاردن نماز ظہر ارادۂ نماز جمعہ نماید ومتوجہ شود بسوی آن درحالیکہ امام ہنوز در نماز جمعہ مشغول است پس بمجرد متوجہ شدن ورفتن براے نماز جمعہ نماز ظہر او باطل می شود نزد ابی حنیفہ رحمہ اللہ وصاحبین رحمہما اللہ گفتہ اند کہ نماز ظہر او باطل نمی شود تا آن زمان کہ داخل شود در نماز جمعہ واقتدا نماید در پس امام مذکور ف وبمجرد رفتن بقصد نماز جمعہ نماز ظہر او باطل نمی شود ص زیرا چہ رفتن عمل ادنی است بہ نسبت نماز ظہر پس بسبب این عمل باطل نخواہد شد نماز ظہر او کہ تمام شدہ است ونماز جمعہ فوق نماز ظہر است پس بعد از دخول در نماز جمعہ ظہر او باطل خواہد شد وپیشتر از آن باطل نخواہد شد چنانچہ باطل نمی شود در صورتیکہ شخص مذکور متوجہ شود بسوی نماز جمعہ بعد از فراغت امام از نماز جمعہ

ولہ ان السعی الی الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها فی حق ارتفاض الظهر احتياطا بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس السعی اليها ويكره ان يصلی المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة فی المصر وكذا اهل السجن لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هی جامعة للجماعات والمعذور قد يقتدی به غيره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة عليهم ولو صلى قوم اجزاهم لاستجماع شرائطه ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادركه وبنى عليها الجمعة لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه فی التشهد او فی سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما وقال محمد رح ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فی حقه فيصلی اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ فی الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة فی هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهی ركعتان

ودلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که سعی نمودن ورفتن بسوی نماز جمعه از خصائص نماز جمعه است پس این سعی نمودن ورفتن بمنزلهٔ نماز جمعه اعتبار نموده می شود در حق بطلان نماز ظهر مذکور احتیاطاً بخلاف آنکه سعی نماید بعد از فراغت امام از نماز جمعه چه این سعی بسوی نماز جمعه نیست مسئله ۱۴۳ مکروه است که معذوران در روز جمعه نماز ظهر را بجماعت گذارند در شهر وهمچنین مکروه است گذاردن نماز ظهر با جماعت مرکسانی را که محبوس اند در بندی خانه زیرا چه جماعت آنها موجب اختلال نماز جمعه می شود بسبب آنکه اگر معذوران جماعت نمایند کسی غیر از معذوران نیز در پس امام معذوران اقتدا خواهد کرد بخلاف اهل قریه ف چه آنها را گذاردن نماز ظهر با جماعت روا است ص زیرا چه نماز جمعه بر آنها فرض نیست و باید دانست که اگر معذوران وغیر معذوران باهم نماز ظهر با جماعت ادا نمایند در روز جمعه پس نماز ظهر آنها صحیح می شود زیرا چه شرائط صحت آن یافته می شود مسئله ۱۴۴ هر که یابد امام را در نماز جمعه پس باید که اقتدا کند در پس او وبعد از آن هر قدر نماز که از نماز جمعه در پس امام نیابد پس از بعد از فراغت امام بنا کند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر قدر نماز را که یابید در پس امام پس آنرا در پس امام ادا کنید وهر قدر که فوت شود در پس امام آن را قضا کنید پس اگر امام را در نماز جمعه در تشهد دریابد یا در سجدهٔ سهو دریابد باید که اقتدا کند در پس او ف وبعد از فراغت امام ص بنا کند نماز جمعه را نزد شیخین رح ومحمد رح میگوید که اگر دریابد در پس امام اکثر رکعت دوم را بنا کند بران نماز جمعه را واگر قلیل از آن دریابد در پس امام پس بنا کند نماز ظهر را چه آن نماز درین صورت نماز جمعه است در حق او من وجه ونماز ظهر است من وجه بجهت فوت شدن بعضی از شرائط نماز جمعه در حق آن مقتدی پس باید که چهار رکعت نماز تمام کند باعتبار اینکه نماز مذکور نماز ظهر است من وجه وباید که بعد از دو رکعت ف بقدر تشهد ص نشیند واین ضرور است باعتبار آنکه نماز مذکور نماز جمعه است من وجه ونیز باید که قرائت بخواند در دو رکعت آخر بجهت آنکه احتمال است که آن نفل باشد وشیخین رحمهما الله میگویند که شخص مذکور دریافته است نماز جمعه را در حالت مذکوره لهذا اشتراط است که او نیت نماز جمعه کند ونماز جمعه دو رکعت است پس دو رکعت تمام خواهد کرد

ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان فلا يبنى احدهما على تحريمة الآخر واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوٰة والكلام حتى يفرغ من خطبته

قال رض وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا لا بأس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع

ولا استماع هنا بخلاف الصلوٰة لانها قد تمتد ولابى حنيفة قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا

فاشبه الصلوٰة واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا الى الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع

واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدى المنبر بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع والاصح ان المعتبر هو الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به

وانچه محمد رحمه الله گفته است وجه ندارد زیرا چه نماز جمعه و نماز ظهر دو نماز مختلف است پس بنا کرده نخواهد شد یکی بر تحریمه دیگری **مسئله ۱۵** وقتیکه در روز جمعه امام بالای منبر برآید ترک نمایند مردمان نماز را و کلام را تا آن زمان که امام از خطبه فارغ شود قال رضی الله عنه که این نزد ابی حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که بعد از برآمدن امام بالای منبر تکلم نمودن مضائقه نیست پیش از انکه شروع کند در خطبه و همچنین نزد صاحبین رحمهما الله تکلم مضائقه نیست بعد از فرود آمدن امام از بالای منبر تا آن زمان که تکبیر تحریمه گوید زیرا چه کراهت تکلم نیست مگر بسبب آنکه شنیدن خطبه فرض است و تکلم موجب اختلال است در شنیدن آن و در اوقات مذکوره امام خطبه نمی خواند تا بشنود آن را پس کلام درین اوقات مضائقه نیست بخلاف مشغول شدن بنماز چه آن مکروه است زیرا چه اشتغال بنماز گاهی دراز می شود و دلیل ابی حنیفه رحمه الله یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که امام هرگاه بالای منبر برآید پس نه نماز است درست و نه کلام و این حدیث مطلق است و تفصیلیکه ف بیان نموده اند آنرا صاحبین رحمهما الله دران مذکور نیست و دوم اینست که کلام نیز گاهی دراز می شود باقتضای طبیعت پس کلام مانند نماز است **مسئله ۱۶** وقتیکه در روز جمعه موذن اذان اول بگوید باید که مردمان ترک نمایند بیع و شرا و متوجه شوند بسوی نماز جمعه زیرا چه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که هرگاه اذان گفته شود در روز جمعه پس سعی نمائید بسوی ذکر الله تعالی و ترک کنید بیع را **مسئله ۱۷** هرگاه امام بالای منبر برآید باید که نشیند و موذن اذان بگوید مقابل منبر و بعد ازان خطبه بخواند و چون از خطبه فراغت نماید اقامت بگوید موذن زیرا چه همین معمول و منقول است و باید دانست که نبود در عهد پیغمبر صلی الله علیه وسلم مگر همین یک اذان مقابل منبر بعد نشستن امام بالای آن لهذا بعضے گفته اند که همین اذان معتبر است در حق وجوب سعی بسوی ذکر الله تعالی و در حق حرمت بیع ولیکن صحیح اینست که در حق وجوب سعی و حرمت بیع اذان اول معتبر است اگر اذان اول بعد از زوال باشد زیرا چه بسبب آن اعلام حاصل میشود والله اعلم

باب العيدين

ويجب صلوة العيد على كل من يجب عليه صلوة الجمعة وفي الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة ولا يترك واحد منهما قال وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن ابي حنيفة وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم عليها ووجه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي عقيب سواله هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع والاول اصح وتسميته سنة لوجوبه بالسنة ويستحب في يوم الفطر ان يطعم قبل الخروج الى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يطعم في يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى وكان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل والتطيب كما في الجمعة ويلبس احسن ثيابه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان له جبة فنك او صوف يلبسها في الاعياد ويودي صدقة الفطر اغناء للفقير ليتفرغ قلبه للصلوة ويتوجه الى المصلى

باب هفتدهم در بیان نماز عیدین **ف** یعنی عید الفطر و عید اضحی **ص** مسئله نماز عیدین واجب ست بر کسیکه نماز جمعه برو واجب ست **ف** و محمد رح **ص** در جامع صغیر **ف** تصریح نموده است که نماز عیدین سنت ست چه دران مذکورست **ص** که نماز دو عید اگر مجتمع شود در یک روز **ف** یعنی نماز عید و نماز جمعه **ص** پس اول سنت ست و دوم فرض و هیچ یکی را ترک نباید کرد و دلیل سنت آن اینست **ف** که اعرابی بحضور پیغمبر صلعم آمد و سوال کرد که اسلام چیست پیغمبر صلعم در جواب او چند چیز بیان فرمود که ازانجمله پنجگانه نمازست در شب و روز و چون این را پیغمبر صلعم بیان فرمود **ص** اعرابی مذکور سوال کرد که آیا سوای نماز پنجگانه نماز دیگر بر من واجب ست پیغمبر صلعم فرمود که نه ولیکن اگر خواهی نماز نفل کنی **ف** پس ازین حدیث معلوم شد که سوای نماز پنجگانه نمازهای دیگر همه نفل ست **ص** ولیکن آنچه مذکور شد که واجب ست **ف** مرویست از ابی حنیفه رح **ص** و اصح ست زیراچه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است **ف** و در حدیث اعرابی پیغمبر صلعم وجوب آن را بجهت آن بیان نفرمود که نماز عید برای اعرابی مذکور واجب نبود **ص** و احتمال ست که در جامع صغیر ازانجهت آن سنت گفته است که وجوب آن بسنت ثابت ست **ف** یعنی بحدیث

ص مسئله ۲ در روز عید فطر **ف** چند چیز **ص** مستحب ست **ف** یکی این **ص** که پیش از رفتن بسوی عیدگاه چیزی **ف** از قسم شیرینی **ص** بخورد **ف** و دوم اینکه **ص** غسل نماید **ف** و سوم اینکه **ص** مسواک کند **ف** چهارم اینکه **ص** استعمال خوشبو نماید زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم پیش از رفتن بسوی عیدگاه چیزی تناول می فرمود و در هر دو عید غسل می کرد و نیز روز عید روز اجتماع ست پس غسل و استعمال خوشبو دران سنت خواهد بود چنانچه در روز جمعه استعمال آن سنت ست **ف** و همچنین مستحب ست **ص** در روز عید که بپوشد بهترین جامهای خود را زیراچه مرویست که بود پیغمبر صلعم را جبه از فنک یا از صوف **ف** یعنی پشم **ص** که می پوشید آن را در روز عید **ف** و فنک یعنی پوستین ست **ص**

مسئله ۳ باید که در روز عید الفطر صدقه فطر را **ف** اول **ص** ادا کند **ف** و بدهد آن را بفقیران **ص** تا که فقیران بی نیاز شوند و دل آنها فارغ از احتیاج شده مائل نماز شود و بعد ازان متوجه شود بسوی عیدگاه

ولا يكبر عند ابي حنيفة في طريق المصلى وعندهما يكبر اعتبارا بالاضحى وله ان الاصل في الثناء
الاخفاء والشرع ورد به في الاضحى لانه يوم تكبير ولا كذلك الفطر ولا يتنفل في المصلى قبل
صلوة العيد لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلوة ثم قيل الكراهة
في المصلى خاصة وقيل فيه وفي غيره عامة لانه صلى الله عليه وسلم لم يفعله واذا حلت الصلوة بارتفاع
الشمس دخل وقتها الى الزوال واذا زالت الشمس خرج وقتها لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد
والشمس على قيد رمح او رمحين ولما شهدوا بالهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد ويصلي

الامام بالناس ركعتين يكبر في الاولى للافتتاح وثلثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة وسورة ويكبر تكبيرة يركع
بها ثم يبتدئ في الركعة الثانية بالقراءة ثم يكبر ثلثا بعدها ويكبر رابعة يركع بها وهذا قول ابن مسعود
وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية
يكبر اربعا وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء فاما المذهب فالقول الاول

مسئله ۳ در روز عید فطر هرگاه متوجه شود بسوی عیدگاه در اثنای راه تکبیر بجهر نگوید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح
میگویند که باید که تکبیر بجهر گوید چنانچه در روز عید اضحی میگویند و دلیل ابی حنیفه رح اینست که اصل ف در ذکر ص و ثنا اخفاست
و حدیث بجهران در روز عید اضحی وارد شده است چه آن روز روز تکبیر است و در روز عید الفطر چنین نیست مسئله ۵
باید که در عیدگاه پیش از نماز عید نماز نفل نکند ف چه مکروه است ص زیرا چه پیغمبر صلعم نماز نفل در عیدگاه نکرده است با وجود
جناب آنحضرت صلعم را کمال رغبت بود در گذاردن نماز بعد ازان ف باید که ص بعضی گفته اند که کراهیت نماز نفل مخصوص عیدگاه
ست و بعضی گفته اند که کراهیت مذکور عام ست و مخصوص بعیدگاه نیست زیرا چه پیغمبر صلعم در روز عید نماز نفل نکرده است
ف نه در عیدگاه و نه در غیر آن ص مسئله ۶ وقت نماز عید از وقتیکه آفتاب بلند شود تا وقت زوال ست و هرگاه
زائل شود آفتاب وقت نماز عید باقی نمی ماند زیرا چه پیغمبر صلعم نماز عید می گذارد در حالیکه آفتاب بلند شود بقدر یک نیزه
یا دو نیزه و اگر گواهے میدادند گواهان بهلال عید بعد از زوال آفتاب امر می کرد بمردمان که فردا برای
نماز عید بعیدگاه بروند مسئله ۷ ف نماز عید دو رکعت ست باین ترتیب که ص امام در رکعت اول تکبیر
تحریمه بگوید و بعد ازان ثنا خواند و بعد ازان سه تکبیر بگوید و بعد ازان سوره فاتحه و سوره دیگر بخواند و بعد ازان
تکبیر بگوید و رکوع کند و در رکعت دوم اول قراءة بخواند و بعد ازان سه تکبیر و بعد ازان تکبیر چهارم بگوید و رکوع
کند ف و بدانکه ص این ف ترتیب مذکور شد ص قول عبد الله ابن مسعود رضی الله عنهما ست و این مذهب علمای
ماست و ابن عباس رضی الله عنهما گفته است که در رکعت اول بعد از تکبیر تحریمه ف و ثنا ص پنج تکبیر بگوید و در رکعت
دوم نیز ف اول ص پنج تکبیر بگوید و بعد ازان قراءة بخواند و در یک روایت ف بجای پنج تکبیر در رکعت دوم
ص چهار تکبیر آمده است و درین زمانه عمل عامه خلائق بقول ابن عباس رضی الله عنهما ست بسبب امر کردن خلفای
عباسیه بان و علمای ما رح می گویند که عمل کردن موافقت قول ابن مسعود رضی الله عنهما اولے است

لان التكبير و رفع الايدي خلاف المعهود فكان الاخذ بالاقل اولى ثم التكبيرات من اعلام الدين حتى يجهر بها فكان الاصل فيها الجمع وفي الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق وفي الثانية لم يوجد الا تكبيرة الركوع فوجب الضم اليها والشافعي اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروي كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر او ستة عشر قال ويرفع يديه في تكبيرات العيدين يريد به ما سوى التكبير في الركوع لقوله صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد وعن ابي يوسف انه لا يرفع والحجة عليه ما رويناه قال ويخطب بعد الصلوة خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض يعلم الناس فيهما صدقة الفطر واحكامها لانها شرعت لاجله ومن فاتته صلوة العيدين مع الامام لم يقضها لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد

زیراچه ف تکبیرات زائد بنابر قول ابن مسعود رضی الله عنهما شش ست از تکبیرات زائد که در قول ابن عباس رضی الله عنهما است واین ص تکبیر ف زائد ص و دستها برداشتن دران خلاف معهود ست پس عمل کردن ف مطابق قولیکه دران تکبیرات زائد ص کم باشد اولی ست و بعد ازان باید دانست که تکبیرات مذکوره از اعلام دین ست لهذا بجهر گفته میشود پس باید که ضم کرده شود تکبیرات زائد با تکبیر اصلی ولیکن تکبیرات زائد در رکعت اول ضم نموده می‌شود با تکبیر تحریمه زیراچه آن قوی است بجهت آنکه فرض ست و سابق و در رکعت دوم تکبیرات زائد ضم نموده میشود با تکبیر رکوع چه سوای آن دران تکبیر دیگر نیست و شافعی رح عمل کرده است بقول ابن عباس رض سوال ف مرویست از ابن عباس رضی الله عنهما که در رکعت اول هفت تکبیر می گفت و در رکعت دوم شش تکبیر که مجموع سیزده میشود و در روایت دیگر آمده است که در اول هفت تکبیر می گفت و در دوم پنج و مجموع آن دوازده ست و در مذهب شافعی رح پانزده یا شانزده تکبیر می گویند پس مذهب شافعی رح چگونه موافق قول ابن عباس رض خواهد بود جواب شافعی رح این سیزده یا دوازده تکبیر را بر تکبیرات زائد حمل نموده است بنابران تکبیرات زائد مع تکبیرات اصلی که عبارت ست از تکبیر تحریمه و دو تکبیر رکوع پانزده یا شانزده می گردد و باید دانست ص که مصلی در تکبیرات زائد دستها بردارد ف چنانچه در تکبیر تحریمه بر میدارد ص زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمی شود مگر در هفت موضع و یکی ازان هفت موضع تکبیرات عیدین ست و از ابی یوسف رح مرویست که دستها برداشته نمی شود و حدیث مذکور حجت ست بر او مسئله و بعد از فراغت نماز عید باید که دو خطبه بخواند امام زیراچه همین معمول ست و منقول ست بنقل متواتر ف و باید که ص در خطبه تعلیم صدقه فطر و بیان احکام آن نماید زیراچه خطبه برای همین مشروع شده است مسئله ۹ هر که نماز عید را در پس امام نیابد پس تنها قضای آن نکند زیراچه نماز عید بصفتیکه از شرع معلوم شده است بشرائطیکه وارد ست بآن از منفرد تمام نمیشود

فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال صلى العيد من الغد لان هذا تاخير بعذر وقد ورد فيه الحديث فان حدث عذر يمنع من الصلوٰة في اليوم الثاني لم يصلها بعده لان الاصل فيها ان لاتقضى كالجمعة الا انا تركناه بالحديث وقد ورد بالتاخير الى اليوم الثاني عند العذر ويستحب في يوم الاضحى ان يغتسل ويتطيب لما ذكرناه ويؤخر الاكل حتى يفرغ من الصلوٰة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لايطعم في يوم النحر حتى يرجع فياكل من اضحيته ويتوجه الى المصلى وهو يكبر لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل ويخطب بعدها خطبتين لانه صلى الله عليه وسلم كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية وتكبير التشريق لانه مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليمه فان كان عذر يمنع من الصلوٰة في يوم الاضحى صلاها من الغد وبعد الغد ولا يصليها بعد ذلك لان الصلوٰة موقتة بوقت الاضحية فيتقيد بايامها لكنه مسيء في التاخير من غير عذر لمخالفة المنقول والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء وهو ان يجتمع الناس يوم عرفة في بعض المواضع تشبيها بالواقفين بعرفة لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان مخصوص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك

مسئله ۱۰ اگر هلال عید بسبب ابر ف یا غبار ص دیده نشود و بعد زوال آفتاب گواهان برسند و گواهی دهند بر هلال عید پس باید که نماز عید را فردا گذارند زیرا چه این تاخیر بنابر عذر است و دران حدیثی وارد شده است ف چنانچه سابق مذکور شد ص پس اگر فردا نیز عذری حادث شود که مانع نماز باشد پس نماز عید بعد از فردا گذارده نمیشود زیرا چه اصل در نماز عید این است که قضا کرده نمیشود مانند نماز جمعه ولیکن گذاشتیم ما اصل را بنابر حدیث و حدیث وارد شده است دراین که نماز عید قضا نموده میشود در روز دوم بسبب عذر مسئله ۱۱ در روز عید اضحی مستحب است غسل و مسواک و استعمال خوشبو بنابرانچه در عید الفطر مذکور شد مسئله ۱۲ در روز عید اضحی مستحب است که پیش از فراغت از نماز عید چیزی نخورد زیرا چه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در روز عید اضحی پیش از فراغت از نماز چیزی نمی خورد و بعد از فراغت از نماز چون از عیدگاه مراجعت می نمود پس از گوشت قربانی تناول میفرمود مسئله ۱۳ در روز عید اضحی هرگاه متوجه شود بسوی عیدگاه باید که در اثنای راه تکبیر گویان رود زیرا چه پیغمبر صلعم در اثنای راه تکبیر میگفت مسئله ۱۴ نماز عید اضحی مانند نماز عید الفطر دو رکعت است و همین منقول است مسئله ۱۵ بعد از نماز عید اضحی دو خطبه بخواند زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین کرده است مسئله ۱۶ باید که در خطبه عید اضحی تعلیم قربانی ف و بیان احکام آن نماید و هم تعلیم نماید ص تکبیرات تشریق را زیرا چه آن مشروع است درین وقت و خطبه مشروع نشده است مگر برای تعلیم آن مسئله ۱۷ اگر در روز عید اضحی عذری در پیش آید که مانع از نماز عید باشد پس باید که بگذارد نماز عید را روز دوم و روز سوم و بعد از گذشتن آن روا نیست زیرا چه نماز عید اضحی موقت است بوقت قربانی نمودن پس گذاردن آن صحیح خواهد شد در ایامیکه قربانی ادا کردن دران جایز است ولیکن اگر بغیر عذر تاخیر نماید گنهگار میشود بسبب مخالفت آنچه منقول است مسئله ۱۸ تعریف عبادت نیست و آن عبارت است ازانیکه در روز عرفه مجتمع شوند مردمان در بعض مواضع و مشابهت نمایند باهل عرفات و این عمل را بعضی مردمان می نمایند و عبادت می شمارند و این عبادت نیست زیرا چه در روز عرفه استاده شدن در عرفات که از مناسک حج است عبادت مخصوص است در مکان مخصوص پس آن در غیر آن مکان عبادت نخواهد بود چنانچه ادای مناسک حج سوای آن بجای دیگر عبادت نیست والله اعلم

فصل في تكبيرات التشريق ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلوة الفجر من يوم عرفة ويختم عقيب صلوة العصر من يوم النحر عند ابي حنيفة وقالا يختم عقيب صلوة العصر من آخر ايام التشريق والمسألة مختلفة بين الصحابة فاخذ بقول علي اخذًا بالاكثر اذ هو الاحتياط في العبادات واخذ بقول ابن مسعود اخذًا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة والتكبير ان يقول مرة واحدة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو المأثور عن الخليل صلوات الله عليه وهو عقيب الصلوات المفروضات على المقيمين في الامصار في الجماعات المستحبة عند ابي حنيفة وليس على جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجل ولا على جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم وقالا هو على كل من صلى المكتوبة لانه تبع للمكتوبة وله ما روينا من قبل والتشريق هو الجهر بالتكبير كذا نقل عن الخليل بن احمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا انه يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال وعلى المسافرين عند اقتدائهم بالمقيم بطريق التبعية قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر ابو حنيفة

فصل در بیان تکبیرات تشریق مسئله باید که مصلی تکبیر تشریق شروع نماید بعد از نماز فجر در روز عرفه و اختتام آن نماید بعد از نماز عصر در روز عید و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که ختم کند آنرا بعد از نماز عصر روز اخیر که آن روز پنجم است از ایام تشریق میگویند و باید دانست که درین مسئله اختلاف صحابه رض ست و صاحبین رح عمل کرده اند بقول علی کرم الله وجهه بجهت عمل نمودن باکثر چه در عبادات همین احتیاط است و امام ابو حنیفه رح عمل نموده بقول ابن مسعود رض بجهت عمل نمودن باقل چه در تکبیر بدعت است مسئله تکبیر تشریق عبارتست از آنکه مصلی بعد از نماز فرض یکبار بگوید الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله والله اکبر الله اکبر ولله الحمد و همین منقول ست از خلیل علیه السلام و باید دانست که بعد هر نماز فرض که ادا نموده شود بجماعت مستحبه یا جماعه مردان تکبیر مذکور گفتن واجب است بر مصلی بشرطیکه مصلی مذکور مقیم باشد در شهر پس در صورتیکه صرف زنان با جماعت نماز گذارند بر آنها تکبیر گفتن واجب نیست و همچنین واجب نیست بر جماعت مسافران وقتیکه کسی مقیم نباشد میان آنها و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که تکبیر مذکور واجب است بر هر مصلی که نماز فرض بگذارد چه گفتن تکبیر مذکور تابع نماز فرض ست و دلیل ابی حنیفه رح یکی این ست که ف پیغمبر صلعم فرموده است که نیست نماز جمعه و نه تشریق و نه نماز عید الفطر و نه عید اضحی مگر در شهر جامع چنانچه سابق مذکور شده است چه مراد از تشریق درین حدیث تکبیر تشریق ست و هرگاه ثابت شده که برای تکبیر تشریق شهر جامع شرط ست پس باقی شرائط نیز ثابت خواهد شد و دوم آنست که تکبیر بجهر گفتن خلاف سنت است و شرع وارد شده است بآن در صورتیکه نماز فرض گذارده شود بشرائط مذکوره و لیکن بر زنان نیز واجب میشود در صورتیکه اقتدا نمایند در پس مردان و همچنین واجب است بر مسافران در صورتیکه اقتدا نمایند در پس مقیم و این وجوب تکبیر در حق آنها بسبب تبعیت امام است و بدانکه اگر امام بسبب سهو ترک نماید تکبیر تشریق را باید که مقتدی ترک نکند آنرا چنانچه منقول ست که امام ابو یوسف رح نماز مغرب بجماعت گذارده بود در عرفات و امام ابو حنیفه رح در مقتدیان بود و امام ابو یوسف رح که امام بود در نماز مذکور فراموش کرد تکبیر را و امام ابو حنیفه رحمه الله تکبیر گفت

دل ان الامام وان ترک التکبیر لایترکه المقتدی وهذا لانه لا یؤدی فی حرمة الصلوة فلم یکن الامام فیه حتما وانما هو مستحب

باب صلوة الكسوف

قال اذا انکسفت الشمس صلی الامام بالناس رکعتین کهیئة النافلة فی کل رکعة رکوع واحد وقال الشافعی رکوعان له ما روت عایشة ولنا روایة ابن عمر والحال انکشف علی الرجال لقربهم فکان الترجیح لروایته ویطول القرأة فیهما ویخفی عند ابی حنیفة وقالا یجهر وعن محمد مثل قول ابی حنیفة اما التطویل فی القرأة فبیان الافضل ویخفف ان شاء لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر واما الاخفاء والجهر فلهما روایة عایشة انه صلی الله علیه وسلم جهر فیها ولابی حنیفة روایة ابن عباس وسمرة ابن جندب والترجیح قد مر من قبل کیف وانها صلوة النهار وهی عجماء ویدعو بعدها حتی تنجلی الشمس لقوله صلی الله علیه وسلم اذا رأیتم من هذه الافزاع شیئا فارغبوا الی الله بالدعاء

پس معلوم شد که اگر امام فراموش کند آنرا مقتدی نگوید و سران این ست که تکبیر مذکور در اثنای نماز گفته نمی شود بلکه بعد از فراغت از نماز گفته میشود پس برای گفتن آن تبعیت امام ضرور نیست بلکه مستحب ست که امام اول شروع کند و مقتدیان شریک او شوند والله اعلم

باب سیزدهم در بیان نماز کسوف وخسوف مسئله ۱ وقتیکه آفتاب را کسوف عارض شود پس باید که امام دو رکعت نماز جماعت گذارد بطور نفل ف اعنی بی اذان واقامت وخطبه ص ودر هر رکعت یک رکوع نماید وشافعی گفته ست که در هر رکعت دو رکوع نماید زیراچه عائشه رض چنین روایت کرده ست ودلیل علمای ما این ست که ابن عمر رض روایت کرده ست موافق مذهب علمای ما رح وروایت ابن عمر رض ترجیح دارد بر روایت عائشه رض زیراچه مردان قریب امام استاده میشوند پس بر آنها احوال امام بوجه احسن معلوم میشود مسئله ۲ باید که امام قراة دراز بخواند در دو رکعت نماز کسوف وباید که قرات باخفا خواند نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که بجهر بخواند ومروی ست که قول محمد رح مثل قول ابی حنیفه رح ست وباید دانست که تطویل قراة در نماز کسوف افضل ست وتخفیف قراة نیز جائز ست زیراچه مسنون این ست که بنماز ودعا وقت کسوف را استیعاب نماید پس اگر تخفیف نماید در یکی از نماز ودعا باید که تطویل نماید در دیگر تا استیعاب وقت مذکور بنماز ودعا حاصل شود وباید دانست که عائشه رض روایت کرده ست که پیغمبر صلعم در نماز کسوف قراة بجهر خوانده ست واین دلیل صاحبین رح ست وابن عباس وسمره رض روایت کرده اند که پیغمبر صلعم در نماز کسوف قراة باخفا خوانده واین دلیل ابی حنیفه رح ست ودر روایت آنها ترجیح دارد بنابر وجهیکه سابق مذکور شد بجهت آنکه نماز کسوف نماز روز ست ودر آن اخفای قراة ست مسئله ۳ باید که بعد از نماز بدعا مشغول باشند تا آن زمان که آفتاب از حالت کسوف برآید وروشن شود زیراچه پیغمبر صلعم فرموده ست که هرگاه ببینید چیزیرا که موجب خوف ست ف چون کسوف آفتاب وخسوف ماهتاب وزلزله وغیره ص پس مشغول بدعا شوید بسوی خدا تعالی ف ونیز مرویست که پیغمبر صلعم در صورت کسوف آفتاب موجود بود که رجوع بخدا نمائید واستغفار بخوانید وطلب مغفرت نمائید

والسنة فی الادعیة تاخیرها عن الصلوة ویصلی بهم الامام الذی یصلی بهم الجمعة وان لم یحضر صلی الناس فرادی تحرزا عن الفتنة ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل اوخوف الفتنة وانما یصلی کل واحد بنفسه لقوله صلی الله علیه وسلم اذا رأیتم شیئا من هذه الاهوال فافزعوا الی الصلوة ولیس فی الکسوف خطبة لانه لم ینقل

باب الاستسقاء

قال ابوحنیفة رضی الله عنه لیس فی الاستسقاء صلوة مسنونة فی جماعة فان صلی الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالی فقلت استغفروا ربکم انه کان غفارا الآیة ورسول الله صلی الله علیه وسلم استسقی ولم ترو عنه الصلوة وقالا یصلی الامام رکعتین لما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم صلی فیه رکعتین کصلوة العید رواه ابن عباس قلنا فعله مرة وترکه اخری فلم یکن سنة وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحده ویجهر فیهما بالقراءة

ص و باید دانست که سنت اینست که مشغول بدعا شوند بعد از فراغت از نماز مسئله ۴ باید که امامت کند در نماز کسوف کسیکه امامت میکند در نماز جمعه و اگر حاضر نباشد باید که هر کس تنها نماز گذارد و این جهت آن ست که اگر کسی از آنها امام شود شاید که مردمان بامامت او راضی نشوند و این موجب فتنه و فساد ست مسئله ۵ در خسوف ماهتاب نماز جماعت نیست زیراچه خسوف در وقت شب بوقوع می آید و دران وقت اجتماع مردمان متعذر ست و نیز خوف فتنه است پس باید که نماز خسوف هر کس تنها گذارد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هرگاه ببینید چیزی را ازین چیزهای خوفناک پس مشغول شوید بنماز مسئله ۶ در نماز کسوف خطبه نیست چه آن منقول نیست والله اعلم

باب نوزدهم در بیان نماز استسقاء و آن بمعنی طلب باران ست در شرع ص مسئله ۱ امام ابوحنیفه رح گفته است که در استسقا نماز با جماعت مسنون نیست پس اگر مردمان نماز تنها تنها گذارند جائز است و استسقا عبارت ست از دعا و استغفار زیراچه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که طلب مغفرت نمائید از پروردگار خود بدرستیکه او تعالی غفار ست همچو غفاریکه باران می فرستد و همچنین مرویست که پیغمبر صلعم یکبار استسقا نمود و نماز دران مروی نیست ف و باید دانست که طریق استسقا اینست که امام با مردمان پیاده رو بصحرا تا سه روز پی در پی بخضوع و خشوع در لباس کهنه بعد از دادن صدقه هر سه روز و باید که در صحرا رو بقبله نشینند و ثنای خدا و رسول نمایند ص و استسقا باینطور بخوانند ف استغفر الله الذی لا اله الا هو الحی القیوم واتوب الیه ص و بعد ازان امام بدعای طلب باران مشغول شود و بگوید چنانچه گفته است پیغمبر صلعم ف اللهم اسق عبادک وبهائمک وانشر رحمتک و سوای ان هر دعائیکه منقول باشد و مردمان آمین بگویند ص و صاحبین رح گفته اند که امام را باید که دو رکعت نماز استسقا گذارد زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم دو رکعت نماز استسقا گذارده است مانند نماز عید و این را روایت کرده است ابن عباس رض و جواب قول صاحبین رح اینست که پیغمبر صلعم یکبار نماز کرده است و بار دیگر نکرده است پس ثابت نشد که نماز دران سنت ست و نزد صاحبین رح دران دو رکعت نماز قراءة

اعتبارا بصلوة العيد ثم يخطب لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ثم هي كخطبة العيد عند محمد وعند ابي يوسف خطبة واحدة ولا خطبة عند ابي حنيفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده ويستقبل القبلة بالدعاء لما روي انه صلى الله عليه وسلم استقبل القبلة وحول رداءه ويقلب رداءه لما روينا قال رضـ هذا قول محمد اما عند ابي حنيفة فلا يقلب رداءه لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما رواه كان تفاؤلا ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه امرهم بذلك ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة

باب صلوة الخوف

اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين طائفة الى وجه العدو وطائفة خلفه فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين فاذا رفع راسه من السجدة الثانية مضت هذه الطائفة الى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة فيصلي بهم الامام ركعة وسجدتين وتشهد وسلم ولم يسلموا وذهبوا الى وجه العدو وجاءت الطائفة الاولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراءة لانهم لاحقون

زیراچه در حدیث مذکور آمده است که پیغمبر صلعم دو رکعت نماز استسقا گذارده است مانند نماز عید و در نماز عید قرأة بجهر است و باید که بعد از نماز استسقا خطبه بخواند زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم در نماز استسقا خطبه خوانده است بعد از ان باید که آن خطبه نزد محمد رح دو خطبه است مانند خطبه عید و نزد ابی یوسف رح خطبه واحد است و نزد ابی حنیفه رح در ان خطبه نیست زیراچه خطبه تابع جماعت است و نزد او در نماز استسقا جماعت نیست مسئله ۱ - در وقت دعا برای استسقا باید که رو بقبله باشد زیراچه مرویست که پیغمبر صلعم در وقت دعا رو بسوی قبله گردانید و تحویل کرد ردای خود را لهذا محمد رح می گوید که امام را باید که تحویل ردا کند باین طور که طرف اعلی را اسفل گرداند و اسفل را اعلی و جانب راست را چپ گرداند و چپ را راست و نزد ابی حنیفه تقلیب ردا سنت نیست زیراچه استسقا نزد او دعاست مانند دعاهای دیگر و انچه مرویست که پیغمبر صلعم تحویل ردا نموده است پس آن بطریق تفاؤل است و مقتدیان را نباید که تحویل ردا نمایند زیراچه منقول نیست که پیغمبر صلعم مقتدیان را بان امر کرده است مسئله ۲ - در جائیکه استسقا نمایند مسلمانان باید که ذمی در آنجا حاضر نشود زیراچه استسقا طلب نزول رحمت است و بر ذمی لعنت نازل می شود والله اعلم

باب بستم در بیان نماز خوف مسئله ۱ - وقتیکه مقاتله واقع شود میان لشکر مسلمانان و کافران و محاربه رو دهد و از کافران خوف شدید باشد باید که امام مردمان را دو گروه نماید یک گروه را برو بروی کافران متوجه گرداند و گروه دیگر را در پس خود گرداند و با این گروه یک رکعت نماز گذارد چون یک رکعت نماز او تمام کند و سر از سجده دوم بر دارد باید که این گروه دوم بروند و متوجه شوند برو بروی کافران و گروه دیگر بیایند و اقتدا کنند و پس امام مذکور در رکعت دوم با امام باین گروه نیز یک رکعت نماز گذارد و تشهد بخواند و سلام بگوید و آنها که اقتدا نموده بودند در رکعت دوم سلام نگویند بلکه بروند برو بروی کافران و بیایند آن گروه اول و یک رکعت باقی را تنها تنها تمام نمایند بغیر قرأة زیراچه آنها لاحق اند یعنی آنها اول نماز را در پس امام دریافتند و آخر آن را در نیافتند و لاحق در آن قدر نماز که از او علیحده از امام ادا نماید قرأة نمیخواند پس آنها قراءة نخوانند

وتشہدوا وسلموا ومضوا الی وجہ العدو وجاءت الطائفۃ الاخری وصلوا رکعۃ وسجدتین بقراءۃ لانہم مسبوقون وتشہدوا وسلموا والاصل فیہ روایۃ ابن مسعود ان النبی علیہ السلام صلی صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ التی قلنا وابو یوسف وان انکر شرعیتہا فی زماننا فہو محجوج علیہ بما روینا

فان کان الامام مقیما صلی بالطائفۃ الاولی رکعتین وبالطائفۃ الثانیۃ رکعتین لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر بالطائفتین رکعتین رکعتین ویصلی بالطائفۃ الاولی من المغرب رکعتین وبالثانیۃ رکعۃ واحدۃ لان تنصیف الرکعۃ الواحدۃ غیر ممکن فجعلہا فی الاولی اولی بحکم السبق

ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ فان فعلوا بطلت صلوٰتہم لانہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکہا فان اشتد الخوف صلوا رکبانا فرادی یومؤن بالرکوع والسجود الی ای جہۃ شاؤا اذا لم یقدروا علی التوجہ الی القبلۃ لقولہ تعالی فان خفتم فرجالا او رکبانا وسقط التوجہ للضرورۃ وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان

ص ولیکن تشہد خوانند وسلام گویند وبعد ازان بروند برروی کافران وبیایند این گروہ دوم ویک رکعت نماز را تنہا تنہا ادا نمایند وقراءت بخوانند زیراچہ آنہا مسبوق اند ف اعنی آخر نماز را در پس امام دریافتند ومسبوق قراءۃ میخواند در مقدار نمازیکہ علیحدہ از امام میگذارد ص وبعد از تمام رکعت تشہد بخوانند وسلام بگویند واصل درین مسئلہ این ست کہ ابن مسعود رض روایت کردہ است کہ پیغمبر صلعم نماز خوف بطور مذکور گذاردہ ست وابو یوسف رح میگوید کہ درین زمانہ نماز خوف بطور مذکور مشروع نیست در روایت ابن مسعود رض حجت ست براو ف وانچہ مذکور شد در صورتیست کہ آنہا مسافر باشند ص واما اگر امام در نماز خوف مقیم باشد پس باید کہ باگروہ اول دو رکعت نماز گذارد وباگروہ دیگر نیز دو رکعت نماز گذارد زیراچہ مرویست کہ پیغمبر صلعم نماز ظہر گذاردہ ست با دو گروہ دو دو رکعت مسئلہ ۲ در نماز مغرب باید کہ امام باگروہ اول دو رکعت نماز گذارد وباگروہ دوم یک رکعت زیراچہ تنصیف یک رکعت ممکن نیست پس آنرا باگروہ اول گذاردن اولی ست بجہت آنکہ گروہ اول سابق ست مسئلہ ۳ - در عین حالت نماز آنہا را اقتتال کردن روا نیست پس اگر در عین نماز قتال نمایند نماز آنہا باطل خواہد شد زیراچہ از پیغمبر صلعم در روز جنگ خندق چہار نماز بسبب اشتغال بکارزار فوت شد پس اگر ادای نماز مع اشتغال بجنگ جائز می بود ہر آئینہ چہار رکعت نماز را ترک نمی کرد پیغمبر صلعم مسئلہ ۴ - اگر خوف شدید باشد ف از کافران ص باید کہ مسلمانان سوار شدہ تنہا تنہا نماز گذارند در رکوع وسجود بایما ادا نمایند بہر جانب کہ خواہند وقتیکہ قادر نباشند برانکہ متوجہ شوند بسوی قبلہ زیراچہ در قرآن مجید ف معہود ست کہ اگر خائف باشید شما پس نماز بگذارید درحالیکہ پیادہ ہستید یا سوار ومتوجہ شدن بسوی قبلہ نیز درین صورت ساقط ست بسبب ضرورت واز محمد رحمہ اللہ مرویست کہ درین حالت نماز با جماعت گذارند واین صحیح نیست بجہت آنکہ اتحاد مکان برای نماز جماعت شرط است وآن فوت میشود درین صورت

واللہ اعلم بالصواب

باب الجنائز

اذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن اعتبارا بحال الوضع فى القبر لانه اشرف عليه والمختار فى بلادنا الاستلقاء لانه ايسر لخروج الروح والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذى قرب من الموت فاذا مات شدوا لحييه وغمضوا عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن

فصل فى الغسل

فاذا ارادوا غسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيرا ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف ووضؤه من غير مضمضة واستنشاق لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء منه متعذر فيتركان ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحال الحيوة ويجمر سريره وترا لما فيه من تعظيم الميت وانما يوتر لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر ويغلى الماء بالسدر او بالحرض مبالغة فى التنظيف فان لم يكن فالماء القراح

باب بست و نهم در بیان احکام جنازه ف بالفتح اعنی میت ص **مسئله ۱** - وقتیکه قریب بمرگ رسد کسی ف باین طور که در حالت نزع باشد ص پس باید که او را بر پهلوی راست خوابانند بانطور که رو بقبله باشد زیراچه در قبر همچنین کیفیت میت را می نهند و او قریب آن رسیده است و مختار در بلاد ما این ست که بر پشت می خوابانند زیراچه درین صورت جان بآسانی می برآید و اول سنت ست **مسئله ۲** باید که آنکس را تلقین شهادتین نمایند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که تلقین کنید بمردگان خود کلمه شهادت ان لا اله الا الله ف وحده لا شریک له اشهد ان محمدا عبده و رسوله ص و مراد از موتی درین حدیث کسی ست که قریب بمرگ ست ف و مراد از طریق تلقین کلمه شهادت اینست که مردمان نزد آنکس کلمه شهادت را بجهر خوانند تا او بشنود و بخواند نباید که امر نمایند که آنرا بخواند کلمه شهادت ص **مسئله ۳** بعد از مردن ببندند دهن او را ف اگر وا باشد ص و نیز چشمهای او را ببندند زیراچه این معمول منقولست و نیز دران تحسین صورت او می است والله اعلم

فصل در بیان غسل میت **مسئله ۱** هرگاه بخواهند که میت را غسل دهند باید که بنهند میت را بر تخته تا آب مستقل از وجود او شود و بریزد و همچنین باید که بنهند بر عورت او پارچه را برای ستر عورت و درین حالت اکتفا نمایند بر پوشیدن عورت غلیظه بجهت آنکه درین آسانی ست در غسل دادن و همین صحیح ست و باید که بکشند از بدن او جامهای وی را تا تنظیف و تطهیر ممکن شود و باید که وضو دهند وی را بغیر مضمضه و استنشاق زیراچه وضو سنت غسل ست ولیکن هرگاه اخراج آب از دهن و بینی متعذر ست مضمضه و استنشاق ترک نموده خواهد شد و بعد ازان بریزند آب را بر بدن او چنانچه در حالت حیات همین طور غسل میکرد **مسئله ۲** تخته که میت را بران می نهند باید که آنرا خوشبو نمایند بانطور که عود را در مجمر سوزند و مجمر را گرد آن تخته بگردانند ف تا دود آن بتخته مذکور برسد ص زیراچه دران تعظیم میت ست و این عمل را مکرر نمایند بعدد طاق زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که الله تعالی طاق ست و دوست میدارد طاق را **مسئله ۳** آبیکه غسل می دهند بآن میت را باید که گرم نمایند آن را باین طور که برگ کنار یا اشنان دران اندازند چه بسبب آن تنظیف و طهارت بوجه احسن حاصل می شود و اگر برگ کنار و اشنان میسر نباشد پس آب خالص کافی ست

لحصول اصل المقصود ويغسل راسه ولحيته بالخطمي ليكون انظف له ثم يضجع على شقه الايسر فيغسل
بالماء والسدر حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه ثم يضجع على شقه الايمن فيغسل
حتى يرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه لان السنة هو البداية بالميامن ثم يجلسه ويسنده اليه
ويمسح بطنه مسحا رفيقا تحرزا عن تلويث الكفن فان خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله ولا وضوءه
لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة ثم ينشفه بثوب كيلا تبتل اكفانه ويجعله اي الميت في اكفانه
ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده لان التطيب سنة والمساجد اولى بزيادة الكرامة
ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره لقول عائشة رض علام تنصون ميتكم ولان هذه الاشياء
للزينة وقد استغنى الميت عنها وفي الحي كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان

فصل في التكفين السنة ان يكفن الرجل في ثلثة اثواب ازار وقميص ولفافة لما روى انه
صلى الله عليه وسلم كفن في ثلثة اثواب بيض سحولية ولانه اكثر ما يلبسه عادة في حيوته فكذا بعد مماته

چه بآن نیز مقصود حاصل است مسئله ۴ بآب گیسوی سر و ریش میت را بخطمی بشویند تا خوب پاک و صاف گردد و بعد ازان بغلطانند میت را بر پهلوی چپ پس غسل دهند وی را از آبیکه برگ کنار دران جوش داده باشند حتی که معلوم شود که آب رسیده ببدن وی که متصل است به تخته و بعد ازان بغلطانند آنرا بر پهلوی راست و غسل دهند وی را تا آنکه معلوم شود که آب رسیده ببدن وی که متصل است به تخته و باین ترتیب غسل دادن بجهت آنست که شروع کردن از جانب راست سنت است و بعد ازان تکیه داده بنشانند و شکم وی را نرم بمالند پس اگر چیزی بر آید از شکم او آن را بشویند و اعاده ننمایند غسل را و نه وضو را زیراچه غسل میت از نص معلوم شده است و یکباری حاصل شده است و باید دانست که بمالیدن شکم میت بجهت آنست که اگر چیزی بر آید پس همین وقت بر آید چه اگر بعد از پوشانیدن کفن چیزی بر آید کفن ملوث خواهد شد و بعد از غسل از بدن وی آب را بچینند بپارچه تا کفن تر نگردد و بعد ازان بنهند میت را بالای کفن و بمالند خوشبو را که آنرا حنوط می گویند بر سر و ریش او و همچنین بمالند کافور را بر هفت اندام که آن را در وقت سجده بر زمین می نهاد زیراچه خوشبو مالیدن بر بدن میت سنت است و اعضای مذکوره بآن سزاوار است بسبب آنکه لائق تعظیم و کرامت است مسئله ۵ موی سر و ریش میت را شانه نباید کرد و همچنین ناخن و موی او را نباید تراشید بجهت روایتیکه از عائشه رض مرویست و بجهت آنکه این چیزها برای زینت است و میت را حاجت آن نیست و تراشیدن ناخن موی زنده مانند ختان است چه دران تنظیف است از چرک های که در زیر آن جمع می شود والله اعلم

فصل در بیان تکفین مسئله ۱ سنت این است که کفن مرد سه پارچه باشد یکی ازار و دوم قمیص و سوم لفافه بجهت آنکه مرویست که کفن پیغمبر صلعم سه پارچه سفید سحولیه بود و سحول پنبه است یا موضعی است از یمن و بجهت آنکه اکثر لباس انسان در حالت حیات سه پارچه است پس بعد از مرگ نیز سزاست که تکفین شود در سه پارچه

فان اقتصروا علی ثوبین جاز والثوبان ازار ولفافة وهذا كفن الكفاية لقول ابی بكر رضہ اغسلوا ثوبی هذین وكفنونی فیهما ولانه ادنی لباس الاحیاء والازار من القرن الی القدم واللفافة كذلك والقمیص من اصل العنق واذا ارادوا لف الكفن ابتدأوا بجانبه الایسر فلفوه علیه ثم بالایمن كما فی حال الحیوة وبسطه ان تبسط اللفافة اولا ثم یبسط علیها الازار ثم یقمص المیت ویوضع علی الازار ثم یعطف الازار من قبل الیسار ثم من قبل الیمین ثم اللفافة كذلك وان خافوا ان ینتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة صیانة عن الكشف وتكفن المرأة فی خمسة اثواب درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثدییها لحدیث ام عطیة ان النبی صلی الله علیه وآله اعطی اللواتی غسلن ابنته خمسة اثواب ولانها تخرج فیها حالة الحیوة فكذا بعد الممات ثم هذا بیان كفن السنة وان اقتصروا علی ثلثة اثواب جاز وهی ثوبان وخمار وهو كفن الكفایة ویكره اقل من ذلك وفی الرجل یكره الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالة الضرورة لان مصعب بن عمیر رضہ حین استشهد كفن فی ثوب واحد وهذا كفن الضرورة وتلبس المرأة الدرع اولا ثم یجعل شعرها ضفیرتین علی صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلك ثم الازار تحت اللفافة

واگر اکتفا نمایند بر دو پارچہ کہ ازار ولفافہ ست جائزست واین را کفن کفایت می گویند بجہت آنکہ ابوبکر صدیق رضہ فرمودہ بود کہ این ہر دو پارچہ مرا بشوئید وبآن تکفین کنید وبجہت آنکہ ادنی لباس انسان درحالت حیات دو پارچہ ست وباید دانست کہ ازار عبارت ست ازجا دریکہ از سر تا قدم برسد ولفافہ نیز چنین ست وقمیص از گردن تا بقدم ش ولیکن بغیر گریبان وآستین وطرز ص مسئلہ ۲- ہرگاہ بخواہند کہ کفن را بر میت بپیچند باید کہ اول از جانب چپ بگردانند وبعد ازان از جانب راست چنانچہ انسان درحالت حیات ہمچنین وضع چادر می پوشد وباید دانست کہ طریق گستردن کفن اینست کہ اول لفافہ را گسترده بالای آن ازار را وبعد ازان میت را قمیص پوشانیده وبنهند بالای ازار وبپیچند ازار از جانب چپ وبعد ازان از جانب راست وبعد ازان لفافہ را نیز باین ترتیب بپیچند واگر انہارا خوف باشد کہ در وقت برداشتن جنازہ کفن میت وا خواہد شد باید کہ ببندند آنرا از پارہ پارچہ تا از وا شدن محفوظ ماند مسئلہ ۳ کفن زن پنج پارچہ ست ف یکی ص درع ف اعنی قمیص ودوم ص خمار ف اعنی سربند وسوم ص ازار وچہارم ص لفافہ ف وپنجم ص خرقہ کہ بآن پستانہای او بپیچند بجہت آنکہ ام عطیہ رضہ روایت کردہ ست کہ پیغمبر صلعم برای کفن پنج پارچہ داد بزنانیکہ غسل میدادند رقیہ رضہ دختر پیغمبر صلعم را وبجہت آنکہ زن درحالت حیات پنج پارچہ پوشیدہ بیرون خانہ می گردد پس ہمچنین کفن او نیز پنج پارچہ خواہد شد واین کفن سنت ست درحق زن واگر درکفن زن بر سہ پارچہ اکتفا نمایند جائزست وآن سہ پارچہ ازار ولفافہ وخمارست واین کفن کفایت ست درحق زن وکمتر ازان مکروہ ست ودرحق مرد اکتفا نمودن بر یک پارچہ مکروہ ست مگر درحالت ضرورت ف ودرانجا مکروہ نیست ص زیراچہ مصعب ابن عمیر رضہ وقتیکہ شہید شد تکفین نمودہ شد در یک پارچہ واین را کفن ضرورت می گویند وباید دانست کہ ترتیب در تکفین زن اینست کہ اول درع پوشانیدہ شود وبعد ازان موی سر او دو ضفیرہ نمایند وبنهند آن را بر سینہ بالای درع وبعد ازان بالای آن خمار پوشانند وبعد ازان ازار وبعد ازان لفافہ

قال ويجمر الاكفان قبل ان يدرج فيها الميت وترا لانه صلى الله عليه وسلم امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار هو التطييب فاذا فرغوا منه صلوا عليه لانها فريضة **فصل في الصلوة على الميت** واولى الناس بالصلوة على الميت السلطان ان حضر لان في التقدم عليه ازدراء به فان لم يحضر فالقاضي لانه صاحب ولاية فان لم يحضر فيستحب تقديم امام الحي لانه رضيه في حال حيوته قال ثم الولي والاولياء على الترتيب المذكور في النكاح فان صلى غير الولي او السلطان اعاد الولي يعني ان شاء لما ذكرنا ان الحق للاولياء وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده لان الفرض يتأدى بالاول والتنفل بها غير مشروع ولهذا رأينا الناس تركوا عن اخرهم الصلوة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم وهو اليوم كما وضع وان دفن الميت ولم يصل عليه صلى على قبره لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار ويصلي عليه قبل ان يتفسخ والمعتبر في معرفة ذلك اكبر الرأي هو الصحيح لاختلاف الحال والزمان والمكان والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد عقيبها ثم

مسئله سوم- بايد كه پيش از نهادن ميت در كفن كفن را خوشبو نمايند بانيطور كه عود را در مجمر بسوزند ومجمر را گرد كفن گردانند تا دود آن بكفن رسد واين عمل را بعدد طاق نمايند يعني سه بار يا پنج بار زيرا چه پيغمبر صلعم امر كرده است بخوشبو كردن كفن دختر خود بعدد طاق وچون از تكفين فراغت نمايند نماز جنازه گذارند زيرا چه نماز جنازه فرض كفايت است والله اعلم

فصل در بيان نماز جنازه **مسئله ا**- اولى بامامت در نماز جنازه سلطان است اگر حاضر باشد زيرا چه تقدم در امامت بر سلطان اهانت اوست واگر او حاضر نباشد پس قاضي اولى است ف بنسبت ديگران ص چه او صاحب ولايت است واگر قاضي حاضر نباشد پس مستحب انست كه امامت نمايد كسيكه امام است در مسجد محله كه او را امام الحي مي گويند زيرا چه ميت درحيات خود راضي بود بامامت او وبعد از ان اولى بامامت اولياي ميت اند بترتيبيكه مذكور خواهد شد در كتاب النكاح پس اگر نماز جنازه بگذارد غير ولي وسلطان پس ولي را ميرسد كه اعاده آن نمايد اگر خواهد بجهت آنكه مذكور شد كه حق امامت مر اولياي ميت راست واگر ولي ميت نماز جنازه گذارد ديگري را نميرسد كه اعاده آن نمايد زيرا چه بسبب گذاردن ولي نماز جنازه را فرض ادا ميشود وبعد از ان اگر كسي ديگر بگذارد بار ديگر پس اين نفل خواهد بود ونماز جنازه بطريق نفل مشروع نيست لهذا مردمان نماز جنازه نميگذارند بر قبر پيغمبر صلعم وحال آنكه جسد مبارك آنحضرت صلعم موجود است در قبر الان كما كان **مسئله ٢** اگر بغير نماز جنازه دفن كرده شود ميت پس درين صورت بر قبر او نماز جنازه گذارده مي شود زيرا چه پيغمبر صلعم نماز جنازه گذارده است بر قبر زني از قوم انصار وليكن بايد دانست كه نماز جنازه بر قبر گذارده مي شود تا آن زمان كه جسد ميت متفسخ نشود ومعتبر دران ظن غالب است وهمين صحيح است ف وتعين آن مدت ميعاد منصوص نيست ص زيرا چه تفسخ جسد ميت مختلف مي شود بنابر اختلاف احوال ميت وبنابر اختلاف زمان ومكان ف يعني جسد فربه زود متفسخ ميگردد بنسبت جسد لاغر وهمچنين در بعض زمان ومكان زود متفسخ مي گردد بنسبت زمان ومكان ديگر ص **مسئله ٣** نماز جنازه عبارتست از اينكه اول تكبير تحريمه بگويد مصلي بعد از ان ثنا خواند وبعد از خواندن ثنا

بکبر تکبیرۃ ویصلے علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیھا لنفسہ وللمیت وللمسلمین ثم یکبر الرابعۃ ویسلم لانہ صلے اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی آخر صلوٰۃ صلیھا فنسخت ما قبلھا فلو کبر الامام خمسا لم یتابعہ المؤتم خلافاً لزفر لانہ منسوخ لما رویناہ وینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وھو المختار والاتیان بالدعوات استغفار للمیت والبدایۃ بالثناء ثم بالصلوٰۃ سنۃ الدعاء ولا یستغفر للصبی ولکن یقول اللھم اجعلہ لنا فرطا واجعلہ لنا اجرا وذخرا واجعلہ لنا شافعا ومشفعا ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لایکبر الاتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف یکبر حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ ولھما ان کل تکبیرۃ قائمۃ مقام رکعۃ والمسبوق لا یبتدئ بما فاتہ اذ ھو منسوخ ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام لاینتظر الثانیۃ بالاتفاق لانہ بمنزلۃ المدرک ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ

تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان درود بخواند و بعد از خواندن درود تکبیر دیگر بگوید و بعد ازان دعا بخواند برای خود و برای میت و برای مسلمانان ف و آن دعا اینست اللھم اغفر لحینا ومیتنا وشاھدنا وغائبنا وذکرنا وانثانا اللھم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان ص بعد ازان تکبیر چہارم بگوید و سلام بگوید از جانب راست زیراچہ پیغمبر صلعم چہار تکبیر گفتہ است در نماز جنازہ کہ در آخر عمر گذاردہ است پس آنچہ پیش ازان بود منسوخ گشتہ است لہذا اگر پنج تکبیر بگوید امام مقتدی متابعت او نکند بخلاف زفر رح چہ آن منسوخ است ولیکن برای سلام انتظار امام نماید و ہمین مختار ست و باید دانست کہ خواندن دعا طلب آمرزش ست برای میت و ابتدا کردن بثنا و بعد ازان بدرود سنت دعاست و طلب آمرزش برای بالغ ست نہ برای صبی و دعائیکہ بر جنازہ صبی خواندہ می شود اینست کہ بگوید اللھم اجعلہ لنا فرطا واجعلہ لنا اجرا وذخرا واجعلہ لنا شافعا ومشفعا ف و اگر میت صبیہ باشد چنین گوید اللھم اجعلھا لنا فرطا واجعلھا لنا اجرا وذخرا واجعلھا لنا شافعۃ ومشفعۃ ص مسئلہ سم اگر شخصے بیاید برای نماز جنازہ بعد ازانکہ امام یک تکبیر گفتہ باشد یا دو تکبیر گفتہ باشد پس آن شخص را نباید کہ تکبیر بگوید بلکہ منتظر باشد و تکبیر بگوید وقتیکہ امام تکبیر دیگر بگوید در حضور او و این نزد طرفین رح ہست و ابو یوسف رح گفتہ است کہ شخص مذکور تکبیر اول بگوید وقتیکہ او حاضر شود ف و برای آن انتظار امام نکند ص زیراچہ تکبیر اول تکبیر افتتاح ست و مسبوق تکبیر افتتاح میگوید و طرفین رح میگویند کہ ہر تکبیر از تکبیرات نماز جنازہ قائم مقام یک رکعت نماز ست و مسبوق ابتدا نکند بچیزیکہ فوت می شود در پس امام زیراچہ آن منسوخ است مسئلہ ۵ شخصیکہ حاضر ست بر جنازہ اگر تکبیر نگوید با امام پس او را جائز ست کہ تکبیر اول بگوید و برای آن انتظار امام نکند تا آن زمان کہ تکبیر دیگر بگوید و این متفق علیہ ست زیراچہ شخص مذکور بمنزلہ مقتدی مدرک ست ف کہ از اول با امام تکبیر میگوید ص مسئلہ ۶ - امام را باید کہ برای نماز جنازہ بمحاذی سینہ میت استادہ شود خواہ آن میت مرد باشد یا زن زیراچہ سینہ موضع دل ست و در ان نور ایمان ست پس استادن بمحاذی آن اشارۃ

الی الشفاعة لایمانه وعن ابی حنیفة انه یقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان انسا فعل کذلک وقال هو السنة قلنا تاویله ان جنازتها لم تکن منعوشة فحال بینها وبینهم فان صلوا علی جنازة رکبانا اجزاهم فی القیاس لانها دعاء وفی الاستحسان لاتجزیهم لانها صلوة من وجه لوجود التحریمة فلا یجوز ترکه من غیر عذر احتیاطا ولا باس بالاذن فی صلوة الجنازة لان التقدم حق الولی فیملک ابطاله بتقدیم غیره وفی بعض النسخ لاباس بالاذان ای الاعلام وهو ان یعلم بعضهم بعضا لیقضوا حقه ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة لقول النبی صلی الله علیه واله وسلم من صلی علی جنازة فی المسجد فلا اجر له ولانه بنی لاداء المکتوبات ولانه یحتمل تلویث المسجد وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ ومن استهل بعد الولادة سمی وغسل وصلی علیه لقوله صلی الله علیه وسلم اذا استهل المولود صلی علیه وان لم یستهل لم یصل علیه ولان الاستهلال دلالة الحیوة فتحقق فی حقه سنة الموتی ومن لم یستهل ادرج فی خرقة کرامة لبنی ادم ولم یصل علیه لما روینا

بسوی اینکه شفاعت در حق میت بجهت ایمان ویست واز ابی حنیفه رح مرویست که استاده شود امام بر جنازه مرد بحاذی سر او و بر جنازه زن بحاذی کمر او زیراچه انس رض چنین کرد وگفت که این سنت رسول خدا صلی الله علیه وسلم ست لیکن تاویل آن اینست که این جنازه مستور نبود ومثل جنازه زنان که انرا مستور می نمایند باینطور که بالای آن مثل محفه می سازند پس انس رض حائل شد میان ان ومیان مردمان مسئله ۷ - اگر نماز جنازه گذارند مصلیان در حالیکه سوارند پس این جائز نیست بنابر استحسان ومقتضای قیاس اینست که جائز باشد زیراچه نماز جنازه دعا است ووجه استحسان اینست که نماز جنازه نماز است من وجه بسبب آنکه دران تحریمه است ف پس قیام دران فرض ست ص وبغیر عذر ترک ان جائز نخواهد بود احتیاطا مسئله ۸ اگر ولی میت اذن امامت دهد غیر را برای نماز جنازه مضائقه نیست زیراچه امامت حق ولی ست پس میرسد او را که حق خود را باطل گرداند بسبب اذن مذکور ودر بعض نسخهای جامع صغیر مذکور ست که باک نیست در نماز جنازه باذان وآن اعلام مردمان ست تا که حق میت را ادا کنند مسئله ۹ - نماز جنازه در مسجد نباید گذارد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نماز جنازه گذارد در مسجد پس او را اجر نیست وبجهت آنکه بنای مسجد برای ادای نمازهای فرض ست وبجهت آنکه در گذاردن نماز جنازه در مسجد احتمال ست که چیزی از بدن میت برآید ومسجد ملوث گردد واگر جنازه را بیرون نهند ونمازیان در مسجد استاده شوند پس درین صورت اختلاف ست ونزد بعضی از مشائخ مکروه است ونزد بعضی مکروه نیست ف وهمچنین در عکس آن نیز اختلاف ست ص مسئله ۱۰ - فرزندیکه بعد از تولد آواز کند و بعد ازان بمیرد پس او نام نهاده می شود وغسل داده میشود ونماز جنازه براو گذارده می شود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر آواز کند مولود نماز جنازه براو گذارده می شود ومولودیکه بعد از ولادت آواز نکند نماز براو گذارده نمی شود بجهت آنکه آواز کردن دلالت میکند بر حیات وبعد ازان چون بمیرد متحقق خواهد شد در حق او آنچه سنت ست در حق میت مسئله ۱۱ مولودیکه بعد از تولد آواز نکند باید که او را در خرقه پیچیده دفن نمایند بجهت کرامت بنی آدم وبران نماز جنازه گذارده نشود بنابر حدیثیکه مذکور شد

ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار واذا سبي صبي مع احد ابويه ومات لم يصل عليه
لانه تبع لهما الا ان يقر بالاسلام وهو يعقل لانه صح اسلامه استحسانا او يسلم احد ابويه لانه يتبع خير الابوين دينا
وان لم يسب معه احد ابويه صلي عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط واذا مات الكافر وله
ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر علي رض في حق ابيه ابي طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف
في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ولا يوضع فيه بل يلقى **فصل في حمل الجنازة** واذا حملوا الميت
على سريره اخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة
وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على صدره لان جنازة
سعد بن معاذ هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة عليه ويمشون به مسرعين دون
الخبب لانه صلى الله عليه وسلم حين سئل عنه قال ما دون الخبب واذا بلغوا الى قبره يكره ان
يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكيفية الحمل

و در غیر ظاهر روایت آمده است که آن را نیز غسل دهند و همین مختار است چه آن ف جزو آدمی است پس ص من وجه آن
شمرده میشود **مسئله ۱۲**- اگر صبی از دار حرب در بند آید با یکی از پدر و مادرش پس نماز جنازه بر او گذارده نمی شود
زیرا چه آن صبی تابع پدر و مادر است و اگر آن صبی عاقل باشد و مسلمان شود پس بر او نماز جنازه گذارده میشود چه اسلام او صحیح است
استحسانا و همچنین اگر یکی از پدر و مادر او مسلمان گردد ف نماز جنازه بر آن گذارده میشود ص چه آن صبی درین هنگام تابع
آن مسلمانست و اگر یکی از پدر و مادرش همراه او نباشد بلکه تنها آن صبی در بند آمده باشد پس درین صورت بر آن نماز جنازه
گذارده میشود زیرا چه او درین صورت مسلمان شمرده میشود به تبعیت دار اسلام مانند لقیط **مسئله ۱۳**- اگر بمیرد کافری که ولی
او مسلمان است باید که ولی مذکور غسل دهد وی را و تکفین وی نماید و دفن کند او را زیرا چه پیغمبر صلعم چنین امر کرده بود علی رض
در حق پدر او که ابی طالب بود و لیکن باید دانست که طریق غسل و تکفین و دفن آن انیست که بشوید او را مانند شستن جامه
ناپاک و بپیچد آن را در پارچه و بکند برای دفن او گودی و در آن رعایت سنت ننماید نه در غسل و نه در کفن و نه در گور یعنی نشود
که لحد سازد و باید که بیندازد او را در گود نه آنکه بنهد او را ف چنانچه مسلمان را می نهند ص والله اعلم

فصل در بیان برداشتن جنازه **مسئله ۱**- هرگاه جنازه میت را بردارند باید که بگیرند هر چهار پایه آن را چه آن
سنت است و هم در آن تکثیر جماعت و تعظیم میت است و نیز محافظت جنازه است ف از افتادن ص و شافعی رح
گفته است که سنت انیست که بردارند جنازه را دو کس باینطور که شخص مقدم نهد آن را بر گردن خود و شخص دیگر نهد آن را بر سینه
خود زیرا چه جنازه سعد بن معاذ همین طور برداشته شده بود و علمای مذهب ما جواب میدهند که آن به سبب ازدحام ملائکه
بود چه بر جنازه سعد ملائک بسیار حاضر شده بودند **مسئله ۲**- آنها که جنازه می برند باید که بسرعت مشی نمایند و لیکن باید
پوییه نروند زیرا چه پیغمبر صلعم چنین فرموده است **مسئله ۳**- هرگاه جنازه را نزد قبر رسانند پس همه پیش از نهادن جنازه بر زمین مردمان
را نشستن مکروه است زیرا چه گاهی وقت حاجت میشود بتعاون و آوردن جنازه بسوی گور و بایستاده بودن زیاده قدرت است بر اعانت مسئله ۴- کیفیت برداشتن جنازه

ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك ايثارا للتيامن وهذا في حالة التناوب **فصل في الدفن** ويحفر القبر ويلحد لقوله صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا ويدخل الميت مما يلي القبلة خلافا للشافعي فان عنده يسل سلا لما روي انه صلى الله عليه وسلم سل سلا ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي صلى الله عليه وسلم فاذا وضع في لحده يقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله كذا قاله رسول الله حين وضع ابا دجانة في القبر ويوجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار ويسوى اللبن على اللحد لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره اللبن ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل لان مبنى حالهن على الستر ومبنى حال الرجال على الانكشاف ويكره الاجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ثم بالاجر اثر النار فيكره تفاؤلا

انیست که یک شخص مثلاً یک پایهٔ مقدم جنازه را بر منکب راست خود بنهد ف و ده قدم رود. مثلاً ص وبعد ازان پایهٔ موخر ان بر منکب راست خود بنهد ف و ده قدم رود ص وبعد ازان پایهٔ دیگر را از مقدم جنازه بر منکب چپ خود بنهد ف و ده قدم رود ص وبعد ازان پایهٔ دیگر را از موخر جنازه بر منکب چپ خود بنهد ف و ده قدم رود ص تا آنکه بدایت از جانب راست شود واین ترتیب وقتی است که نوبت بنوبت بگیرند جنازه را والله اعلم

فصل در بیان دفن میت مسئله ۱ سنت در کندن قبر اینست که لحد نمایند زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که لحد برای ما است وشق برای دیگران و باید دانست که لحد عبارتست از شقیکه مایل بجانب قبله باشد وشق در وسط میباشد مسئله ۲ باید میت را از جانب قبله در گور داخل نمایند وشافعی رح میگوید که جنازه را در جانب موخر گور بنهند ومیت را ازانجانب در گور کشند زیرا چه مرویست که جسد مبارک پیغمبر صلعم بهمین طور در قبر کشیده اند ودلیل علمای ما اینست که جانب قبله معظم است پس درآوردن میت در گور از جانب قبله مستحب خواهد بود وروایات در احوال پیغمبر صلعم در قبر مضطرب است مسئله ۳ وقتیکه میت در لحد نهاده شود باید که نهندهٔ آن بگوید بسم الله وعلی ملة رسول الله وهمچنین گفته بود پیغمبر صلعم در وقتیکه ابودجانه را در قبر نهاده بود مسئله ۴ باید که میت را روبقبله نهند در گور وباین امر کرده است پیغمبر صلعم مسئله ۵ بعد از نهادن میت در گور واکنند بندهای کفن را چه درین هنگام حاجت آن نیست وبعد ازان خشتهای خام را برابر کنند بر روی لحد زیرا چه بر روی لحد پیغمبر صلعم خشتها نهاده شده بود مسئله ۶ باید که قبر زن را بیک چادر پوشیده دارند تا آن زمان که از نهادن خشتها بر لحد فراغت نمایند وقبر مرد را نباید پوشید زیرا چه ستر پوشیدن مناسب احوال زنانست وحال مردان برعکس آنست پس در پوشیدن قبر مشابهت ادنی شود بازن واین منع است مسئله ۷ نهادن خشت پخته ونهادن چوب در قبر مکروه است زیرا چه خشت پخته وچوب برای استحکام بناست وقبر جای استحکام نیست بلکه موضع فناست ونیز در خشت پخته اثر آتش است پس باید که ازان احتراز نمایند بطریق تفاؤل

ولا بأس بالقصب وفي الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب لانه صلى الله عليه وآله وسلم جعل على قبره طن من قصب ثم يهال التراب ويسنم القبر ولا يسطح اي لا يربع لانه صلعم نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبره اخبر انه مسنم

باب الشهيد

الشهيد من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه اثر او قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل لانه في معنى شهداء احد وقال صلى الله عليه وسلم فيهم زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل بالحديد ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناهم فيلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل وكذا خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوه والشافعي يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغنى عن الشفاعة ونحن نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولى بها والطاهر عن الذنوب لا يستغنى عن الدعاء كالنبي والصبي ومن قتله اهل الحرب او اهل البغي او قطاع الطريق فباي شيء قتلوه لم يغسل لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة وقالا لا يغسل لان ما وجب بالجنابة

باید دانست که نهادن قصب ف یعنی نی ص بر قبر مضائقہ نیست ف و چنین سہ پیکه محوف باشد ص و در جامع صغیر گو یست که نهادن خشت خام یعنی کچ مستحب ست زیرا چه بر قبر پیغمبر صلعم یک پشتاره قصب نهاده شده بود مسئله ۸ - بعد از فراغت از نهادن خشت یا قصب باید تراب بیندازند در قبر و انباشته آنرا مسئله ۹ - باید که قبر مسنم نمایند ف یعنی مانند کوهان شتر بسازند و مرتفع نمایند بمقدار وجبی یا زیاده قدر قلیل ص و مسطح و مربع نسازند زیرا چه پیغمبر صلعم ازان نهی فرموده است و کسانیکه مشاهده نموده اند قبر پیغمبر صلعم را میگویند که قبر مبارک مسنم است والله اعلم

باب بست و دوم در بیان شهید ف و احکام آن ص مسئله ۱ - مسلمانیکه کشته شود بدست کافران یا یافته شود در معرکه بایں صفت که بر آن اثر قتل باشد ف چون زخم شمشیر یا برآید خون از راه غیر معتاد چون چشم و غیره ص یا کشته اند آنرا مسلمانان بظلم باینطور که آن کشتن موجب دیت نباشد پس او شهید است و حکم آن اینست که تکفین نموده شود و هم نماز جنازه گذارده میشود بر او ولیکن غسل داده نمیشود زیرا چه اینها در معنی شهیدان جنگ احد اند و پیغمبر صلعم در حق شهیدان جنگ احد فرموده است که به پیچید اینها را در پارچه اینها با زخمها و خونهای اینها و غسل ندهید اینها را و هر کس که بظلم کشته شود بچیزیکه تیز است ف چون شمشیر و غیره ص درحالیکه بالغ و عاقل است و جنب نیست و بسبب کشتن آن دیت لازم نیاید پس آنکس در معنی شهیدان جنگ احد است پس حکم آنها بران جاری نموده خواهد شد و شافعی رح میگوید که نماز جنازه نیز گذارده نمیشود بر شهید زیرا چه بسبب کشته شدن بشمشیر مقتول از گناهان پاک میشود و حاجت نماز جنازه نمیماند چه نماز جنازه برای شفاعت است و علمای ما میگویند که نماز جنازه برای اظهار کرامت و تعظیم میت است و شهید احق است بتعظیم و کرامت و علاوه اینست که پاک از گناه مستغنی نیست از دعا مانند نبی صلعم و صبی مسئله ۲ - مسلمانیکه کشته اند آنرا حربیان یا باغیان یا راهزنان پس او را غسل داده نمیشود و بهر چیزیکه کشته باشند آنرا زیرا چه جمیع شهیدان احد کشته شمشیر و سلاح نبودند مسئله ۳ - اگر شهید شود کسی درحالت جنابت پس او را غسل داده میشود نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که او را نیز غسل داده نمیشود زیرا چه غسلیکه واجب بود بسبب جنابت

سقط بالموت والثانی لم یجب للشهادة ولابی حنیفة ان الشهادة عرفت مانعة غیر رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائکة وعلی هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایة وعلی هذا الخلاف الصبی لهما ان الصبی احق بهذه الکرامة وله ان السیف کفی عن الغسل فی حق شهداء احد بوصف کونه طهرة ولا ذنب علی الصبی فلم یکن فی معناهم ولا یغسل عن الشهید دمه ولا ینزع عنه ثیابه لما روینا وینزع عنه الفرو والحشو والسلاح والخف لانها لیست من جنس الکفن ویزیدون وینقصون ما شاؤا اتماما للکفن ومن ارتث غسل وهو من صار خلقا فی حکم الشهادة لنیل مرافق الحیوة لان بذلک یخف اثر الظلم فلم یکن فی معنی شهداء احد والارتثاث ان یاکل او یشرب او ینام او یداوی او ینقل من المعرکة لانه نال بعض مرافق الحیوة وشهداء احد ماتوا عطاشا والکاس تدار علیهم فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه کیلا تطأه

ساقط گشت بسبب موت وغسل دوم که بسبب موت است آن نیز ساقط است بسبب شهادت ودلیل ابی حنیفه رح آنکه شهادت مانع ثبوت نجاستی است که بسبب موت عارض شود نه رافع نجاستی است که ثابت است بسبب جنابت پس غسل جنابت داده خواهد شد وبروایت صحیح آمده است که هرگاه حنظله رض شهید شد در حالت جنابت غسل دادند او را فرشتگان وباید دانست که همچنین اختلاف است در حق زن حائض وصاحب نفاس که شهید شوند بعد از پاک شدن از حیض ونفاس وهمچنین اختلاف است در صورتیکه شهید شوند آنها پیش از انقطاع خون حیض ونفاس وهمین صحیح است وهمچنین اختلاف است در صبی که شهید شود ودلیل صاحبین رح اینست که سقوط غسل در حق شهید بطریق کرامت است وصبی احق است باین کرامت ودلیل ابی حنیفه رح اینست که سقوط غسل در حق شهیدان احد بسبب آنست که شهادت پاک کرد آنها را از گناهان واین سبب یافته نمیشود در صبی چه گناه نیست بر صبی پس صبی در معنی شهیدان احد نخواهد بود مسئله ۴ـ خون از بدن شهید شسته نمیشود ونه کشیده میشود از بدن او پارچه هاے او که از جنس کفن است چون چادر وازار بنابر حدیثیکه سابق مذکور شد ولیکن کشیده میشود از بدن او پوستین وکلاه وجامه که در ان حشوه باشد وهمچنین کشیده میشود موزه وسلاح زیرا چه این چیزها از جنس کفن نیست وباید دانست که جامهایکه بر بدن شهید است اگر کم باشد از کفن باید که زیاده نمایند هر قدر که کم باشد وهمچنین اگر زیاده باشد باید که کم نمایند هر قدر را که زاید است تا عدد کفن تمام شود مسئله ۵ـ اگر ارتثاث نماید کسی بعد از زخم کاری وبعد از ان بمیرد پس او غسل داده می شود وارتثاث عبارت است از ین که زخمی بخورد یا بنوشد یا بخوابد یا دوا کرده شود یا زنده نقل کرده شود از معرکه ف در جای دیگر ص ودلیل مسئله آنست که شخص مذکور بسبب ارتثاث بعضے از منافع زندگانی می گیرد لهذا اثر ظلم خفیف میگردد پس آن شخص در معنی شهیدان احد نمی شود چه شهیدان احد تشنه جان دادند با وجودیکه بر آنها پیاله آب دور میکردند وآنها می آب نخوردند از خوف آنکه شاید شهادت آنها ناقص گردد وباید دانست که اگر برداشته شود زخمی از معرکه تا پامال نگردد

الحمول لانه ما نال شيئا من الراحة والراحة فسقط او خيمته كان مرتثا لما بينا ولو بقي حيا حتى مضى وقت صلوة وهو يعقل فهو مرتث لان تلك الصلوة صارت دينا في ذمته وهو من احكام الاحياء قال رض هذا مروي عن ابي يوسف ولو اوصى بشيء من امور الاخرة كان ارتثاثا عند ابي يوسف لانه ارتفاق وعند محمد لا يكون لانه من احكام الاموات ومن وجد قتيلا في المصر غسل لان الواجب فيه القسامة والدية فخفت اثر الظلم الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لا يتخلص عنها ظاهرا اما في الدنيا واما في العقبى وعند ابي يوسف ومحمد ما لا يلبث كالسيف ويعرف في الجنايات ان شاء الله تعالى ومن قتل في حد او قصاص غسل وصلي عليه لانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق عليه وشهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله تعالى فلا يلحق بهم ومن قتل من البغاة او قطاع الطريق لم يصل عليه لان عليا لم يصل على البغاة

باب الصلوة في الكعبة

الصلوة في الكعبة جائزة فرضها ونفلها خلافا للشافعي فيهما

زیرا کہ بیان پس این ارتثاث نیست زیرا چہ او ہیچ راحت وآرام نگرفتہ است مسئلہ ۶- اگر زخمی در خیمہ یا خرگاہ آرام گیرد ارتثاث او ثابت می شود چہ در راحت وآرام گرفت مسئلہ ۷- اگر زخمی آنقدر زندہ ماند کہ وقت نماز فرض بگذرد در حالیکہ او با ہوش است وقادر بر ادای نماز است پس درینصورت ارتثاث او ثابت بشود زیرا آن نماز دین وواجب میشود بر ذمہ او واین از احکام زندہ است واین مرویست از ابی یوسف رح مسئلہ ۸- اگر زخمی وصیت کند بچیزی از امور آخرت پس بسبب آن ارتثاث او ثابت میشود نزد ابی یوسف رح زیرا چہ بسبب وصیت مذکور انتفاع گرفت از حیات دنیا ونزد محمد رح بسبب وصیت مذکور ارتثاث او ثابت نمیشود زیرا چہ وصیت مذکور از احکام موت است مسئلہ ۹- اگر شخصے کشتہ یافتہ شود در شہر پس او غسل دادہ میشود زیرا چہ درینصورت قسامت ودیت واجبست ولیکن اگر معلوم شود کہ شخص مذکور بظلم کشتہ شدہ است بچیز تیز مثلا چون شمشیر وعمدا معلوم شود قاتل او بعینہ پس درینصورت آن شخص غسل دادہ نمیشود زیرا چہ درینصورت قصاص واجب است وقاتل ازان خلاصی نیست بلکہ قصاص گرفتہ میشود ازو یا در دنیا یا در آخرت وباید دانست کہ نزد صاحبین رح چیزیکہ زخم آن فرصت نمیدہد مضروب را از مرگ وبسبب ضرب آن می میرد درنگ نمیکند پس آن چیز بمنزلہ شمشیر است وبیان این اختلاف مع دلیل جانبین در کتاب الجنایات خواہد آمد انشاء اللہ تعالی مسئلہ ۱۰- شخصے کہ کشتہ شود بجہت حد یا قصاص پس او غسل دادہ میشود ونماز جنازہ برو گذاردہ میشود بجہت آنکہ او بذل کردہ است جان خود را برای ایفای حقیکہ برو واجب شدہ است وشہیدان احد جان دادہ اند برای مرضی خدا تعالی پس او در حکم شہیدان احد گردانیدہ نخواہد شد مسئلہ ۱۱- ہر کہ از باغیان ورہزنان کشتہ شود پس بر جنازہ او نماز گذاردہ نمیشود زیرا چہ علی رض نماز جنازہ نکردہ است بر جنازہ باغیان واللہ اعلم بالصواب

باب بست وسوم در بیان گذاردن نماز در خانہ کعبہ

مسئلہ ۱- نماز گذاردن در اندرون خانہ کعبہ جائز است خواہ فرض باشد آن نماز خواہ نفل بخلاف شافعی رح چہ نزد او ہیچ یک از فرض ونفل در کعبہ جائز نیست

ولمالك في الفرض لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسئلة التحري ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلوته لتقدمه على امامه واذا صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة وصلوا بصلوة الامام فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلوته اذا لم يكن في جانب الامام لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعي لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على جبل ابي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم

كتاب الزكوة

الزكوة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم اذا ملك نصابا

وامام مالک رح گفته است که نماز نفل جائز است نه فرض ودلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم در روز فتح مکه نماز گذارده است در اندرون خانه کعبه و دوم آنست که در نماز مذکور جمیع شرائط نماز یافته می شود چه توجه مصلی بسوی بعض اجزای خانه کعبه متحقق است ومتوجه شدن بمحاذی جمیع اجزای آن شرط نیست مسئله ۲ اگر در اندرون خانه کعبه نماز بجماعت گذارند وبعضی از مقتدیان پشت خود را بجانب پشت امام نمایند پس نماز او جائز است زیراچه مقتدی مذکور بسوی قبله متوجه است وعقیده او نسبت امام ص وامام را بر خطا نمیداند بخلاف مسئله تحری که گذشته مذکوره شده است ص واگر بعضی از مقتدیان پشت کند بسوی روی امام پس نماز او جائز نمیشود زیراچه او مقدم از امام استاده شده است مسئله ۳ اگر امام نماز گذارد در مسجد حرام ومردمان حلقه شوند گرد خانه کعبه واقتدا نمایند در پس امام مذکور پس اگر از مقتدیان نزدیکتر باشد بخانه کعبه به نسبت امام نماز او جائز است بشرطیکه مقتدی مذکور در جانب امام نباشد ف زیراچه درین صورت تقدم او بر امام ثابت نمیشود ص چه تقدم وتاخر وقتی ظاهر میشود که مقتدی وامام هر دو در یکجانب باشند مسئله ۴ اگر شخصی نماز گذارد بر پشت بام خانه کعبه پس نماز او جائز است نزد علمای ما وشافعی رح میگوید که جائز نیست ودلیل علمای ما آنست که کعبه نزد ایشان عبارتست از عرصه خاص واز هوائیکه فوق آنست تا آسمان واز بنای خاص عبارت نیست چه آن قابل نقل وبرداشتن است لهذا اگر کسی نماز گذارد بر بالای کوه ابوقبیس نماز او جائز میشود باوجودیکه بسبب ارتفاع آن کوه بمقابله روی هیچ از بنای خانه کعبه نیست ولیکن گذاردن نماز بر پشت بام خانه کعبه مکروه است زیراچه دران ترک تعظیم خانه کعبه است ونیز نهی ازان وارد شده است از پیغمبر صلعم ف چه ابوهریره رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم از نماز گذاردن در هفت موضع نهی کرده است یکی جای سلخ نمودن شتر وغیره دوم مزبله وسوم مقبره وچهارم حمام وپنجم شاه راه وششم جای بستن شتران وهفتم پشت بام خانه کعبه ص والله اعلم بالصواب

کتاب در بیان احکام زکوة

مسئله ۱ زکوة فرض است بر کسیکه آزاد وعاقل وبالغ ومسلمان باشد بشرطیکه مالک نصاب باشد

ملكا تاما وحال عليه الحول اما الوجوب فلقوله تعالى وآتوا الزكوة ولقوله صلى الله عليه وسلم ادوا زكوة اموالكم وعليه اجماع الامة والمراد بالواجب الفرض لانه لا شبهة فيه واشتراط الحرية لان كمال الملك بها والعقل والبلوغ لما نذكره والاسلام لان الزكوة عبادة ولا تتحقق العبادة من الكافر ولا بد من ملك مقدار النصاب لانه صلى الله عليه وسلم قدر السبب به ولا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه المتمكن به من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه ثم قيل هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر وقيل على التراخي لان جميع العمر وقت الاداء ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط وليس على الصبي والمجنون زكوة خلافا للشافعي فانه يقول هي غرامة مالية فتعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج ولنا انها عبادة فلا تتادى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل بخلاف الخراج لانه مؤنة الارض وكذلك الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع ولو افاق في بعض السنة فهو بمنزلة افاقته في بعض الشهر في الصوم وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الحول ولا فرق بين الاصلي والعارض

بملکیت تام ونصاب در ملک او باشد تا یک سال تمام واین را حولان حول میگویند، ووجه فرضیت آن اینست که خدا تعالی در قرآن مجید بآن امر کرده است وفرموده است که زکوة بدهید ونیز در حدیث آمده است که ادای زکوة نمائید، ونیز بران اجماع امت است ووجه اشتراط حریت اینست که کمال ملکیت بسبب آن ثابت میشود ووجه اشتراط عقل وبلوغ مذکور خواهد شد انشاء الله تعالی ووجه اشتراط اسلام اینست که ادای زکوة عبادتست وعبادت از کافر متحقق نمیشود ووجه اشتراط ملکیت اینست که پیغمبر صلعم سبب وجوب زکوة را بآن مقدر نموده است ووجه اشتراط حولان حول یکی اینست که مدتی برای تحقق نمای مال ضرورست تا دران نمای آن متحقق شود وصاحب شرع اندازه آن بیکسال نموده است چه رسول خدا صلی الله علیه وسلم فرموده است که زکوة واجب نیست در مال تا آنکه یکسال بران بگذرد ودوم اینست که درین مدت مذکوره مالک نصاب قادر میشود بر اینکه نما ازان حاصل کند چه مدت یکسال مشتمل است بر چهار فصل وغالب اینست که نرخ مال دران تفاوت میگردد پس مدار حکم بر مدت مذکوره نموده شد وبعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که ادای زکوة واجب است فی الفور بعد حولان حول ص زیرا که مقتضای امر همین است وبعضی گفته اند که ادای آن واجب است در تمامی عمر بتراخی وازین جهت است که تاوان زکوة واجب میشود از هلاک شدن نصاب بعد کم شدن آن مسئله ۲- بر صبی ومجنون زکوة واجب نیست وشافعی رح میگوید که زکوة حقی است که متعلق بمال است پس آن واجب خواهد شد بر آنها مانند حقوق دیگر چون نفقه زوجه وعشر وخراج وعلمای ما میگویند که زکوة عبادت است پس ادا نخواهد شد مگر وقتیکه ادا کننده آن مکلف باختیار خود وصبی ومجنون را اختیار نیست چه اختیار بعقل تعلق دارد وآنها را عقل نیست بخلاف خراج چه آن مؤنت زمین است وهمچنین در عشر نیز معنی مؤنت غالبست ومعنی عبادت دران تابع است مسئله ۳- اگر مجنون را در بعض ایام سال افاقه شود وهوشیار گردد پس آن افاقه بمنزله افاقه ویست در بعض ایام ماه رمضان ونزد ابی یوسف رح اکثر سال معتبر است ف یعنی اگر در اکثر سال باهوش باشد زکوة بروی واجب میشود واگر در اکثر سال دیوانه باشد زکوة بروی واجب نمیشود وباید دانست جنون اصلی وعارضی هر دو برابر است وجنون اصلی عبارتست ازینکه اول دیوانه گردد وبعد ازان بالغ شود ودر حالت دیوانگی وعارضی عبارتست ازینکه در حالت ثبات عقل بالغ شود وبعد ازان دیوانه گردد

وعن ابي حنيفة رح انه اذا بلغ مجنونا يعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبي اذا بلغ وليس على المكاتب زكوٰة لانه ليس بمالك من كل وجه لوجود المنافي وهو الرق ولهذا لم يكن من اهل ان يعتق عبده ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوٰة عليه وقال الشافعي يجب لتحقق السبب وهو ملك نصاب تام ولنا انه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغة عن الحاجة والمراد به دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكوٰة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك

ص و از ابی حنیفه رح مرویست که اگر در حالت دیوانگی بالغ شود **ف** و بعد از ان هشیار گردد **ص** پس در خصوص ابتدای سال اعتبار نموده میشود از وقت افاقت او چنانچه صبی اگر بالغ شود ابتدای سال اعتبار نموده میشود از وقت بلوغ او **مسئله** - بر مکاتب زکوٰة مال واجب نیست زیرا چه او بجمیع وجه مالک آن نیست چه او بنده است هنوز و آن منافی مالکیت است و لهذا نمیتواند که آزاد کند بنده خود را **مسئله** شخصیکه بر ذمه او دین محیط **ف** یعنی دین بقدر مال او یا زیاده از مال او **ص** پس بر وی زکوٰة واجب نمیشود و شافعی رح میگوید که واجب میشود زیرا چه سبب وجوب آن عبارتست از ملک نصاب نامی و آن متحقق است و علمای ما میگویند که آن نصاب فارغ نیست از حاجت اصلی او و لهذا آن نصاب معدوم اعتبار نموده میشود چنانچه آبیکه متحقق و موجود است بسبب خوف تشنگی معدوم و اعتبار نموده میشود **ف** در حق جواز تیمم **ص** و پارچه بدن که بپوشیدن آن حاجت است **ف** معدوم شمرده میشود در حق وجوب زکوٰة **ص** و اگر مال او زیاده باشد از مقدار دین او پس در ان مال زائد زکوٰة واجب میشود بشرطیکه آن زائد بقدر نصاب باشد و هم فارغ باشد از حاجت اصلی و باید دانست که مراد از دین درین مسئله آن دین است که مطالب آن انسان باشد پس دین نذر و کفاره مانع وجوب زکوٰة نیست و باید دانست که دین زکوٰة مانع وجوب زکوٰة است در حالت بقای نصاب چه بسبب آن نصاب ناقص میگردد و همچنین **ف** دین زکوٰة مانع زکوٰة است **ص** بعد از استهلاک **ف** نصاب و صورت بقای نصاب اینست که مالک نصاب مال خود را نگاهداشت و دو سال گذشت و زکوٰة آنرا ادا نکرد پس زکوٰة سال دوم بر او واجب نمیشود زیرا چه بمقدار چهل یک حصه از نصاب مشغول گشت بدین زکوٰة سال اول پس بقدر نصاب باقی نماند در سال دوم و صورت استهلاک نصاب آنست که مالک نصاب مال خود را نگاهداشت تا آنکه یکسال کامل گذشت و زکوٰة آنرا ادا نکرد و نصاب مذکور را خرج کرد و بعد از ان مالک نصاب دیگر شد و برین نصاب دیگر نیز یک سال کامل گذشت پس درین نصاب دیگر زکوٰة واجب نمیشود زیرا چه بمقدار چهل یک حصه آن مشغول است بدین زکوٰة نصاب اول که آنرا خرج نموده است و باید دانست

خلافاً لزفر فیہما ولابی یوسف فی الثانی علی ما روی عنہ لان لہ مطالبا وہو الامام
فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ فان الملاک نوابہ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن
واثاث المنازل ودواب الرکوب وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوٰۃ لانہا
مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ ولیست بنامیۃ ایضا وعلی ہذا کتب العلم لاہلہا والات المحترفین
لما قلنا ومن لہ علی اخر دین یجحدہ سنین ثم قامت بہ بینۃ لم یزکہ لما مضی معناہ صارت لہ
بینۃ بان اقر عند الناس وہی مسئلۃ المال الضمار وفیہ خلاف زفر والشافعی رح
ومن جملتہ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط
فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ ووجوب
صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ہذا الخلاف لہما ان السبب قد تحقق
وفوات الید غیر مخل بالوجوب کما لابن السبیل ولنا قول علی لا زکوٰۃ فی مال الضمار ولان السبب

ص کہ درین ہر دو صورت خلاف زفر رح است ومرویست کہ ابو یوسف رح در صورت دوم اختلاف کردہ است وجہ
مانع شدن دین زکوٰۃ از وجوب زکوٰۃ این است کہ مطالب دین زکوٰۃ انسانست زیرا چہ مطالب آن امام است در سوائم
ونائب امام است در اموال تجارت ومالک نائب امام است دینیست سوائم وغیر مال تجارت مسئلہ زکوٰۃ
واجب نیست در خانہ کہ برای سکونت است ودر جامہ بدن ودر اثاث البیت ودستوری کہ برای سواریست
ودر بردہ کہ برای خدمت است ودر سلاحی کہ برای استعمال است ف پس درینہا اموال زکوٰۃ واجب نیست
ص بجہت آنکہ آن از حاجت اصلی فارغ نیست وہم مال نامی نیست وہمچنین است کتب علم در حق اہل علم و
آلات اہل حرفہ در حق انہا چہ آنہا را بآن حاجت است مسئلہ اگر شخصی را دین باشد بر ذمہ کسے و
آنکس انکار آن نماید وہمین حالت چند سال بگذرد ف ومراد آن شخص را بینہ نباشد ص وبعد ازان اقرار کند
آنکس بحضور مردمان حتی کہ بر اقرار او بینہ قائم شود پس بر شخص مذکور واجب نمیشود کہ زکوٰۃ سالہای ماضیہ را ادا
نماید و باید دانست کہ چنین مال را ضمار میگویند ودران اختلاف زفر وشافعی رح است و باید دانست کہ مال گم شدہ
وبندہ گریختہ ومال مغصوب کہ بران بینہ نباشد ومالیکہ در دریا افتادہ باشد ومال مدفون در صحرا کہ
مکان آن فراموش شدہ باشد ومالیکہ آنرا سلطان بطریق مصادرہ بظلم گرفتہ باشد از قبیل مال ضمار است
و باید دانست کہ در وجوب صدقہ فطر برای بندہ گریختہ یا مغصوب یا گم شدہ نیز ہمین اختلاف است
ودلیل زفر وشافعی رح اینست کہ سبب وجوب زکوٰۃ ف کہ عبارت است از ملکیت نصاب ص درینجا
متحقق است ولیکن آن نصاب در قبضہ مالک نبود در ایامی کہ آن مال ضمار بود واین منافی وجوب زکوٰۃ نیست
چنانچہ اگر مال مسافر در خانہ او نباشد زکوٰۃ بر او واجب است ف با وجودیکہ آن مال بالفعل در دست او نیست وہمچنین درینجا
ص ودلیل علمای ما اینست کہ علی رض فرمودہ است کہ زکوٰۃ واجب نیست در مال ضمار ودوم اینست کہ سبب وجوب زکوٰۃ

هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه وابن السبيل يقدر بنائبه والمدفون في البيت نصاب لتيسير الوصول اليه وفي المدفون في الارض او الكرم اختلاف المشائخ ولو كان الدين على مقر ملي او معسر تجب الزكوة لامكان الوصول اليه ابتداء او بواسطة التحصيل وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة او علم به القاضي لما قلنا ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا تجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي حنيفة في حكم الزكوة رعاية لجانب الفقراء ومن اشترى جارية للتجارة ونواها للخدمة بطلت عنها الزكوة لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة وان نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في ثمنها زكوة لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير المقيم مسافرا بالنية الا بالسفر وان اشترى شيئا ونواه للتجارة كان للتجارة لاتصال النية بالعمل بخلاف ما اذا ورث

مال نامی است و مال نامی نمیشود مگر وقتیکه مالک قادر باشد بر تصرف آن و مالک قادر نیست بر تصرف در مال ضمار بخلاف مسافر که مال دارد در خانه خود چه او قادر است باینکه تصرف نماید دران بدست نائب خود مسئله مال مدفون در خانه مالک مال ضمار نیست زیراچه یافتن آن آسان است و مالیکه مدفون باشد در زمین دیگر سوای خانه چون بستان پس دران اختلاف مشائخ رح است مسئله ۹ مالیکه دین باشد بر ذمه مدیون مقر پس دران مال زکوة واجبست خواه آن مدیون غنی باشد یا فقیر زیراچه یافتن آن مال ابتدا یا بواسطه تحصیل ممکن است و اگر مدیون منکر باشد پس درینصورت نیز دران مال زکوة واجب است بشرطیکه بینه باشد بران یا قاضی مطلع باشد بران چه درینصورت نیز یافتن آن مال ممکن ست و اگر مدیون مقر مفلس باشد بالتشدید ف اعنی قاضی حکم کرده باشد باینکه او مفلس ست پس ص درینصورت نیز دران مال زکوة واجبست نزد ابیحنیفه رح زیراچه حکم قاضی بافلاس کسی صحیح نیست نزد او رح و نزد محمد رح زکوة دران مال واجب نیست زیراچه نزد او حکم قاضی بافلاس انسان صحیح است ف و بنابر حکم قاضی افلاس او ثابت میشود ص وابو یوسف رح موافق محمد رح است در ثبوت افلاس بحکم قاضی و موافق ابی حنیفه رح است در وجوب زکوة در مال مذکور بجهت رعایت جانب فقیران مسئله ۱۰ اگر خرید کند کسی کنیز را برای تجارت و بعد ازان مقرر کند آنرا برای خدمت و نیت آن نماید پس زکوة دران واجب نمیشود زیراچه آن نیت متصل است بعمل که عبارت است از ترک تجارت ف و نیتیکه متصل بعمل باشد معتبر ست ص و بعد ازان اگر نیت تجارت نماید دران برای تجارت نمیگردد زیراچه این نیت متصل نیست بعمل پس آن کنیز برای تجارت نخواهد شد مگر وقتیکه بفروشد آنرا پس درین هنگام زکوة واجب میشود در بهای آن زیراچه نیت متصل بعمل نشد چه او تجارت نکرد پس نیت معتبر نبود و ازین سبب مسافر مقیم میشود بمجرد نیت و مقیم مسافر نمیشود بمجرد نیت مگر بمباشرت سفر مسئله ۱۱ اگر خرید کند کسی چیزی را بنیت تجارت پس آن چیز برای تجارت میگردد بسبب اتصال نیت تجارت بعمل ف که عبارتست از خریدن ص بخلاف آنکه اگر مالک چیزی شود کسی بطریق میراث

ونوى التجارة لا لانه لا عمل منه ولو ملكه بالهبة او بالوصية او النكاح او الخلع او الصلح
عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند ابي يوسف لاقترانها بالعمل وعند محمد لا يصير للتجارة لانها
لم تقارن عمل التجارة وقيل الاختلاف على عكسه ولا يجوز اداء الزكوٰة الا بنية مقارنة للاداء او مقارنة
لعزل مقدار الواجب لان الزكوٰة عبادة فكان من شرطها النية والاصل فيها الاقتران الا ان الدفع يتفرق
فاكتفى بوجودها حالة العزل تيسيرا كتقديم النية فى الصوم ومن تصدق بجميع ماله لا ينوى الزكوٰة سقط
فرضها عنه استحسانا لان الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة الى التعيين ولو ادّى بعض النصاب
سقط زكوٰة المؤدى عند محمد لان الواجب شائع فى الكل وعند ابى يوسف لا يسقط لان
البعض غير متعين لكون الباقى محلا للواجب بخلاف الاول والله اعلم بالصواب

باب صدقة السوائم

ونیت تجارت نماید ف چه آن چیز بسبب نیت تجارت برای تجارت نمیشود ص زیراچه نیت مذکور متصل بعمل نیست
مسئله ۱۲ ÷ اگر مالک چیزی شود کسی بسبب هبه ویا وصیت یا نکاح یا خلع یا صلح از قصاص ونیت تجارت کند دران
پس آن چیز برای تجارت میگردد ونزد ابی یوسف رح بسبب آنکه نیت مذکوره متصل بعمل ست واز محمد رح مرویست که آن چیز
برای تجارت نگردد زیراچه نیت تجارت دربنصورت متصل نیست بعمل تجارت ف که عبارت ست از بیع وشرا و ص
بعضے گفته اند که اختلاف برعکس ست مسئله ۱۳ ÷ ادای زکاة جائز نیست مگر بنیتیکه موجود باشد دروقت ادای آن
یا دروقتیکه جدا کند مقدار زکوة را از مال نصاب زیراچه ادائے زکوة عبارت ست پس نیت دران ضرورست
واصل درنیت آنست که مقارن ادا باشد ولیکن هرگاه دادن زکوة بفقرا ومساکین بدفعات اتفاق میشود لهذا اکتفا
نموده شد به نیتیکه موجود باشد دروقتیکه مقدار زکوة را از مال خود جدا کند برای آسانی چنانچه تقدیم نیت در روزه جائز ست
برای آسانی مسئله ۱۴ ÷ اگر شخصی تصدق نماید جمیع مال خود را بدون نیت زکوة پس زکوة فرض از ذمه او ساقط میشود
از روی استحسان زیراچه واجب برای ادای زکوة نیست که جزوی از مال خود بدهد وهرگاه جمیع مال خود را بدهد پس آن جزو
دران داخل است لهذا حاجت این نیست که آنرا متعین گرداند به نیت مسئله ۱۵ ÷ اگر بدهد بفقرا پاره از نصاب خود
را بدون نیت زکوة پس ساقط میشود از ذمه او زکوة آن مقدار نزد محمد رح زیراچه جزوی که واجب است شائع است
در جمیع نصاب ف پس هرگاه پاره از نصاب داده شود جزویکه مقابل آن واجب است درضمن آن میرود ص
ونزد ابی یوسف رح زکوة آن ساقط نمیشود زیراچه آن بعض برای زکوة متعین نیست چه باقی نصاب محل ادائے
واجب است بخلاف وقتیکه کل نصاب را بدهد ف چه درین صورت جزویکه واجب است یقیناً میرود درضمن کل ص والله اعلم

باب دربیان زکوة سوائم ف چون شتر وغیره باید دانست که سوائم جمع سائمه است وآن نزد فقها عبارتست از شتر
وگاو وگوسفند که در اکثر ایام سال درچراگاه چرند پس اگر درنصف سال درچراگاه چرند ودرنصف آن علف خورند سوائم نیست این باب مشتملست به چند فصل

فصل فى الابل

قال رض ليس فى اقل من خمس ذود صدقة فاذا بلغت خمسا سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة الى تسع فاذا كانت عشرا ففيها شاتان الى اربع عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلث شياه الى تسع عشرة فاذا كانت عشرين ففيها اربع شياه الى اربع وعشرين فاذا بلغت خمسا وعشرين ففيها ابنة مخاض وهى التى طعنت فى الثانية الى خمس وثلثين فاذا كانت ستا وثلثين ففيها ابنة لبون وهى التى طعنت فى الثالثة الى خمس واربعين فاذا كانت ستا واربعين ففيها حقة وهى التى طعنت فى الرابعة الى ستين فاذا كانت احدى وستين ففيها جذعة وهى التى طعنت فى الخامسة الى خمس وسبعين فاذا كانت ستا وسبعين ففيها بنتا لبون الى تسعين فاذا كانت احدى وتسعين ففيها حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم اذا زادت على مائة وعشرين تستانف الفريضة فيكون فى الخمس شاة مع الحقتين وفى العشر شاتان وفى خمس عشرة ثلث شياه وفى العشرين اربع شياه وفى خمس وعشرين بنت مخاض الى مائة وخمسين فيكون فيها ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة فيكون

فصل اول در بيان زكاة شتر **مسئله ۱** - در كمتر از پنج شتر زكوٰة واجب نيست وزكوٰة در پنج شتر يك گوسفند است بشرطيكه آن شتران در چراگاه چرند ويكسال تمام بگذرد **ف** زيراچه زكوٰة واجب نيست مگر در شترانيكه **ص** در چراگاه چرند **ف** نه شترانيكه در خانه علف خورند **ص** وبايد دانست كه از پنج تا نه شتر همين يك گوسفند واجب است وچون ده شتر باشد پس دران دو گوسفند واجب ميشود تا چهارده وچون پانزده گردد پس زكوٰة آن سه گوسفند است تا نوزده وچون بيست شتر شود زكوٰة آن چهار گوسفند است تا به بيست وچهار شتر وچون به بيست وپنج رسد پس دران يك بنت مخاض واجب ميشود تا سى وپنج شتر وبنت مخاض عبارت است از شتر ماده يكساله كه يك سال تمام بران گذشته باشد واگر از بيست وپنج زياده شود وسى وشش گردد پس دران يك بنت لبون واجب مى شود تا چهل وپنج وبنت لبون عبارت است از شتر ماده كه دو سال تمام بران گذشته باشد وچون چهل وشش گردد پس دران يك حقه واجب ميشود تا شصت شتر وحقه عبارتست از شتر ماده كه سه سال تمام بران گذشته باشد وچون شصت ويك شتر گردد پس دران يك جذعه واجب ميشود تا هفتاد وپنج شتر وجذعه عبارت است از شتر ماده كه چهار سال تمام بران گذشته باشد وچون هفتاد وشش شتر گردد پس دران دو بنت لبون واجب مى گردد تا به نود شتر وچون نود ويك گردد پس دران دو حقه واجب مى شود تا يك صد وبيست شتر وبايد دانست كه زكوٰة شتر باين ترتيب مذكور است در مكتوباتيكه پيغمبر صلعم بعاملان خود نوشته است وبعد ازان هرگاه زياده شود بر يك صد وبيست شتر پس دران زكوٰة واجب ميشود بترتيب اول يعنى در پنج شتر كه زائد شود بر يكصد وبيست شتر يك گوسفند واجب ميشود مع دو حقه **ف** كه در يكصد وبيست شتر واجب شده بود **ص** وهمچنين دو گوسفند واجب ميشود در ده شتر **ف** كه زائد شود بر يكصد وبيست شتر **ص** ودر پانزده شتر **ف** كه زائد شود بر يكصد وبيست **ص** سه گوسفند واجب ميشود ودر بيست شتر زائد چهار گوسفند واجب ميشود ودر بيست وپنج شتر زائد يك بنت مخاض واجب ميشود تا يك صد وچهل ونه شتر ودر يك صد پنجاه شتر سه حقه واجب مى شود وبعد ازان

في الخمس شاة وفي العشر شاتان وفي خمس عشرة ثلاث شياه وفي عشرين اربع شياه وفي خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون فاذا بلغت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم تستانف الفريضة ابدا كما تستانف في الخمسين التي بعد المائة والخمسين وهذا عندنا وقال الشافعي رح اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون فاذا صارت مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة لما روي انه عليه السلام كتب اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون من غير شرط عود ما دونها ولنا انه عليه السلام كتب في اخر ذلك في كتاب عمرو بن حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فنعمل بالزيادة والبخت والعراب سواء لان مطلق الاسم يتناولهما والله اعلم بالصواب

فصل في البقر ليس في اقل من ثلثين من البقر صدقة فاذا كانت ثلثين سائمة وحال عليها الحول ففيها تبيع او تبيعة وهي التي طعنت في الثانية وفي اربعين مسن او مسنة وهي التي طعنت في الثالثة بهذا امر رسول الله عليه السلام معاذا رضي الله عنه

پنج شتر که زائد شود بر یکصد و پنجاه شتر یک گوسفند واجب بشود ف مع سه حقه ص در یکصد و شصت که دران یکصد و پنجاه و نیز ده شتر زیاده است سه حقه و دو گوسفند و در یکصد و شصت و پنج شتر سه حقه و سه گوسفند و یکصد و هفتاد شتر سه حقه و چهار گوسفند و در یکصد و هفتاد و پنج شتر سه حقه و یک بنت مخاض و در یک صد و هشتاد و شش شتر واجب می شود سه حقه و یک بنت لبون تا یکصد و نود و پنج شتر و در یکصد و نود و شش شتر چهار حقه واجب بشود تا دو صد شتر و بعد ازان زکوة واجب می شود همیشه بترتیبیکه بیان نموده شد در پنجاه شتر زاید بعد از یک صد و پنجاه شتر و این ترتیب که در زکوة شتر مذکور شد نزد علمای ما است و شافعی رح میگوید که هرگاه یک شتر زیاده شود بر یکصد و بیست شتر پس دران سه بنت لبون واجب بشود و هرگاه یکصد و سی شتر شود پس دران یک حقه و دو بنت لبون واجب بشود و بعد ازان زکوة واجب بشود باین حساب که در هر چهل شتر یک بنت لبون واجب بشود و در هر پنجاه شتر یک حقه زیرا چه پیغمبر صلعم بعاملان خود نوشته بود که هرگاه شتر زائد شود بر یکصد و بیست شتر پس در هر پنجاه شتر یک حقه واجب می شود و در هر چهل شتر یک بنت لبون واجب بشود و دران بیان نفرمود که بس در پنج شتر یک گوسفند واجب می شود مانند ابتدا و علمای ما میگویند که پیغمبر صلعم در آخر کار عمرو بن حزم رض را نوشته بود که آنچه کم ازان باشد پس در هر پنج شتر یک گوسفند است پس برین عمل نموده خواهد شد زیرا چه درین عمل زیاده است ف چه در حدیثیکه متمسک شافعی است چیزیکه منافی آن باشد نیست و باید دانست که در زکوة شتر جائز نیست مگر ماده و نر دران جائز نیست مگر باعتبار قیمت زیرا چه همین منصوص و منقول است ص مسئله ۲ شتر بختی و شتر عربی هر دو را یک حکم است زیرا چه اسم شتر هر دو را شامل است والله اعلم

فصل دوم در بیان زکوة گاو مسئله ۱ - در کمتر از سی گاو زکوة نیست و در سی گاو که در اکثر ایام سال در چراگاه چرده یکسال تمام بران بگذرد پس واجب بشود دران یک تبیع یا یک تبیعه اعنی گوساله نر یا ماده که در سال دوم پای نهاده باشد و در چهل گاو واجب بشود یک مسن یا مسنه اعنی گوساله نر یا ماده که در سال سوم پای نهاده باشد زیرا چه باین امر کرده است پیغمبر صلعم معاذ رض را

فاذا زادت على اربعين وجب فى الزيادة بقدر ذلك الى ستين عند ابى حنيفة رحمه الله ففى الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفى الاثنين نصف عشر مسنة وفى الثلثة ثلثة ارباع عشر مسنة وهذا رواية الاصل لان العفو ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا وروى الحسن عنه انه لا يجب فى الزيادة شئ حتى تبلغ خمسين ثم فيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع لان مبنى هذا النصاب على ان يكون بين كل عقدين وقص وفى كل عقد واجب وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا شئ فى الزيادة حتى تبلغ ستين وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام لمعاذ رضى الله عنه لا تاخذ من اوقاص البقر شيئا وفسروه بما بين اربعين الى ستين قلنا قد قيل ان المراد منها ههنا الصغار ثم فى الستين تبيعان او تبيعتان وفى سبعين مسنة وتبيع وفى ثمانين مسنتان وفى تسعين ثلثة اتبعة وفى المائة تبيعان ومسنة وعلى هذا يتغير الفرض فى كل عشرة من تبيع الى مسنة ومن مسنة الى تبيع لقوله عليه السلام فى كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفى كل اربعين مسن او مسنة والجواميس والبقر سواء لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه الا ان اوهام الناس لا تسبق اليه فى ديارنا لقلته فلذلك لا يحنث به فى يمينه لا ياكل لحم بقر والله اعلم

و هرگاه زیاده شود بر چهل گاو پس نزد ابی حنیفه رح زکوة دران واجب میشود بحساب آن تا آنکه شصت گردد یعنی در یک گاو یکه زیاده شود بر چهل گاو واجب میشود ربع عشر مسنه و در دو گاو زیاده نصف عشر مسنه و در سه گاو زیاده سه ربع عشر مسنه واجب میشود تا آنکه شصت گردد و اینکه مذکور شد بنا بر روایت مبسوط است و وجه آن این ست که سقوط زکوة و عفو آن در فیما بین سی و چهل و همچنین در مابین شصت و ما فوق آن بنص ثابت شده است بر خلاف قیاس و نص نیست درینجا در مابین چهل تا شصت و حسن رح روایت کرده است از ابی حنیفه رح که در زاید از چهل گاو چیزی واجب نمی شود تا آنکه چهل و نه گردد و در پنجاه گاو یک مسنه و ربع مسنه یا ثلث تبیعه واجب می شود زیرا چه بنای نصاب گاو بران است که در مابین دو عقد چون سی و چهل چیزی واجب نشود و بر سر هر عقد چیزی واجب شود و صاحبین رح گفته اند که در انچه که زاید شود بر چهل گاو چیزی واجب نیست تا پنجاه و نه و این یک روایت است از ابی حنیفه رح و وجه آن این ست که پیغمبر صلعم بمعاذ رض فرمود که مگیر از اوقاص گاو چیزی را که بیان فرمود که مابین چهل تا شصت اوقاص است و جواب قول صاحبین رح آنست که مراد از اوقاص که در حدیث مذکور ست گوساله ها است و بعد ازان باید دانست که در شصت گاو دو گوساله یکساله واجب است نر باشد یا ماده و در هفتاد گاو یک مسنه و یک تبیع واجب است و در هشتاد گاو دو مسنه واجب ست و در نود گاو سه تبیع است و در صد گاو دو تبیعه و یک مسنه است همچنین بر سر هر ده گاو تبدل میشود فرض زکوة از تبیع بمسنه و از مسنه بتبیع زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که در هر سی گاو تبیع یا تبیعه است و در هر چهل گاو مسن یا مسنه است

ف پس در یکصد و ده گاو دو مسنه و یک تبیع واجب میشود و در یکصد و بیست گاو چهار تبیع واجب میشود ص و باید دانست که گاومیش در حکم گاو است زیرا چه لفظ بقر که در حدیث آمده است هر دو را شامل است چه گاومیش نیز نوعی از بقر است و لیکن در عرف دیار ما از بقر گاومیش فهمیده نمیشود و لهذا اگر کسی قسم خورد باینطور که بگوید والله گوشت بقر نخواهم خورد پس او بسبب خوردن گوشت گاومیش حانث نمیگردد والله اعلم

فصل في الغنم ليس في أقل من أربعين من الغنم السائمة صدقة فإذا كانت أربعين سائمة وحال عليها الحول ففيها شاة إلى مائة وعشرين فإذا زادت واحدة ففيها شاتان إلى مائتين فإذا زادت واحدة ففيها ثلث شياه فإذا بلغت أربع مائة ففيها أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله عليه السلام وفي كتاب أبي بكر رضي الله عنه وعليه انعقد الإجماع والضأن والمعز سواء لأن لفظة الغنم شاملة للكل والنص ورد به ويؤخذ الثني في زكوتها ولا يؤخذ الجذع من الضأن إلا في رواية الحسن عن أبي حنيفة والثني منها ما تمت له سنة والجذع ما أتى عليه أكثرها وعن أبي حنيفة رحمه الله وهو قولهما أنه يؤخذ الجذع لقوله عليه السلام إنما حقنا الجذعة والثني ولأنه يتأدى به الأضحية فكذا الزكوة ووجه الظاهر حديث علي موقوفا ومرفوعا لا يؤخذ في الزكوة إلا الثني فصاعدا ولأن الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا يجوز فيها الجذع من المعز وجواز التضحية به عرف نصا والمراد بما روي الجذعة من الإبل ويؤخذ في زكوة الغنم الذكور والإناث لأن اسم الشاة يتنظمهما وقد قال عليه السلام في أربعين شاة شاة والله أعلم **فصل في الخيل** إذا كانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا فصاحبها بالخيار إن شاء أعطى من كل فرس دينارا وإن شاء قومها

فصل سوم در بیان زکوة گوسفند مسئله ۱ در کمتر از چهل گوسفند زکوة نیست و اگر چهل گوسفند باشد و در اکثر ایام سال در چراگاه چرد و سال تمام بران بگذرد پس دران یک گوسفند واجب میشود تا یکصد و بیست گوسفند و هرگاه بران یک گوسفند زیاده شد پس دران دو گوسفند واجب میشود تا دو صد گوسفند و هرگاه یک گوسفند زیاده شود بر دو صد گوسفند پس دران سه گوسفند واجب میشود تا سه صد و نود و نه گوسفند و هرگاه چهار صد گوسفند گردد پس دران چهار گوسفند واجب میشود و بعد ازان بسر هر صد یک گوسفند واجب میشود زیراچه همچنین بیان وارد شده است در کتاب رسول خدا صلعم و در کتاب ابی بکر رض که بعاملان زکوة نوشته بود و بران اجماع منعقد است و باید دانست که میش و بز هر دو برابر است زیراچه لفظ غنم که در حدیث آمده است این هر دو را شامل است مسئله ۲- در زکوة گوسفند ثنی گرفته میشود و جذع روا نیست و این ظاهر روایت است از ابی حنیفه رح و ثنی بزغاله یکساله است که در سال دوم پا نهاده باشد و جذع عبارت است از بزغاله که اکثر ایام سال بران گذشته باشد و سال تمام نگذشته باشد و صاحبین رح گفته اند که جذع از میش گرفته می شود و این یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز دو وجه آن یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که حق زکوة دران جذعه و ثنی است و دوم اینست که بسبب قربانی نمودن جذعه قربانی ادا میشود پس همچنین زکوة نیز ادا خواهد شد و وجه ظاهر روایت یکی اینست که علی رض روایت کرده است که گرفته نمیشود در زکوة مگر ثنی یا آنچه از ثنی بزرگ باشد و دوم اینست که در زکوة گوسفند دادن گوسفند متوسط واجب است و جذع از میش نیست بلکه کوچک است لهذا در زکوة بز جذع نیز جائز نیست و جواب از وجه اول صاحبین رح اینست که مراد از جذع که در حدیث مذکور است بچه شتر است و جواب از وجه دوم اینست که ادای قربانی بآن از نص معلوم شده است مسئله ۳- در زکوة گوسفند گرفتن ماده و نر هر دو صحیح است زیراچه لفظ شاة که در حدیث آمده است هر دو را شامل است والله اعلم

فصل چهارم در بیان زکوة اسپ مسئله ۱- وقتیکه اسپ نر و ماده باهم آمیخته باشند و در اکثر ایام سال در چراگاه چرند پس صاحب آن مختار است اگر خواهد بمقابله هر اسپ یک دینار دهد و اگر خواهد اسپان را قیمت نماید

اعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهذا عند ابى حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا لا زكوة فى الخيل لقوله عليه السلام ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة وله قوله عليه السلام فى كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ماروياه فرس الغازى وهو المنقول عن زيد بن ثابت رض والتخيير بين الدينار والتقويم ماثور عن عمر رض وليس فى ذكورها منفردة زكوة لانها لا تتناسل وكذا فى الاناث المنفردات فى رواية وعنه الوجوب فيها لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور وعنه انها تجب فى الذكور المنفردة ايضا ولا شئ فى البغال والحمير لقوله عليه السلام لم ينزل على فيهما شئ والمقادير تثبت سماعا الا ان يكون للتجارة لان الزكوة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة **فصل** وليس فى الفصلان والحملان والعجاجيل صدقة عند ابى حنيفة رح الا ان يكون معها كبار وهذا اخر اقواله وهو قول محمد رح وكان يقول اولا يجب فيها ما يجب فى المسان وهو قول زفر ومالك رح ثم رجع وقال فيها واحدة منها وهو قول ابى يوسف والشافعى رح وجه قوله الاول

وازهر دو صد درهم پنج درهم زكوة دهد واين نزد ابى حنيفه رح است وهمين مختار زفر رح است وصاحبين رح گفته اند كه در اسپ زكوة واجب نيست زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه زكوة نيست بر مسلمانان ونه در بنده او ونه در اسپ او ودليل ابى حنيفه رح اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه زكوة بر اسپ سائمه يك دينار يا ده درم است وحديثيكه صاحبين رح آورده اند تاويل آن اين است كه از اسپ وران اسپ غازى مراد است واين منقول است از زيد بن ثابت رض وبايد دانست كه تخيير ميان دادن يك دينار وميان قيمت نمودن اسپ منقول ست از عمر رض ودر اسپان كه فقط نر باشد زكوة واجب نيست زيراچه توالد وتناسل ازان نمى شود وهمچنين در صورتيكه فقط ماده باشد زكوة نيست واين يك روايت از ابى حنيفه رح است وروايت ديگر اينست كه زكوة دران واجبست زيراچه توالد وتناسل ازان ميشود باين طريق كه عاريت گرفته ميشود نر از ديگر بخلاف وقتيكه فقط نر باشد ف چه ازان توالد وتناسل متصور نيست ص ومرويست از ابى حنيفه كه در اسپان كه فقط نر باشد نيز زكوة واجبست **مسئله ٢** - در خر واستر زكوة واجب نيست زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه در باب زكوة خر واستر چيزى بر من از حكم نازل نشده است وليكن اگر خر واستر براى تجارت باشد پس دران زكوة واجب مى شود زيراچه درين هنگام تعلق زكوة بماليت آنست مانند ساير اموال تجارت والله اعلم

فصل پنجم در بيان زكوة بچه گوسفند وشتر وگاو ص **مسئله ١** - در بچه گوسفند وشتر وگاو كه كمتر از يكساله باشد زكوة واجب نيست نزد ابى حنيفه رح ف يعنى اگر خريد كند كسى بيست وپنج شتر بچه را يا چهل بزغاله يا سى گوساله را ويكسال تمام بران بگذرد از وقت ملك پس دران زكوة واجب نميشود بلكه هرگاه يكسال بران بگذرد از وقت بزرگ شدن آن بچه ها پس درين هنگام زكوة آن واجب ميشود ص واينكه مذكور شد آخر اقوال ابى حنيفه رح است وهمين مختار محمد رح است وابو حنيفه رح اول قائل بود باينكه زكوة واجبست چنانچه واجبست در مسنه ها وهمين مختار زفر ومالك رح است بعد ازان ازين رجوع كرد وگفت كه واجبست دران كه يكتا از انها بدهد وهمين قول ابى يوسف وشافعى رح است وبعد ازان ازين هم رجوع كرد وگفت كه چيزى دران واجب نيست ووجه قول اول اين است

ان الاسم المذکور فی الخطاب ينتظم الصغار والكبار ووجه الثانی تحقيق النظر من الجانبين كما يجب فی المهازيل واحد منها ووجه الاخير ان المقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع اصلا واذا كان فيها واحد من المسان جعل الكل تبعا له فی انعقادها نصابا دون تادية الزكوٰة ثم عند ابی يوسف رحمه الله لا يجب فی ما دون الاربعين من الحملان وفيما دون الثلثين من العجاجيل ويجب فی خمس وعشرين من الفصلان واحد ثم لا يجب شئ حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان يثنى الواجب ثم لا يجب شئ حتى تبلغ مبلغا لو كانت مسان يثلث الواجب ولا يجب فيما دون خمس وعشرين فی رواية وعنه انه يجب فی الخمس خمس فصيل وفی العشر خمسا فصيل على هذا الاعتبار وعنه انه ينظر الى قيمة خمس فصيل فی الخمس والى قيمة شاة وسط فيجب اقلهما وفی العشر الى قيمة شاتين والى قيمة خمسی فصيل على هذا الاعتبار

که لفظ شاة وغیره که در حدیث آمده است کوچک وبزرگ همه را شامل است ووجه قول دوم اینست که در واجب گردانیدن یکتا از انجمله رعایت جانبین است اعنی جانب صاحب مال وجانب فقیر چنانچه درصورتیکه همه لاغر باشند یکتا از انجمله گرفته میشود ووجه قول اخیر این ست که در تعیین مقدار قیاس را دخل نیست وهرگاه دران واجب گردانیدن چیزی که در شرع وارد شده متصور نشد پس چیزی دران واجب گردانیده نخواهد شد واینکه مذکور شد وقتی است که دران مسنه نباشد اصلا واگر یک مسنه هم باشد میان آنها پس درین هنگام همه آنها را تابع آن مسنه گردانیده میشود در حق تحقق نصاب نه در حق اداے زکوٰة حتی که اگر یکتا کوچک را بدهد از عهده زکوٰة بیرون نمیشود بلکه واجب می شود دران انچه وارد شده است در شرع واگر هلاک شود آن مسنه بعد از گذشتن سال تمام زکوٰة ساقط میشود نزد طرفین رح زیراچه وجوب زکوٰة درین صورت متعلق است بمسنه مذکوره چه اگر آن نمی بود زکاة واجب نمی شد وهرگاه چنین شد پس بسبب هلاک شدن آن زکوٰة ساقط خواهد شد وبعد ازان باید دانست که نزد ابی یوسف رح زکوٰة واجب نمی شود در کمتر از چهل بزغاله ودر کمتر از سی گوساله وواجب می شود در بیست وپنج شتربچه یک شتربچه وبعد ازان چیزی دیگر واجب نمی شود تا آنکه هفتاد وشش گردد ودرین هنگام واجب میشود دو شتربچه زیراچه در هفتاد وشش مسنه دو بنت لبون واجب است وبعد ازان در زیاده از دو شتربچه چیزی واجب نمیشود تا آنکه یکصد وچهل وپنج شتربچه شود ودران سه شتربچه واجب است زیراچه در یکصد وچهل وپنج مسنه دو حقه ویک بنت مخاض واجب است ودر یک روایت از ابی یوسف رح در کمتر از بیست وپنج شتربچه چیزی واجب نیست ودر روایت دیگر اینست که در پنج شتربچه خمس یک شتربچه واجب است ودر ده شتربچه دو خمس یک شتربچه واجب است وعلی هذا القیاس ودر روایت سوم از ابی یوسف رح اینست که ملاحظه نمایند در قیمت خمس یک شتربچه از پنج شتربچه وملاحظه نمایند در قیمت یک گوسفند پس هرکدام که از میان هر دو کمتر باشد واجب است ودر صورت ده شتربچه ملاحظه نمایند در قیمت دو گوسفند ودر دو خمس یک شتربچه

قال ومن وجب علیه سن فلم یوجد اخذ المصدق اعلیٰ منها ورد الفضل واخذ دونها واخذ الفضل وهذا یبتنی علی ان اخذ القیمة فی باب الزکوة جائز عندنا علی ما نذکره ان شاء الله الا ان فی الوجه الاول له ان لا یأخذ ویطالبه بعین الواجب او بقیمته لانه شراء وفی الوجه الثانی یجبر لانه لا بیع فیه بل هو اعطاء بالقیمة ویجوز دفع القیم فی الزکوة عندنا وکذا فی الکفارات وصدقة الفطر والعشر والنذر وقال الشافعی رح لا یجوز اتباعا للمنصوص کما فی الهدایا والضحایا ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیه فیکون ابطالا لقید الشاة فصار کالجزیة بخلاف الهدایا لان القربة فیها اراقة الدم وهو لا یعقل ووجه القربة فی المتنازع سد خلة المحتاج وهو معقول ولیس فی العوامل

مسئله ۲- اگر بر شخصی در اداے زکوة سنه واجب شود ولیکن سنه در مال او یافته نشود بلکه اعلیٰ از آن یافت می شود یا ادنیٰ پس عامل تحصیل زکوة را میرسد که در صورت اول اعلیٰ را بگیرد و واپس دهد بشخص مذکور چیزیکه از قیمت آن زیاده باشد بر قیمت سنه و در صورت دوم بگیرد ادنیٰ را مع تتمه قیمت سنه ولیکن باید دانست که در صورت اولیٰ برای قبول نمودن اعلیٰ مع واپس دادن زیادتی قیمت جبر نموده نمیشود بر عامل مذکور بلکه میرسد او را که اعلیٰ را قبول کند و مطالبه نماید برای عین واجب که سنه است یا مطالبه نماید قیمت آنرا زیراچه گرفتن اعلیٰ بطور مذکور شراست من وجه و بر قبول آن جبر نیست حتیٰ اگر صاحب مال عامل مذکور را از گرفتن اعلیٰ مزاحمت نکند پس عامل مذکور قابض آن گردانیده نمی شود و در صورت دوم برای قبول نمودن ادنیٰ مع تتمه قیمت سنه جبر نموده میشود از عامل مذکور حتیٰ که صاحب مال آن ادنیٰ را مع تتمه قیمت سنه بعامل مذکور دهد باینطور که او را از گرفتن آن مزاحمت نماید پس عامل مذکور درین صورت قابض آن گردانیده میشود زیراچه درین صورت بیع وشرا نیست بلکه صاحب مال آن ادنیٰ را در قیمت سنه میدهد لهذا تتمه قیمت سنه را نیز مع آن می دهد مسئله ۳- اگر صاحب مال در زکوة بعوض عین واجب قیمت آن بدهد پس این جائز است نزد علماے ما و همچنین در کفاره و صدقه فطر و عشر و نذر و شافعی رح گفته است که آن جائز نیست چنانچه منصوص علیه است و تبدیل آن جائز نیست چنانچه در هدی و قربانی تبدیل آن بقیمت جائز نیست ف و بیان معنی هدی در کتاب حج خواهد آمد انشاء الله تعالیٰ هـ و دلیل علماے ما اینست که خدایتعالیٰ باداے زکوة و بدادن آن بفقرا امر کرده است و این دلالت می کند بر اینکه مقصود از آن اینست که رزق موعود بآنها رسد و حاجت آنها دفع شود و این معقول است و ازین معلوم شد که خصوصیت گوسفند مثلا مقصود نیست پس تبدیل این بقیمت جائز خواهد بود چنانچه در جزیه جائز است بخلاف هدی و قربانی چه خون ریختن آن باینطور که ذبح کرده شود قربت و عبادت است و این خلاف قیاس است پس قیاس امر دیگر بران جائز نخواهد شد مسئله ۴ شتر و گاو که برای عمل و کار است

والحوامل والعلوفة صدقة خلافا لمالك رح له ظواهر النصوص ولنا قوله عليه السلام ليس في الحوامل
والعوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة او الاعداد للتجارة
ولم يوجد ولان في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى ثم السائمة هي التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول
حتى لو علفها نصف الحول او اكثر كانت علوفة لان القليل تابع للاكثر ولا ياخذ المصدق خيار المال
ولا رذالته ويأخذ الوسط لقوله عليه السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس اي كرائمها وخذوا
من حواشي اموالهم اي اوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين **قال** ومن كان له نصاب فاستفاد في اثناء
الحول من جنسه ضمه اليه وزكاه به وقال الشافعي رح لا يضم لانه اصل في حق الملك فكذا في وظيفته بخلاف
الاولاد والارباح لانها تابعة في الملك حتى ملكت بملك الاصل ولنا ان المجانسة هي العلة في الاولاد والارباح
لان عندها يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير **قال** والزكوة عند ابي حنيفة
وابي يوسف رح في النصاب دون العفو وقال محمد وزفر رح فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كله

چون بار برداری وقلبه رانی پس در آن زکوة نیست وهمچنین زکوة نیست درصورتیکه علف خورند در نصف سال یا در اکثر آن
وامام مالک رح برخلاف این میگوید بنا بر ظاهر نصوص چه آن بحسب ظاهر مطلق است **ح** دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم
فرموده است که در شتر وگاو بار برداری ودر گاو یکه قلبه رانی میکنند بآن زکوة نیست ودوم اینست که سبب وجوب زکوة مال
نامی است ودلیل نما دو چیز است یکی چرانیدن در چراگاه ودوم مهیا وآماده داشتن برای تجارت ویکی ازان یافته نمی شود
در شتران وگاوان مذکور وسوم اینست که درصورتیکه جانوران مذکور علف خورند مؤنت بسیار درکار میشود ومال بسیار خرج میشود
پس درین صورت باعتبار معنی نمای آن متحقق نیست اگرچه باعتبار ظاهر باشد **مسئله ۵** - عامل مذکور را **ف** نباید که بگیرد
در زکوة بهترین مال را ونه بدترین را بلکه **ص** باید که بگیرد مال متوسط را بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که بگیرید از بهترینهٔ
اموال مردمان وبگیرید از اوساط آن وبجهت آنکه در گرفتن متوسط رعایت جانبین است اعنی جانب فقیر وجانب صاحب مال
مسئله ۶ - هرکرا نصاب مال باشد وویرا حاصل شود در اثنای سال مالها از جنس آن نصاب پس باید که ضم کند
آنرا بآن نصاب وزکوة مجموع آن بدهد ازان **ق** شافعی رح میگوید که آنرا ضم نکند بنصاب اول زیرا چه
آن مال اصل ومستقل است در حق ملک پس همچنین اصل خواهد بود در حق زکوة بخلاف اولاد وربح که حاصل
شود در اثنای سال چه این تابع اصل مال است در حق ملک لهذا آن مملوک میشود بتبعیت اصل **ف** پس این ضم
نموده میشود باصل مال **ص** ودلیل علمای ما اینست که علت ضم نمودن اولاد وربح باصل مال جنسیت است چه گاه مالها یک جنس
باشند تمیز میان آنها مشکل میشود ولهذا دشوار میشود اعتبار نمودن حولان حول برای هر مال مستفاد وحال آنکه حولان حول
اعتبار نموده نشده است مگر برای آسانی **ف** پس ثابت شد که علت ضم نمودن اولاد وربح باصل مال جنسیت است واین علت
یافته میشود درصورتیکه کلام درانست **ص** **مسئله ۷** باید دانست که نزد شیخین رح زکوة واجب است در نصاب نه در عفو ونزد محمد رح
وزفر رح در نصاب وعفو هر دو اعنی در مجموع واجب است **ف** وثمرهٔ این اختلاف اینست **ص** که اگر هلاک شود عفو باقی ماند نصاب

عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وعند محمد وزفر یسقط بقدره لمحمد وزفر رح ان الزکوٰة وجبت شکرا لنعمة المال والکل نعمة ولهما قوله علیه السلام فی خمس من الابل السائمة شاة ولیس فی الزیادة شئ حتی تبلغ عشرا وهکذا قال فی کل نصاب نفی الوجوب عن العفو ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الهلاک اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربة ولهذا قال ابو حنیفة رح یصرف الهلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر ثم الی الذی یلیه الی ان ینتهی لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد علیه تابع وعند ابی یوسف رح یصرف الی العفو اولا ثم الی النصاب شائعا واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا یثنی علیهم لان الامام لم یحمهم والجبایة بالحمایة وافتوا بان یعیدوها دون الخراج فیما بینهم وبین الله تعالی لانهم مصارف الخراج لکونهم مقاتلة والزکوٰة مصرفها الفقراء فلا یصرفونها الیهم وقیل اذا نوی بالدفع التصدق علیهم سقط عنه وکذا ما دفع الی کل جائر لانهم بما علیهم من التبعات فقراء

پس نزد شیخین تمام مقدار زکوٰة که واجب شده بود باقی بماند ونزد محمد وزفر رح بحساب آن زکوٰة نیز ساقط میشود ودلیل محمد وزفر رح اینست که زکوٰة واجب شده است برای شکر نعمت ومجموع نصاب وعفو نعمت است ودلیل شیخین رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که زکوٰة پنج شتر یک گوسفند واجب است ودر زائد بران چیزی واجب نیست تا آنکه ده گردد وهمچنین فرموده پیغمبر صلعم در هر نصاب ونفی کرده است وجوب زکوٰة را از عفو ودوم اینست که عفو تابع نصاب است پس اگر هلاک شود از مال که مجموع نصاب وعفو است پس آن هلاک اولا اعتبار نموده خواهد شد در عفو که تابع است چنانچه هلاک اعتبار نموده میشود اولا وربح در مال مضاربت فائده در راس مال مضاربت نفع ولهذا گفته است ابو حنیفه رح که هلاک اولا اعتبار نموده میشود در عفو بعد از ان در نصابیکه اخیر است وبعد از ان در نصابیکه باو ملی است وهمچنین اعتبار نموده میشود تا آنکه تمام شود نصابها زیراچه اصل همان نصاب اول است ونصابهائیکه زاید بر آنست تابع آنست ونزد ابی یوسف رح هلاک اعتبار نموده میشود اولا در عفو وبعد اعتبار نموده میشود در نصابها بطریق شیوع مسئله ۱۸ - اگر خوارج وباغیان مسلط شوند بر قومی وزکوٰة سوائم از آنها بگیرند نباید که بعد از دفع نمودن باغیان امام عادل بار دیگر زکوٰة مال مذکور بگیرد از قوم مذکور زیراچه امام مذکور حمایت آنها نکرده است وحق گرفتن زکوٰة مر امام عادل را بنابر حمایت است ولیکن فقها فتوی داده اند باینکه قوم مذکور را باید که اعاده آن زکوٰة نمایند وبار دیگر ادا نمایند آنرا نه خراج را زیراچه خوارج وباغیان مصرف خراج اند بجهت آنکه مصرف خراج غازیان اند که با حربیان قتال می نمایند وخوارج وباغیان نیز این کار میکنند ومصرف زکوٰة فقرا اند وخوارج وباغیان زکوٰة را بالفقرا نمیدهند لهذا باید که زکوٰة را بار دیگر ادا نمایند تا بمصرف رسد نه خراج را و بعضی از علما گفته اند که اگر قوم مذکور در وقت دادن زکوٰة بخوارج وباغیان نیت تصدق نمایند بر آنها فقرا و آنها را اگر چه فقرا هم پس درینصورت زکوٰة ساقط میشود از قوم مذکور ودادن زکوٰة بهر جابر وظالم همین حکم دارد زیراچه خوارج وباغیان وظالمان هر چند که بحسب ظاهر مالدار باشند در حقیقت فقیر اند بجهت حقوقیکه بر ذمه آنها است

والاول احوط وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شئ وعلى المرأة ما على الرجل منهم لان
الصلح قد جرى على ضعف ما يؤخذ من المسلمين ويؤخذ من نساء المسلمين دون صبيانهم وان
هلك المال بعد وجوب الزكوة سقطت الزكوة وقال الشافعي رح يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء
لان الواجب في الذمة فصار كصدقة الفطر ولانه منعه بعد الطلب فصار كالاستهلاك ولنا ان
الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فيسقط بهلاك محله كدفع العبد الجاني بالجناية يسقط بهلاكه
والمستحق فقير يعينه المالك ولم يتحقق منه الطلب وبعد طلب الساعي قيل يضمن وقيل لا يضمن
لانعدام التفويت وفي الاستهلاك وجد التعدي وفي هلاك البعض يسقط بقدره اعتبارا له بالكل

اما آنچه اول مذکور شد ف که قوم مذکور را باید که ادای زکوٰة بار دیگر نماید ص اولی واحوط ست ف زیرا چه
درین صورت ادای زکوٰة یقیناً حاصل می شود ص مسئله ۹ - بر صبی بنی تغلب زکوٰة سوائم واجب نمی شود
و بر زنان آنها واجب ست آنچه واجب ست بر رجال آنها زیرا چه از ان صلح نموده شده است برانکه گرفته شود از آنها
دو چند آنچه گرفته می شود از مسلمانان و از زنان مسلمانان زکوٰة گرفته می شود پس گرفته خواهد شد از زنان بنی تغلب دو چند
آنچه گرفته می شود از زنان مسلمانان و از صبیان مسلمانان زکوٰة گرفته نمی شود پس از صبیان بنی تغلب چیزی گرفته نخواهد شد
مسئله ۱۰ - اگر بغیر استهلاک مالک هلاک شود مال بعد از وجوب زکوٰة ف اعنی بعد از حولان حول ص
پس ساقط می شود زکوٰة آن و شافعی رح گفته است که اگر هلاک شود مال بعد از انکه مالک بر ادای زکوٰة آن قادر شود
بایں طور که مستحق زکوٰة طلب آن نماید یا مالک بیابد مستحق آن را اگرچه او طلب نکرده باشد پس درین صورت مالک
مال ضامن زکوٰة آن می شود زیرا چه واجب بر ذمه وی ست و ادای آن نکرده است با وجود قدرت پس او ضامن
آن خواهد شد مانند صدقه فطر و نیز اگر بعد از طلب مستحق ندهد زکوٰة را لوی پس این بمنزله استهلاک آنست و دلیل علمای ما
انیست که زکوٰة که ادای آن واجب ست جزوی از نصاب است پس آن هلاک می شود بسبب هلاک شدن نصاب
پس زکوٰة ساقط خواهد شد چنانچه اگر جنایت کند بنده کسی واجب میشود بر آنکس دفع آن بنده بولی جنایت و اگر بنده قبل
از دفع آن بولی جنایت هلاک گردد پس دفع آن بنده بر مالکش واجب نمی ماند بلکه ساقط می شود و جواب از دلیل دوم شافعی رح اینست
که مستحق زکوٰة نیست مگر فقیری که معین نماید آنرا مالک برای دادن زکوٰة و طلب از و متحقق نشده است و اگر عامل تحصیل زکوٰة طلب
نماید و بعد از طلب مالک زکوٰة را بوی ندهد و بعد از ان هلاک شود نصاب پس درین صورت میان علمای حنفی اختلاف ست بعضی
گفته اند که درین صورت مالک ضامن آن می شود و بعضی گفته اند که درین صورت نیز ضامن آن نمی شود زیرا چه استهلاک از جانب او نیست مسئله ۱۱ - اگر بعد
از حولان حول هلاک شود بعضی از نصاب چون ثلث یا نصف مثلاً پس ساقط می شود از زکوٰة بحساب آن چنانچه در صورت هلاک شدن کل نصاب کل زکوٰة ساقط می شود

وان قدّم الزكوة على الحول وهو مالك للنصاب جاز لانه ادى بعد سبب الوجوب فيجوز كما اذا كفّر بعد الجرح وفيه خلاف مالك رح ويجوز التعجيل لاكثر من سنة لوجود السبب ويجوز لنُصُب اذا كان فى ملكه نصاب واحد خلافا لزفر رح لان النصاب الاول هو الاصل فى السببية والزائد عليه تابع له والله اعلم

باب زكوة المال

فصل فى الفضة ليس فيما دون مائتى درهم صدقة لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما فاذا كانت مائتين وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم لانه عليه السلام كتب الى معاذ رض ان خذ من كل مائتى درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال **قال** ولاشئ فى الزيادة حتى تبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم فى كل اربعين درهما درهم وهذا عند ابى حنيفة رح وقالا ما زاد على المائتين فزكوته بحسابها وهو قول الشافعى رح لقوله عليه السلام فى حديث على رض وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب فى الابتداء لتحقق الغناء وبعد النصاب فى السوائم تحرزا

مسئله ۱۲ مالک نصاب اگر اداى زکوة آن نماید پیش از حولان حول پس این جائز است زیرا چه او ادا نموده است بعد از وجود سبب وجوب زکوة که عبارت است از نصاب پس جائز خواهد شد چه اداى واجب بعد از وجود سبب وجوب آن جائز است چنانچه اگر کفاره دهد محرم بعد از انکه مجروح کرده باشد صید را و هنوز آن صید زنده است و درین مسئله اختلاف مالک رح است **مسئله ۱۳** اگر مالک یک نصاب پیش از حولان حول زکوة چند سال ادا نماید یا زکوة چند نصاب ادا نماید پس این جائز است زیرا چه نصاب اول اصل است در سببیت وجوب زکوة و زائد بران بمنزلهٔ تابع آنست و درین مسئله اختلاف زفر رح است والله اعلم

باب در بیان زکوة اموال **ف** چون طلا و نقره وغیره و آن مشتمل است بر سه فصل **ص**

فصل اول در بیان زکوة نقره **مسئله** در کمتر از دو صد درهم زکوة واجب نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که در کمتر از پنج اوقیه زکوة نیست و باید دانست که اوقیه چهل درهم است **مسئله ۲** نصاب زکوة در نقره دو صد درهم است پس اگر شخصی مالک دو صد درهم باشد و حولان حول شود بران پس زکوة آن پنج درهم واجب شود زیرا چه پیغمبر صلعم بمعاذ رض نوشته بود که زکوة گیر از دو صد درهم پنج درهم و ورا از بیست مثقال طلا نیم مثقال را **مسئله ۳** آنچه زیاده شود بر دو صد درهم پس دران زکوة نیست تا آنکه به چهل درهم رسد و هرگاه چهل درهم گردد پس دران یک درهم واجب میگردد و بعد ازان در هر چهل درهم یک درهم واجب میگردد و در کمتر ازان چیزی واجب نیست و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که در هر قدر که زیاده باشد بر دو صد درهم پس زکوة آن بحساب آنست و همین قول شافعی رح است بجهت آنکه پیغمبر صلعم در حدیث علی رض فرموده است که آنچه زیاده شود بر دو صد درهم پس زکوة آن بحساب آنست و بجهت آنکه وجوب زکوة بر انسان برای شکر نعمت مال است ولیکن در ابتدا شرط نموده شده است که مال بقدر نصاب باشد تا مالک مال غنی گردد **سوال** پس باید که در سوائم نیز آنچه زیاده شود بر نصاب تا آنکه به نصاب دیگر نرسد زکوة آن بحساب آن واجب شود و حال آنکه زکوة دران واجب نیست بلکه آن عفو است **جواب** مقتضای قیاس همین است ولیکن آن عفو است

عن التشقيص ولأبي حنيفة رحمه الله قوله عليه السلام في حديث معاذ رضي الله عنه لا تأخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم وليس فيما دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف والمعتبر في الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل بذلك جرى التقدير في ديوان عمر رضي الله عنه واستقر الامر عليه واذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب عليها الغش فهو في حكم العروض يعتبر ان تبلغ قيمته نصابا لان الدراهم لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة وسنذكره في الصرف ان شاء الله تعالى الا ان في غالب الغش لا بد من نية التجارة كما في سائر العروض الا اذا كان تخلص منها فضة تبلغ نصابا لانه لا تعتبر في عين الفضة القيمة ولا نية التجارة والله اعلم

فصل في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال لما روينا والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة دراهم وهو المعروف ثم في كل اربعة مثاقيل قيراطان لان الواجب ربع العشر

بجہت آنکہ گردانیدن بحساب زکوٰۃ دم را جیسبراً گردانیده شود و لازم می آید تشقیص اعنی ایجاب جزوی از اجزای شی یعنی آن شی مشترک گردد میان مستحق و زکوٰۃ دهنده و مالک آن شی و دلیل ابی حنیفہ رح کی اینست کہ پیغمبر صلعم فرموده است بمعاذ رض کہ از کسور چیزی مگیر و نیز فرموده است در حدیث عمرو بن حزم کہ در کمتر از چہل درہم زکوٰۃ نیست و دوم این است کہ در واجب گردانیدن زکوٰۃ در کسور حرج است بجہت آنکہ اطلاع بر آن متعذر است و حرج در شرع مدفوع است **مسئلہ ۴** بدانکہ نصاب نقره کہ دو صد درہم است پس معتبر در آن وزن سبعہ است و آن اینست کہ ده درہم از آن ہموزن ہفت مثقال باشد زیرا کہ ہمین وزن معتبر بود در دیوان عمر رض و بر آن استقرار یافتہ است وزن درہم **مسئلہ ۵** درہمیکہ در آن نقره غالب باشد پس آن نقره اعتبار نموده میشود و حکم نقره در آن جاری است اگرچہ چیزی از غش در آن باشد و درہمیکہ غش در آن غالب باشد پس آن نقره شمرده نمی شود بلکہ آن در حکم متاع و رخت است و قیمت آن معتبر است حتی اگر قیمت آن بقدر نصاب باشد زکوٰۃ واجب خواہد شد بشرطیکہ نیت تجارت در آن باشد چنانچہ این شرط معتبر است در جمیع انواع متاع و رخت مگر در صورتیکہ در آن بمقدار نصاب نقره باشد پس درین ہنگام نیت تجارت در آن شرط نیست و نہ اعتبار نموده میشود قیمت آن چہ در عین نقره نیت تجارت و قیمت معتبر نیست و دلیل مسئلہ اینست کہ درہم از غش قلیل خالی نمی باشد زیرا کہ نقره خالص از غش قابل ضرب نیست چہ آن نقش پذیر نمیشود مگر وقتیکہ چیزی از غش در آن باشد و از غش کثیر خالی میباشد پس اعتبار نموده شد غلبہ را یعنی اگر نقره غالب باشد نقره است و اگر غش غالب باشد نقره نیست و غلبہ عبارت است از آنکہ زیاده از نصف باشد چہ حقیقت غلبہ ہمین است و اللہ اعلم

فصل دوم در بیان زکوٰۃ طلا **مسئلہ ۱** در کمتر از بیست مثقال طلا زکوٰۃ نیست چہ نصاب آن بیست مثقال است و زکوٰۃ در آن نصف مثقال است وقتیکہ حولان حول شود بر آن بجہت حدیثی کہ در فصل اول مذکور شد و باید دانست کہ مراد از مثقال ہمان مثقال است کہ ده درہم ہموزن ہفت مثقال میشود و مثقال بیست قیراط است و قیراط پنج جو میانہ **مسئلہ ۲** آنچہ زیاده میشود بر بیست مثقال پس در ہر چہار مثقال از آن دو قیراط زکوٰۃ واجب میشود زیرا چہ زکوٰۃ واجب ربع عشر است

وذلك فيما قلنا اذ كل مثقال عشرون قيراطا وليس فيما دون اربعة مثاقيل صدقة عند ابى حنيفة رح وعندهما تجب بحساب ذلك وهى مسئلة الكسور وكل دينار عشرة دراهم فى الشرع فيكون اربعة مثاقيل فى هذا كاربعين درهما قال وفى تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة وقال الشافعى رح لا تجب فى حلى النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل فى مباح فشابه ثياب البذلة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب

فصل فى العروض الزكوة واجبة فى عروض التجارة كائنة ما كانت اذا بلغت قيمتها نصابا من الورق او الذهب لقوله عليه السلام فيها يقومها فيؤدى من كل مائتى درهم خمسة دراهم ولانها معدة للاستنماء باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشرع ويشترط نية التجارة ليثبت الاعداد ثم قال

و دو قيراط ربع عشر چهار مثقال است و در كمتر از چهار مثقال **ف** كه زايد شود بر بيست مثقال **ص** زكوة نيست نزد ابى حنيفه رح و نزد صاحبين رح هر قدر كه زايد شود پس در ان زكوة بحساب آن واجب ميشود و اين بنابر انست كه كسور نزد ابى حنيفه رح معاف است و نزد صاحبين رح در ان نيز زكوة است چنانچه در فصل اول مذكور شد و وجه قول ابى حنيفه رح اين است كه قيمت دينار ده درهم است در شرع و دينار و مثقال همو زن است پس قيمت چهار مثقال طلا چهل درهم خواهد بود **ف** پس در كمتر از چهار مثقال طلا زكوة واجب نخواهد شد چه آن بمنزله كمتر از چهل درهم است و در كمتر از چهل درهم زكوة نيست بنابر حديث عمرو بن حزم كه سابق مذكور شد پس همچنين در كمتر از چهار مثقال طلا نيز زكوة واجب نخواهد شد **ص** **مسئله** زكوة واجب است در طلا و نقره غير مضروب كه آنرا تبر ميگويند و همچنين زكوة واجب است در زيور طلا و نقره و ظروف طلائى و نقرئى خواه مباح باشد استعمال آن چون انگشتر نقره وغيره يا مباح نباشد و شافعى رح گفته است كه در زيورهاى زنان زكوة واجب نيست و همچنين در انگشتر نقره كه براى مردان باشد چه استعمال آن مباح است پس آن مانند پارچه پوشيدنى است و دليل علماى ما اين است كه سبب وجوب زكوة مال نامى است و دليل نما در طلا و نقره موجود است چه خلقت طلا و نقره براى تجارت است و موضوع است براى آن و اين دليل نما است و معتبر براى وجوب زكوة دليل نما است نه حقيقت آن بخلاف پارچه كه براى پوشيدن است چه در ان دليل موجود نيست والله اعلم

فصل سوم در بيان زكوة متاع و رخت **مسئله** زكوة واجب است در متاع تجارت هر متاعيكه باشد وقتيكه قيمت آن بقدر نصاب باشد خواه بقدر نصاب نقره باشد خواه بقدر نصاب طلا بجهت آنكه پيغمبر صلعم در حق متاع تجارت فرموده است كه قيمت نمايند آنرا پس در هر دو صد درهم پنج درهم زكوة بدهند و بجهت آنكه مال مذكور را مالك ان مهيا و موضوع كرده است براى نما پس آن مانند طلا و نقره خواهد بود كه موضوع است براى نما از روى شرع وليكن نيت تجارت در ان شرط نموده شد تا ثابت شود كه آن متاع براى نما موضوع شده است و بعد از ان بايد دانست كه محمد رح گفته است

يقومها بما هو انفع للمساكين احتياطا لحق الفقراء قال رض وهذا رواية عن ابي حنيفة رح وفي الاصل خيره لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا وعن ابي يوسف رح انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتريها بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد رح انه يقومها بالنقد الغالب على كل حال كما في المغصوب والمستهلك واذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة لانه يشق اعتبار الكمال في اثنائه اما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول ولا تجب الزكوة لانعدام النصاب في الجملة ولا كذلك في المسئلة الاولى لان بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد

قال ويضم قيمة العروض الى الذهب والفضة حتى يتم النصاب لان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد

که قیمت آن باید کرد بنصابی که نافع باشد در حق فقرا و مساکین **ف** یعنی اگر قیمت کرده شود به درهم بنصاب نقره رسد و اگر قیمت کرده شود به دینار به نصاب طلا نرسد پس درینصورت قیمت آن بدرهم باید کرد و اگر امر برعکس باشد قیمت آن بدینار باید کرد **ص** واین یک روایت است از ابی حنیفه رح و محمد رح در مبسوط گفته است که مالک مختار است بر نصابی که خواهد قیمت آن نماید زیراچه طلا و نقره هر دو ثمن است و در اندازه نمودن قیمت اشیا هر دو برابر است و از ابی یوسف رح مرویست که قیمت متاع نماید به چیزی که خریده است آن را **ف** یعنی اگر آنرا بدرهم خریده باشد باید که قیمت آن بدرهم نماید و اگر بدینار خریده باشد قیمت آن بدینار نماید **ص** واین در صورتیست که آنرا بدرهم و دینار خریده باشد زیراچه آن در معرفت مالیت ابلغ است و اگر خریده باشد آنرا بغیر درهم و دینار پس باید که قیمت کند آنرا بنقدی که رواج آن غالب است و از محمد رح مرویست که در هر حال قیمت کند آنرا بنقدی که رواج آن غالب است چنانچه قیمت مغصوب نموده میشود بنقد غالب در هر حال **مسئله ۲** اگر نصاب کامل باشد در اول سال و هم در انتهای سال پس بسبب نقصان آن در اثنای سال زکوة ساقط نمی شود زیراچه اعتبار کمال آن در اثنای حال دشوار است و اما در ابتدای سال ضرورست که نصاب کامل باشد تا سبب وجوب زکوة منعقد گردد و معنی غنا متحقق شود و همچنین در انتهای سال نیز ضرور است که نصاب کامل موجود باشد تا ادای زکوة واجب گردد و در اثنای سال چنین نیست زیراچه آن حالت بقاست بخلاف صورتیکه هلاک شود کل نصاب چه دران حولان حول باطل میشود و زکوة واجب نمیگردد بجهت انعدام نصاب فی الجمله و در مسئله اولی همچنین نیست زیراچه بعض نصاب دران باقیست پس انعقاد وجوب زکوة باقی خواهد بود **مسئله ۳** ضم نموده میشود قیمت متاع و رخت بطلا و نقره **ف** یعنی اگر نزد مالک متاع باشد که قیمت آن صد درهم است و هم صد درهم باشد پس قیمت متاع مذکور را با صد درهم ضم نموده میشود **ص** تا مجموع نصاب گردد و زکوة آن واجب شود زیراچه وجوب زکوة در مال مذکور به اعتبار اینست که آن مال مهیا و موضوع برای تجارت است اگرچه جهت تجارت دران مختلف است **ف** باعتبار اینکه جهت تجارت در متاع از جانب عباد است و جهت تجارت در درهم و دینار از جانب شرع است

ويضم الذهب الى الفضة للمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا ثم تضم بالقيمة عند ابي حنيفة رح وعندهما بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكوة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكوة في مصوغ وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها هو يقول ان الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها والله اعلم

باب في من يمر على العاشر

اذا مر على العاشر بمال فقال اصبته منذ اشهر او علي دين وحلف صدق والعاشر من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار فمن انكر منهم تمام الحول او الفراغ من الدين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع اليمين وكذا اذا قال اديتها الى عاشر آخر ومراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر لانه ادعى وضع الامانة موضعها بخلاف ما اذا لم يكن عاشر آخر في تلك السنة لانه ظهر كذبه بيقين وكذا اذا قال اديتها انا يعني الى الفقراء في المصر لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلثة فصول

مسئله ضم نموده میشود طلا با نقره زیراچه هردو یک جنس اند باعتبار ثمنیت و ازین هردو باعتبار ثمنیت سبب وجوب زکوة است و بعد ازان باید دانست که نزد ابی حنیفه رح طلا بنقره ضم میشود باعتبار قیمت و نزد صاحبین رح باعتبار اجزا و این یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز و ثمره اختلاف این است که اگر شخصی را صد درهم نقره و پنج مثقال طلا باشد که قیمت آن بصد درهم میرسد پس بر شخص مذکور زکوة واجب میشود نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین رح و ایشان میگویند که در طلا و نقره معتبر مقدار آن است نه قیمت آن لهذا زکوة واجب نمیشود در ظروف نقره در صورتیکه وزن آن کمتر از دوصد درهم باشد و قیمت آن دوصد درهم یا زیاده ازان باشد و ابوحنیفه رح میگوید که ضم یکی از طلا و نقره بدیگر بسبب مجانست است و مجانست میان آنها متحقق میشود باعتبار قیمت نه باعتبار صورت پس باعتبار قیمت ضم نموده خواهد شد والله اعلم

باب در احکام کسیکه میگذرد نزد عاشر بدانکه مراد از عاشر کسی است که منصوب نماید آنرا سلطان بر سر راه تا از تاجران زکوة مال بگیرد **مسئله** اگر شخصی بمال خود بگذرد نزد عاشر و بگوید که چند ماه است که این مال بدست من آمده است **ف** و سال تمام نگذشته است **ص** یا بگوید که برذمه من دین **ف** انسان **ص** است و قسم خورد پس باید عاشر را که تصدیق او نماید **ف** و ازوی **ص** چیزی نگیرد زیراچه شخص مذکور منکر وجوب زکوة است و قول منکر مع قسم مقبول است و همچنین اگر بگوید که ادا کرده ام زکوة این مال را و داده ام آنرا بعاشر سابق مقبول میشود قول او زیراچه عاشر در گرفتن زکوة امین است و زکوة نزد او امانت میماند پس دعوی شخص مذکور دعوی نهادن امانت است در موضع آن و این مقبول است در صورتیکه دران سال عاشر دیگر بوده باشد بخلاف آنکه اگر دران سال عاشر دیگر ثابت نباشد چه درینصورت کذب او یقیناً ظاهر است و همچنین اگر بگوید که من در شهر خود ادا کرده ام زکوة این مال را و به فقیران آن شهر داده ام پس قول او مقبول است زیراچه صاحب مال مادامیکه در شهر خود است ادای زکوة مال او بوی مفوض است مگر وقتیکه از شهر خود بر آید و مع مال نزد عاشر بگذرد چه درین هنگام ولایت گرفتن زکوة مر عاشر راست ازجهت آنکه درین هنگام مال در حمایت او داخل میشود **ف** و حاصل آنکه درین چهار صورت مذکوره قول صاحب مال مقبول است و همچنین قول صاحب مال در زکوة سوائم مقبول است در سه صورت اول

وفي الفصل الرابع وهو ما اذا قال اديت بنفسي الى الفقراء في المصر لا يصدق وان حلف وقال الشافعي رح يصدق لانه اوصل الحق الى المستحق ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكوٰة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني والاول ينقلب نفلا وهو الصحيح ثم فيما يصدق في السوائم واموال التجارة لم يشترط اخراج البراءة في الجامع الصغير وشرطه في الاصل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وجه الاول الخط يشبه الخط فلا يعتبر علامة **قال** وما صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فتراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف ولا يصدق الحربي الا في الجواري يقول هن امهات اولادي او غلمان في يده يقول هم اولادي لان الاخذ منه بطريق الحماية وما في يده من المال يحتاج الى الحماية غير ان اقراره بنسب من في يده منه صحيح فكذا

ص و در صورت چهارم مقبول نیست اگرچه قسم خورد به اینکه من زکوٰة آنرا به فقرا داده ام در شهر خود ونزد شافعی رح قول او درینصورت نیز مقبول است زیرا چه او حق را به مستحق آن رسانیده است و دلیل علمای ما این است که حق گرفتن زکوٰة سوائم مر سلطان راست پس صاحب مال را نمیرسد که حق سلطان را باطل کند بخلاف زکوٰة مالهای دیگر که آنرا اموال باطنه میگویند چه ادای زکوٰة آن به صاحب مال مفوض است و بعد ازان باید دانست که بعضے گفته اند که در زکوٰة سوائم زکوٰة فرض همان اول است **ف** که صاحب مال آنرا خود ادا کرده است **ص** و بار دیگر گرفتن عاشر ازو بطریق سیاست است و بعضی گفته اند که همین زکوٰة دویمست وانچه اول اده است نفل میگردد و همین صحیح است و بعد ازان باید دانست که در صورتیکه قول صاحب مال مقبول است آیا در ان سند خط ابراء وست آوردن خود را ظاهر کند و بنماید یا شرط نیست پس محمد رح در جامع صغیر شرط آن نکرده است و در مبسوط شرط نموده است آنرا و همین روایت حسن رح است از ابی حنیفه رح و وجه آن اینست که صاحب مال دعوی برائت کرده است و بر صدق این دعوی علامتی هست پس لازم است که ظاهر کند آنرا و وجه روایت جامع صغیر اینست که خط مشابه بخط میشود پس آن علامت اعتبار نموده نمیشود

مسئله ۲ در چیزیکه قول مسلمان مقبول است پس دران قول ذمی نیز مقبول است زیرا چه گرفته میشود از ذمی دو چند انچه گرفته میشود از مسلمان پس شرطیکه در مال مسلمانست در مال ذمی نیز رعایت وجاری نموده خواهد شد تا که دو چند گرفتن زکوٰة متحقق شود

مسئله ۳ اگر حربی بمال تجارت بگذرد نزد عاشر سلطان پس باید که عاشر مذکور بگیرد ازو انچه گرفته میشود از حربیان و مطابق قول او عمل نکند در صورتهائیکه دران قول مسلمانان و ذمی مقبول است اگرچه قسم خورد مگر در حق کنیزان او اگر بگوید که این کنیزان امهات اولاد من اند **ف** و در اموال دیگر قول او قابل التفات نیست زیرا چه انچه گرفته میشود ازو زکوٰة نیست بلکه آن **ص** بجهت حمایت گرفته میشود وانچه در دست اوست از مال محتاج است به حمایت **ف** پس باید که بگیرد ازوی انچه گرفته میشود از حربیان والتفات نکند بسوی قول وی **ص** مگر در حق کنیزکه این ام ولد من است چه این قول مسموع است مقبول است زیرا چه حربی اگر اقرار کند بنسب کسیکه در دست وی است و بگوید که این فرزند من است پس این اقرار صحیح است پس همچنین صحیح خواهد شد اقرار او

بامومية الولد لانها تبتنى عليه فانعدمت صفة المالية فيهن والاخذ لا يجب الا من المال **قال** ويؤخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمى نصف العشر ومن الحربى العشر هكذا امر عمر رض سعاته وان مر حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شئ الا ان يكونوا ياخذون منا من مثلها لان الاخذ منهم بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذمى لان الماخوذ زكوة او ضعفها فلا بد من النصاب وهذا فى الجامع الصغير وفى كتاب الزكوة لا تاخذ من القليل وان كانوا ياخذون منا منه لان القليل لم يزل عفوا ولانه لا يحتاج الى الحماية **قال** وان مر حربى بمائتى درهم ولا يعلم كم ياخذون منا ياخذ منه العشر لقول عمر رض فان اعياكم فالعشر وان علم انهم ياخذون منا ربع عشر او نصف عشر ياخذ بقدره وان كانوا ياخذون الكل لا ياخذ الكل لانه غدر وان كانوا لا ياخذون اصلا لا ياخذ ليتركوا الاخذ من تجارنا ولانا احق بمكارم الاخلاق **قال** وان مر الحربى على عاشر فعشره ثم مر مرة اخرى لم يعشره حتى يحول الحول لان الاخذ فى كل مرة استيصال المال وحق الاخذ لحفظه ولان حكم الامان الاول باق

بامومیت ولد چه امومیت ولد مبتنی بر ثبوت نسب است پس درین هنگام کنیزان مال نمی باشند و گرفته نمیشود چیزی مگر از مال **مسئله ۴** گرفته میشود از مسلمان ربع عشر مال او و از ذمی نصف عشر و از حربی عشر زیراچه عمر رض چنین امر کرده بود بعاشران خود **مسئله ۵**- اگر گذر کند حربی نزد عاشر و همراه آن حربی مال پنجاه درهم است پس درینصورت از وچیزی گرفته نمیشود مگر وقتیکه حربیان میگیرند از مسلمانان از مال پنجاه درهم پس درین هنگام از حربی نیز گرفته میشود از مال وکه پنجاه درهم است زیراچه گرفتن از حربیان بطریق مجازات و مبادله است بخلاف مسلمان و ذمی چه آنچه گرفته میشود از آنها زکوة است یا دوچند زکوة پس ضرور است که مال آنها بقدر نصاب باشد و این در جامع صغیر مذکور است و در کتاب الزکوة از مبسوط مذکور است که اگر همراه حربی مال قلیل باشد یعنی کم از نصاب پس از وچیزی گرفته نمیشود و اگرچه آنها از مسلمانان میگیرند از مال قلیل بجهت آنکه مال قلیل همیشه عفو است وبجهت آنکه مال محتاج نیست بسوی حمایت **ف** چه قدر قلیل از مال همراه میدارد مسافر برای زاد راه و دزدان بسوی مال قلیل کم التفات مینمایند بجهت قلت آن **ص** **مسئله ۶**- اگر حربی نزد عاشر بگذرد و همراه او دو صد درهم باشد و معلوم نباشد که آنها از مسلمانان ازین مقدار مال چه قدر میگیرند پس درینصورت عشر گرفته میشود از حربی مذکور بجهت قول عمر رض که اگر مشتبه شود حال بر شما و ندانید که عاشران حربی از شما چه میگیرند پس گرفته خواهد شد از حربی عشر او اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان ربع عشر یا نصف عشر میگیرند پس همان قدر از و نیز گرفته خواهد شد ولیکن اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان کل مال میگیرند پس عاشر مسلمانان نباید که از وکل مال بگیرد زیراچه این غدر یعنی بدعهدیست و اگر معلوم شود که آنها از مسلمانان هیچ نمیگیرند پس از آنها نیز هیچ نباید گرفت بجهت آنکه تا آنها نگیرند از تاجر مسلمانان و بجهت آنکه هرگاه حربیان سلوک نیک نمایند با مسلمانان و هیچ نگیرند پس مسلمانان را باید که هیچ نگیرند از آنها نیز چه مسلمانان را سزاوار است که موصوف باشند بمکارم اخلاق **مسئله ۷**- اگر حربی بگذرد نزد عاشر یکبار و عاشر مذکور از و عشر بگیرد بعد از آن اگر بار دیگر بگذرد نزد عاشر مذکور بار دیگر از و عشر نه گیرد مگر بعد از حولان حول بجهت آنکه بسبب گرفتن عشر بار بار یکسال استیصال مال لازم می آید **ف** یعنی مال باقی نمیماند **ص** و حق گرفتن آن نیست مر عاشر را مگر برای محافظت مال و بجهت آنکه حکم امان اول باقی

وبعد الحول يجدد الامان لانه لا يمكن من المقام الا حولاً والاخذ بعده لا يستأصل المال وان عشره فرجع الى دار الحرب ثم خرج من يومه ذلك عشره ايضاً لانه رجع بامان جديد وكذا الاخذ بعده لا يفضي الى الاستيصال

وان مر ذمي بخمر او خنزير عشر الخمر دون الخنزير وقوله عشر الخمر اي من قيمتها وقال الشافعي رح لا يعشرها لانه لا قيمة لهما وقال زفر رح يعشرهما لاستوائهما في المالية عندهم وقال ابو يوسف رح يعشرهما اذا مر بهما جملة كانه جعل الخنزير تبعا للخمر فان مر بكل واحد على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير ووجه الفرق على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره ولو مر صبي او امرأة من بني تغلب بمال

دران سال تا آنکه سال دیگر در آید و بعد از در آمدن سال دیگر امان جدید در حق او متحقق میشود زیرا چه حربی را گذاشته نمیشود که زیاده از یک سال اقامت نماید در دار اسلام پس بعد از گذشتن سال دیگر بار دیگر عشر گرفته خواهد شد از وچه بسبب این استیصال مال لازم نمی آید ف و اینکه مذکور شد وقتی است که حربی مذکور بدار حرب نرفته باشد بعد از گرفتن عشر ص و اگر بعد از گرفتن عشر بدار حرب رود و بعد از ان مراجعت نماید بدار اسلام پس درینصورت بار دیگر عشر گرفته میشود از و اگرچه حربی مذکور در روزیکه عشر داده است بهمان روز بدار حرب رود و بعد از ان همان روز مراجعت نماید بدار اسلام ف بسبب اتصال دارین ص زیرا چه درینصورت مراجعت نموده است بدار اسلام بسبب امان جدید و نیز بسبب بار دیگر گرفتن بعد از مراجعت از دار حرب استیصال مال لازم نمی آید ف چه او هر بار بدار حرب میرود و منفعت ص حاصل مینماید مسئله ۸ اگر ذمی مع خمر یا خنزیر بگذرد نزد عاشر پس عاشر مذکور عشر گیرد از خمر او نه از خنزیر او و مراد از گرفتن عشر خمر این است که عشر بگیرد از قیمت خمر ف نه از عین خمر ص و این فرق که مذکور شد میان خمر و خنزیر بظاهر روایت است و شافعی رح گفته است که از هیچیکی از خمر و خنزیر عشر نگیرد زیرا چه این دو قیمت ندارد و زفر رح گفته است که عشر بگیرد زیرا چه هردو در مالیت برابر است نزد ذمیان و ابو یوسف رح گفته است که از هردو عشر گیرد وقتیکه خمر و خنزیر هردو معاً همراه ذمی مذکور باشد و گویا که ابو یوسف رح درینصورت خنزیر را تابع خمر گردانیده است لهذا گفته است که اگر یکی از خمر و خنزیر تنها همراه او باشد پس از خمر عشر گرفته میشود نه از خنزیر او و وجه ظاهر روایت یکی اینست که قیمت شی از ذوات القیم بمنزلهٔ عین آن شی ست و خنزیر منجملهٔ ذوات القیم ست و قیمت شی از ذوات الامثال بمنزلهٔ عین آن شی نمی شود و خمر منجملهٔ ذوات الامثال ست و دوم این ست که حق گرفتن عشر مر عاشر را بجهت حمایت است و مسلمان را میرسد که حمایت و محافظت خمر خود نماید برای سرکه ساختن پس همچنین جائز ست ویرا که حمایت کند خمر ذمی را و نیز سد مسلمان را که حمایت و محافظت کند خنزیر خود را بلکه اگر مسلمان شود ذمی که در ملک او خنزیر است پس واجب است بر او که رها کند خنزیر خود را و بگذارد آنرا و هرگاه مسلمان حمایت و محافظت نمیکند خنزیر خود را پس همچنین حمایت نمیکند خنزیر غیر را پس عاشر مذکور حمایت نمیکند خنزیر ذمی را مسئله ۹ اگر صبی یا زنی از بنی تغلب مع مال خود بگذرد نزد عاشر

فليس على الصبي شئ وعلى المرأة ما على الرجل لما ذكرنا في السوائم ومن مر على عاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول لم يزك التي مر بها لقلته وما في بيته لم يدخل تحت حمايته فلو مر بمائتي درهم بضاعة لم يعشرها لانه غير ماذون باداء زكوته قال وكذا المضاربة يعني اذا مر المضارب به على العاشر وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يعشرها لقوة حق المضارب حتى لا يملك رب المال نهيه عن التصرف فيه بعد ما صار عروضا فنزل منزلة المالك ثم رجع الى ما ذكر في الكتاب وهو قولهما لانه ليس بمالك ولا نائب عنه في اداء الزكوة الا ان يكون في المال ربح يبلغ نصيبه نصابا فيؤخذ منه لانه مالك له ولو مر عبد ماذون له بمائتي درهم وليس عليه دين عشره قال ابو يوسف رح لا ادري ان ابا حنيفة رح رجع عن هذا ام لا وقياس قوله الثاني في المضاربة وهو قولهما انه لا يعشره لان الملك فيما في يده للمولى وله التصرف فصار كالمضارب وقيل في الفرق بينهما ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج الى الحماية والمضارب يتصرف بحكم النيابة

پس بايد كه از صبي چيزي نگيرد و از زن مذكوره بگيرد آنچه گرفته ميشود از مرد تعليلي بنا بر آنچه مذكور شد در زكوة سوائم مسئله ١٠ اگر شخصي مع صد درهم بگذرد نزد عاشر و خبر دهد عاشر مذكور را بانكه در خانه او صد درهم ديگر است و حولان حول بر آن شده است ليكن نميرسد عاشر مذكور را كه زكوة بگيرد از صد درهم كه همراه آن شخص است و نه از صد درهم كه در خانه وي است زيرا چه اول قليل است و صد درهم كه در خانه وي است در حمايت عاشر مذكور داخل نيست مسئله ١١ اگر شخصي بگذرد نزد عاشر مع دو صد درهم كه نزد او بطريق بضاعت است پس بايد كه عشر آن از وي نگيرد زيرا چه شخص مذكور از جانب مالك مال ماذون نيست باداي زكوة آن و همچنين اگر آن مال نزد او بطريق مضاربت باشد و همين قول صاحبين رح است و ابو حنيفه رح در اول ميگفت كه عشر آن گرفته شود بجهت قوت حق مضارب حتى كه رب المال را نميرسد كه باز دارد مضارب را از تصرف كردن در مال مضاربة اگر آن مال از قسم عروض باشد پس مضارب را بمنزله مالك دانسته شود و بعد از آن رجوع نموده است بسوي قول صاحبين رح و وجه آن اين است كه مضارب نه مالك مال است و نه نائب وي است در اداي زكوة ف پس از وي زكوة مال مذكور گرفته نخواهد شد ص مگر وقتيكه در آن مال آن قدر ربح باشد كه نصيب مضارب مذكور از آن بمقدار نصاب رسد پس درين هنگام زكوة آن مقدار از وي گرفته خواهد شد چه او مالك آن است مسئله ١٢ اگر مع دو صد درهم بگذرد نزد عاشر بندهٔ ماذون كه مديون كسي نيست پس زكوة آن گيرد از وي و بايد دانست كه ابو يوسف رح گفته است كه معلوم نيست كه ابو حنيفه رح ازين قول رجوع كرده است و قائل شده است بانكه زكوة از بندهٔ مذكور نگيرد عاشر مذكور يا رجوع نكرده است از آن وليكن رجوع او در حق مضارب بسوي قول صاحبين رح كه زكوة مال مضاربة از وي گرفته نشود مقتضي آنست كه در حق بندهٔ مذكور نيز قائل باشد بانكه زكوة مال مذكور از وي گرفته نشود چه بندهٔ مذكور مالك آن مال نيست بلكه مالك آن مال خواجه وي است و خواجه اوست كه در تصرفست در مال مذكور پس بندهٔ مذكور مانند مضارب است و بعضي در بيان فرق ميان بندهٔ مذكور و ميان مضارب گفته اند كه بندهٔ مذكور در آن مال تصرف ميكند براي خود لهذا عهدهٔ آن بر وي است و آنچه بر وي عهدهٔ آن لاحق ميشود او نميگيرد آنرا از خواجه خود ف بلكه خود فروخته مي شود براي آن ص و هرگاه چنين شد پس او خود محتاج است بسوي حمايت بخلاف مضارب چه او تصرف مينمايد در مال مضاربة بطريق نيابت

حتى يرجع بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج فلا يكون الرجوع فى المضارب رجوعا منه فى العبد وان كان مولاه معه يؤخذ منه لان الملك له الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله لانعدام الملك او للشغل **قال** ومن مر على عاشر الخوارج فى ارض قد غلبوا عليها فعشره يثنى عليه الصدقة معناه اذا مر على عاشر اهل العدل لان التقصير جاء من قبله من حيث انه مر عليه

باب فى المعادن والركاز

قال معدن ذهب او فضة او حديد او رصاص او صفر وجد فى ارض خراج او عشر ففيه الخمس عندنا وقال الشافعى لا شئ عليه فيه لانه مباح سبقت يده اليه كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهبا او فضة فيجب فيه الزكوة ولا يشترط الحول فى قول لانه نماء كله والحول للتنمية ولنا قوله عليه السلام وفى الركاز الخمس وهو من الركز فاطلق على المعدن ولانها كانت فى ايدى الكفرة وحوتها ايدينا غلبة

لهذا آنچه لاحق میشود برا در عهده آن بگیرد آنرا از رب المال پس رب المال محتاج است بسوی حمایت **ف** و هرگاه این فرق است میان بنده مذکور و میان مضارب **ص** پس رجوع ابی حنیفه رح در حق مضارب **ف** بسوی اینکه زکوة مال مضاربت از و نگیرد عاشر **ص** مقتضی این نیست که قائل شود در حق بنده مذکور **ف** باینکه زکوة مال مذکور از و نباید گرفت **ص** و باید دانست که در مسئله مذکوره اگر خواجه بنده مذکور همراه آن بنده باشد پس درین صورت زکوة آن مال عاشر مذکور خواهد گرفت از خواجه مذکور چه او مالک آن است **ف** پس زکوة آن مال گرفته خواهد شد از و **ص** مگر وقتیکه بر بنده مذکور آن قدر دین باشد که محیط باشد بمال مذکور **ف** پس درین هنگام زکوة آن گرفته نمیشود از خواجه مذکور **ص** چه درین هنگام نزد ابی حنیفه رح ملک او باقی نمی ماند و نزد صاحبین رح بمال مذکور متعلق میشود حق غیر که دین است **مسئله ۱۳** اگر تاجری با مال خود بگذرد نزد عاشر خوارج در دیاریکه خوارج بران دیار غالب اند و عاشر مذکور زکوة مال از و بگیرد پس تاجر مذکور را اگر بعد ازان بگذرد نزد عاشر اهل عدل پس بار دیگر زکوة او خواهد گرفت عاشر اهل عدل زیرا که تقصیر از جانب تاجر مذکور است بجهت آنکه او چرا نزد عاشر خوارج رفته بود در دیار آنها و الله اعلم

باب در بیان معدن و رکاز **ف** بدانکه کنز عبارتست از مالیکه دفن کرده باشد آنرا انسان در زمین و معدن کان را میگویند و رکاز هر دو را شامل است ولیکن اطلاق آن بر معدن بطریق حقیقت است و بر کنز بطریق مجاز **ص** **مسئله ۱** اگر یافته شود در زمین خراجی یا عشری معدن طلا یا نقره یا ارزیز یا آهن یا روئین پس دران خمس است نزد علماے ما و شافعی رح گفته است که دران هیچ واجب نیست زیرا که آن مباح است که دست یابنده اول به آن رسیده است پس آن مانند صید است پس دران چیزی واجب نخواهد شد ولیکن اگر طلا و نقره بر آمده باشد از معدن آن پس دران زکوة واجب میشود و حولان حول دران شرط نیست بنا بر یک قول زیرا که حولان حول شرط نموده شده است مگر برای نماء مال مذکور و مین نما است پس حاجت حولان حول نیست دران برای نما و دلیل علماے ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که در رکاز خمس است و لفظ رکاز معدن را نیز شامل است و دوم این است که آن معادن در دست کفار بود و در دست مسلمانان بزور غلبه رسیده است

فكانت غنيمة وفي الغنائم الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد احد الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد ولو وجد في داره معدنا فليس فيه شئ عند ابي حنيفة وقالا فيه الخمس لاطلاق ما روينا وله انه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز لانه غير مركب فيها قال وان وجد في ارضه فعن ابي حنيفة رحمه الله فيه روايتان ووجه الفرق على احدىهما وهو رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة وان وجد ركازا اى كنزا وجب فيه الخمس عندهم لما روينا واسم الركاز يطلق على الكنز لمعنى الركز وهو الاثبات ثم ان كان على ضرب اهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة وقد عرف حكمها في موضعها وان كان على ضرب اهل الجاهلية

پس آن غنیمت است و در مال غنیمت خمس واجب است بخلاف صید چه صید در دست کسی نبود **سوال** اگر معادن مذکوره مال غنیمت است پس باید که تقسیم نموده شود میان جمیع غازیان **جواب** دست جمیع غازیان بر معادن مذکوره حکما ثابت است باعتبار ثبوت دست آنها بر ظاهر روی زمین و دست کسی که یافته است آنرا حقیقة بآن رسیده است پس ثبوت دست غازیان در حق خمس اعتبار نموده شد زیرا چه آن حکمی است و دست یابنده آن در حق چهار خمس اعتبار نموده شد چه آن حقیقی است لهذا چهار خمس آن برای او گردانیده شده **مسئله ۲** اگر یابد کسی معدنی را در خانه خود پس در آن هیچ واجب نمیشود نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح در آن نیز خمس است بجهت حدیثی که سابق مذکور شد چه آن مطلق است **ف** و شامل است مر این معدن را نیز **ص** و دلیل ابی حنیفه رح این است که معدن از اجزای زمین است و متصل است بآن **ف** در اصل خلقت **ص** و در هیچ از اجزای زمین مذکور چیزی واجب نیست پس همچنین چیزی واجب نخواهد شد در جزو مذکور **ف** که معدن است **ص** زیرا چه جزو مخالف کل نمیشود بخلاف کنز چه آن متصل نیست در زمین **ف** در اصل خلقت بلکه نهاده است در آن کسی **ص** **مسئله ۳** اگر بیابد کسی معدنی را از معادن مذکوره در زمین مملوک خود که سوای خانه است عشری باشد آن زمین یا خراجی پس در این صورت از ابی حنیفه رحمه الله دو روایت است یکی اینست که در آن نیز هیچ چیز واجب نمیشود مانند خانه و این روایت مبسوط است و دیگر این است که در آن خمس واجب است و این روایت جامع صغیر است و وجه آن این است که زمین خانه خالی است از مؤنت و در آن چیزی واجب نیست **ف** حتی اگر در اندرون خانه درخت خرما باشد که چند کر خرما از آن پیدا شود در آن هیچ چیز واجب نمیشود **ص** بخلاف زمین دیگر **ف** چه آن از عشر و خراج خالی نیست **ص** پس همچنین واجب خواهد شد خمس نیز در معدنیکه یابد آنرا در زمین مذکور **مسئله ۴** اگر یابد شخصی رکاز را اعنی کنز را واجب میشود در آن خمس به اجماع بجهت حدیثی که سابق مذکور شد زیرا چه در آن لفظ رکاز که مذکور است شامل کنز است و رکاز اطلاق نموده میشود بر کنز نیز چه معنی رکز اثبات است **ف** و آن یافته میشود در آن **ص** بعد از آن باید دانست که اگر در آن ضرب اهل اسلام باشد چون کلمه شهادت مثلا پس این کنز بمنزله لقطه است و حکم آن مذکور است در کتاب اللقطه و اگر در آن ضرب اهل جاهلیت باشد

كالمتفق عليه الصفر فيه الخمس على كل حال لما تلونا وان وجده في ارض مباحة فاربعة اخماسه للواجد لانه تم الاحراز منه
اذ لا علم به للغانمين فيختص هو به وان وجده في ارض مملوكة فكذا الحكم عند ابي يوسف رح لان الاستحقاق بتمام الحيازة
وهي منه وعند ابي حنيفة ومحمد رح هو للمختط له وهو الذي ملكه الامام هذه البقعة اول الفتح لانه سبقت يده اليه
وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع لم يخرج
عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري وان لم
يعرف المختط له يصرف الى اقصى مالك يعرف في الاسلام على ما قالوا ولو اشتبه الضرب يجعل
جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد ومن
دخل دار الحرب بامان فوجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم تحرزا عن الغدر لان
ما في الدار في يد صاحبها خصوصا وان وجده في الصحراء فهو له لانه ليس في يد احد
على الخصوص فلا يعد غدرا ولا شيء فيه لانه بمنزلة المتلصص غير مجاهر

چون صورت بت مثلا پس دران خمس است در هر حال بنا بر وجهیکه مذکور شد و بعد از ان باید دانست که اگر یابد آنرا در زمین مباح پس چهار خمس آن برای کسی است که یافته است آنرا زیرا چه او احراز آن نموده است بجهت آنکه دیگر غازیان را بران اطلاع نیست پس او به آن مختص خواهد شد همچنین حکم است اگر یابد آنرا در زمین مملوک **ف** خواه مملوک او باشد یا مملوک غیر **ص** در این نزد ابی یوسف رح است بجهت آنکه استحقاق بسبب احراز است و احراز نموده است آنرا یابنده آن و نزد طرفین رح چهار خمس آن مر کسی راست که مالک آن زمین گردانیده است او را امام در وقت اول فتح آن دیار و آنکس را مختط له میگویند و وجه آن این است که بران زمین اول دست او رسیده است بخصوص پس او بسبب آن مالک خواهد شد چیزی را که در باطن آن زمین است اگرچه دست او بر ظاهر آن رسیده است چنانچه اگر شخصی شکار کند ماهی را که در شکم او دری است پس آن شخص مالک آن دُر هیشه و اگرچه دست او بر ظاهر آن رسیده است و او ندیدانست که در شکم آن دُر است همچنین درینجا نیز و بعد از ان باید دانست که اگر مختط له بفروشد زمین مذکور را آن کنز از ملک او بیرون نمیرود زیرا چه کنز چیزیست که نهاده شده است بخلاف معدن چه آن از اجزای زمین است پس بسبب فروختن زمین داخل میشود در ملک مشتری معدنیکه دران هست و باید دانست که اگر مختط له معلوم نباشد که کدام است پس درین صورت بنا بر آنچه فقها گفته اند داده میشود آن چهار خمس مر کسی را که سابق ترین مالک آن است در عهد اسلام یعنی شخصی که پیشتر از ان مالک آن زمین کسی معلوم نیست و اگر مشتبه باشد ضرب آن و معلوم نشود که ضرب اهل اسلام هست یا ضرب اهل جاهلیت پس آن کنز درینصورت بنا بر ظاهر روایت جاهلی گردانیده میشود چه آن اصل است و بعضی گفته اند که اسلامی گردانیده میشود در زمانه ما زیرا چه عهد اسلام درین زمانه قدیم شده است **مسئله** اگر شخصی امان گرفته داخل شود در دار حرب و یابد در خانه بعضی از آنها رکاز را **ف** خواه معدن باشد یا کنز **ص** باید که واپس دهد آنرا با اهل آن تا غدر و عهدشکنی لازم نیاید زیرا چه آنچه دران دار است بدست صاحب آنست بخصوص اگر یابد شخص مذکور رکاز را در صحرا پس آن رکاز مر او راست زیرا چه این رکاز نزد دست کسی نیست بخصوص پس گرفتن آن عهدشکنی شمرده نمیشود و دران خمس لازم نیست چه آن مال غنیمت نیست زیرا چه شخص مذکور بمنزله دزد غیر مجاهر است

وليس في الفيروزج الذي يوجد في الجبال خمس لقوله عليه السلام لا خمس في الحجر وفي الزيبق الخمس في قول ابي حنيفة رح آخرا وهو قول محمد رح خلافا لابي يوسف ولا خمس في اللؤلؤ والعنبر عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح فيهما وفي كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر رض اخذ الخمس من العنبر ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون الماخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا او فضة والمروي عن عمر رض فيما دسره البحر وبه نقول متاع وجد ركازا فهو للذي وجده وفيه الخمس معناه وجد في ارض لا مالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة والله اعلم

باب زكوة الزروع والثمار

قال ابو حنيفة رح في قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر سواء سقي سيحا او سقته السماء الا القصب والحطب والحشيش وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا بصاع النبي عليه السلام وليس في الخضراوات عندهما عشر فالخلاف في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء لهما في الاول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغناء ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل وتاويل ما روياه زكوة التجارة

مسئله ا خمس واجب نيست در فيروزه كه يابد آنرا كسى در كوه زيرا چه فيروزه سنگ است و پيغمبر صلعم فرموده است كه در سنگ خمس نيست مسئله ٢ در سيماب خمس است نزد ابى حنيفه رح بنا بر قول اخير او و همين قول محمد رح است بر خلاف قول ابى يوسف رح و در مرواريد و عنبر خمس نيست نزد ابى حنيفه و محمد رح و ابو يوسف رح ميگويد كه دران و در هر زيورى كه از دريا برآورده مى شود خمس است زيرا چه عمر رض خمس گرفته است از عنبر و دليل طرفين رح اينست كه بر قعر دريا قهر و غلبه واقع نشده است پس آنچه گرفته شود از قعر دريا مال غنيمت نخواهد شد اگرچه آن چيز طلا و نقره باشد و آنچه مروى است از عمر رض كه از عنبر خمس گرفته است پس آن در صورتى بود كه دريا آنرا بر كناره انداخته بود و در ينصورت طرفين نيز قائل اند باينكه دران خمس است مسئله ٨ اگر يابد كسى در زمين مباح دفينه ف متاع و رخت را چون ظروف و پارچه ص پس آن مركسى راست كه يابد آنرا و دران خمس است زيرا چه آن غنيمت است بمنزله طلا و نقره والله اعلم

باب دربيان زكوة زراعت و ثمره مسئله ا هر چيز كه از زمين حاصل شود دران عشر است نزد ابى حنيفه رح خواه قليل باشد آنچيز يا كثير خواه سيراب كرده باشند آن زمين را بآب نهرهاى جارى ف چون جيحون و سيحون ص يا سيراب نموده باشند آنرا بآب آسمان مگر در هيزم و در نى و گياه چه درين چيزها عشر نيست و صاحبين رح گفته اند كه عشر واجب نشود مگر در چيزيكه ثمره آن باقى ماند پس دران عشر واجب شود بشرطيكه آن پنج وسق باشد و وسق عبارت است از شصت صاع بصاع رسول خدا صلعم و در بقولات عشر واجب نيست نزد صاحبين رح پس معلوم شد كه اختلاف ميان ابى حنيفه رح و ميان صاحبين رح در دو موضع است يكے در اشتراط نصاب ف كه پنج وسق است ص و دوم در اشتراط بقا و دليل صاحبين رح در موضع اول يكے اين است كه پيغمبر صلعم فرموده است كه در كمتر از پنج وسق زكوة نيست و دوم اينست كه عشر صدقه است پس براى وجوب آن نصاب شرط نموده خواهد شد تا غنا متحقق شود و دليل ابى حنيفه رح اينست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه چيزيكه حاصل شود از زمين پس دران عشر است و اين حديث مطلق است و دران تفصيل ف مقدار ص نيست و جواب صاحبين رح اينست كه آنچه روايت كرده اند آنرا صاحبين رح پس تاويل آن اينست كه مراد ازان زكوة تجارت است يعنى زكوة تجارت دران وقتى واجب شود كه مقدار آن پنج وسق گردد

لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لانه للاستنماء وهو كله نماء ولهما في الثاني قوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة والزكوة غير منفية فتعين العشر وله ما روينا ومرويهما محمول على صدقة ياخذها العاشر وبه ياخذ ابو حنيفة رح فيه ولان الارض قد تستنمى بما لا يبقى والسبب هي الارض النامية ولهذا يجب فيها الخراج اما الحطب والقصب والحشيش لا تستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسي اما قصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لان المقصود الحب والثمر دونهما قال وما سقى بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر على القولين لان المؤنة تكثر فيه وتقل فيما يسقى بالسماء او سيحا وان سقى سيحا وبدالية فالمعتبر اكثر السنة كما هو في السائمة

زیرا چه مالکان می فروختند آن را بحساب وسق و قیمت وسق چهل درهم بود دران زمان ف پس قیمت پنج وسق دو صد درهم میشود ص و وجوب عشر در غله زمین متعلق است بحاصل زمین و اعتبار مالک آن نیست ف اینجا اعتبار حسب میشود عشر در غله زمین و تفت ص پس چگونه اعتبار نموده خواهد شد صفت مالک که غنا است لهذا حولان حول نیز دران شرط نیست زیرا چه اعتبار حولان حول برای نما است و غله زمین همه نما است و دلیل صاحبین رح در موضع دوم این است که پیغمبر صلعم فرموده است که در خضراوات یعنی بقولات صدقه نیست و مراد از صدقه عشر است چه زکوة منفی نیست زیرا چه بشرط نصاب زکوة واجب است و دلیل ابی حنیفه رح یکی آن حدیث است که مذکور شد برای وی در موضع اول و جواب صاحبین رح این است که حدیثی روایت کرده اند آنرا صاحبین رح مراد از ان صدقه است که میگیرد آنرا عاشر و ابو حنیفه رح نیز قائل است بانکه عاشر نمیگیرد صدقه آنرا و دوم اینست که گاهی کاشته میشود در زمین چیزیکه باقی نمیماند ف چون خربزه و خیار ص و این نامی زمین است و سبب وجوب عشر زمین نامی است و لهذا واجب میشود دران خراج و اما هیزم و نی و گیاه پس بستان برای این چیزها موضوع نیست عادةً بلکه اکثر این چیزها از بستان دور مینمایند حتی اگر کسی زمین برای این چیزها آباد نماید و این چیزها از ان مقصود باشد پس درین صورت عشر دران واجب میشود و باید دانست که مراد از نی مذکور نی بوریا است و اگر نیشکر باشد یا نیی که آنرا قصب الذریره میگویند پس دران عشر واجب است زیرا چه این چیز از غله زمین است و مقصود است از زمین بخلاف شاخ درخت خرما و تبن ف اعنی نباتیکه از ان دانه پیدا میشود چون درخت گندم و نخود و غیره ص زیرا چه مقصود از ان ثمره و دانه است نه عین آن نبات مسئله ۲ زمینی که سیراب نموده شود بدلو بزرگ که آنرا غرب میگویند یا بدولاب یا بشتران و گاو آب کش پس دران نصف عشر است نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح ف الا نزد صاحبین رح بشرطیکه آن چیز باقی ماند و بقدر پنج وسق باشد و نزد ابی حنیفه رح این شرط نیست ص و دلیل مسئله این است که در زمین مذکور مؤنت بسیار درکار میشود بخلاف زمینی که سیراب کرده میشود باب آسمان یا باب نهرها مسئله ۳ زمینی که سیراب کرده میشود در بعض ایام سال باب نهرها و در بعض ایام آن بدولاب پس معتبر دران اکثر ایام سال است ف اعنی اگر در اکثر ایام سال سیراب نموده شود باب نهر پس دران عشر است و اگر در اکثر ایام آن سیراب نموده شود بدولاب پس دران نصف عشر است

وقال ابو یوسف رح فیما لا یوسق کالزعفران والقطن یجب فیه العشر اذا بلغت قیمته خمسة اوسق من ادنی
ما یوسق کالذرة فی زماننا لانه لا یمکن التقدیر الشرعی فیه فاعتبرت قیمته کما فی عروض التجارة وقال محمد رح
یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلی ما یقدر به نوعه فاعتبر فی القطن خمسة احمال کل حمل ثلث
مائة من وفی الزعفران خمسة امناء لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انه اعلی ما یقدر به وفی العسل العشر اذا اخذ
من ارض العشر وقال الشافعی لا یجب لانه متولد من الحیوان فاشبه الابریسم ولنا قوله علیه السلام فی
العسل العشر ولان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیهما العشر فکذا فیما یتولد منها بخلاف دود القز لانه
یتناول الاوراق ولا عشر فیها ثم عند ابی حنیفة رح یجب فیه العشر قل او کثر لانه لا یعتبر النصاب وعن ابی یوسف رح
انه یعتبر فیه قیمة خمسة اوساق کما هو اصله وعنه انه لا شئ فیه حتی یبلغ عشر قرب لحدیث بنی شبابة
انهم کانوا یؤدون الی رسول الله صلے الله علیه وسلم کذلک وعنه خمسة امناء وعن محمد رح
خمسة افراق کل فرق ستة وثلثون رطلا لانه اقصی ما یقدر به وکذا فی قصب السکر

ص وابو یوسف رح گفته است که هر چیز که بپیمانه نموده نمیشود بوسق چون زعفران وپنبه پس در ان عشر واجب است بشرطیکه
قیمت آن برابر قیمت پنج وسق باشد از ادنی چیزهای که بپیمانه نموده میشود بوسق چون ارزن درین زمانه زیراچه چیزهائیکه بوسق پیموده نمیشود
در شرع پس اندازه نمودن نصاب آن بحساب وسق ممکن نیست لهذا قیمت آن اعتبار نموده شد چنانچه قیمت معتبر است در متاع تجارت
ومحمد رح گفته است که عشر دران واجب است بشرطیکه به پنج عدد رسد از اعلی چیزیکه به آن اندازه نموده میشود نوع آن پس معتبر در پنبه
این است که پنج حمل باشد وهر حمل سه صد من ومعتبر در زعفران این است که پنج من باشد زیراچه زعفران اندازه نموده میشود بدرم
واستار ورطل ومن واعلی ازمیان اینهمه من است پس پنج عدد آن اعتبار نموده خواهد شد زعفران ف ووجه قول محمد رح اینست
که اعتبار وسق نیست در گندم وغیره مگر بجهت آنکه وسق اعلی پیمانه است که به آن اندازه نموده میشود نوع آن پس همچنین اعتبار نموده
خواهد شد در غیر آن نیز اعلی چیزهائیکه بآن اندازه نموده میشود نوع آن ص مسئله ۴ در شهد عشر واجب است در صورتیکه
گرفته شود از زمین عشری وشافعی رح گفته است که در شهد چیزی واجب نیست زیراچه شهد متولد است از حیوان پس آن مانند ابریشم
است ودلیل علمای ما رح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که در شهد عشر است ودوم این است که
مگس انگبین شهد اخذ میکند از شگوفه ها واز میوه ها ودرین چیزها عشر است همچنین عشر واجب خواهد شد وشهد نیز چون آن ازان ماخوذ است
بخلاف کرم ابریشم زیراچه آن برگ میخورد ودر برگ عشر نیست وبعد ازان باید دانست که عشر واجب است در شهد نزد ابی حنیفه رح
قلیل باشد آن شهد یا کثیر چه او نصاب اعتبار نمیکند واز ابی یوسف رح مرویست که او اعتبار میکند قیمت آنرا چنانچه قاعده وی است
ونیز مرویست از ابی یوسف رح که دران هیچ واجب نیست مگر وقتیکه بمقدار ده قرب رسد وقرب بنجاه من است ووجه آن اینست
که بنی شبابه ادای عشر میکردند به پیغمبر صلعم از مقدار مذکور نه بکمتر ازان ونیز از ابی یوسف رح مرویست که نصاب شهد پنج من است
ونزد محمد رح نصاب آن پنج فرق است وفرق سی وشش رطل است زیراچه فرق اعلی است ازمیان چیزهائیکه بآن اندازه نموده میشود
شهد ف مانند وسق درباب گندم وغیره ص وهمچنین در نیشکر ف یعنی نزد محمد رح در نیشکر عشر واجب میشود وقتیکه بمقدار پنج وسق گردد وشکریکه حاصل شود ازان

وما يوجد في الجبال من العسل والثمار ففيه العشر وعن ابي يوسف رح انه لا يجب لانعدام السبب وهي الارض النامية ووجه الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج قال وكل شئ اخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب فيه اجر العمال ونفقة البقر لان النبي عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها قال تغلبي له ارض عشر فعليه العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعن محمد رح ان فيما اشتراه التغلبي من المسلم عشرا واحدا لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك فان اشتراها منه ذمي فهي على حالها عندهم لجواز التضعيف عليه في الجملة كما اذا مر على العاشر وكذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبي عند ابي حنيفة رح سواء كان التضعيف اصليا او حادثا لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بما فيها كالخراج وقال ابو يوسف رح يعود الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف قال في الكتاب وهو قول محمد فيما صح عنه قال رض اختلفت النسخ في بيان قوله والاصح

مسئله ۵ شهد و ثمر که یافته شود از کوه دران عشر است و همین ظاهر روایت است و از ابی یوسف رح مرویست که دران هیچ چیز واجب نیست زیراچه سبب وجوب آن که زمین نامی است یافته نمیشود و وجه ظاهر روایت این است که مقصود زمین نامی مگر حاصل آن و حاصل درصورت مذکوره موجود است مسئله ۶ آنچه که حاصل شود از زمین عشری پس عشر از مجموع آن گرفته میشود و اجرت عمل کنندگان و اجرت گاوان ازان وضع کرده نمیشود زیراچه پیغمبر صلعم حکم کرده است بتفاوت واجب بسبب تفاوت مونت و فرموده است که در زمینی که سیراب کرده میشود به آب باران پس دران عشر است و در زمینے که سیراب کرده می شود بغرب و دولاب پس دران نصف عشر است و هرگاه چنین شد پس وضع نمودن مونت معنی ندارد مسئله ۷ در زمین عشری از تغلبی دوچند عشر گرفته میشود زیراچه بران اجماع صحابه رض است و از محمد رح مرویست که در زمین عشری که تغلبی خریده باشد آنرا از مسلمان یک عشرست زیراچه نزد محمد رح وظیفه زمین اعنی عشر و خراج متغیر نمیشود بسبب متغیر شدن مالک آن مسئله ۸ اگر خرید کند ذمی از تغلبی زمین ویرا که ازان دوچند عشر گرفته می شود پس حکم آن بدستور سابق باقی میماند ف اعنی دوچند عشر گرفته میشود از ذمی مذکور نیز و این ص نزد جمیع علمای ما رح است زیراچه مضاعف گرفتن از ذمی جائز است لهذا اگر ذمی با مال تجارت گذر کند نزد عاشر گرفته می شود ازو دوچند آنچه گرفته می شود از مسلمان و همچنین حکم زمین مذکور بدستور سابق باقی میماند درصورتیکه خرید کند آنرا مسلمان از تغلبی یا مسلمان گردد تغلبی که مالک انست و این نزد ابی حنیفه رح است خواه آن زمین در اصل مملوک تغلبی باشد یا خریده باشد آنرا تغلبی از مسلمان و در هر صورت حکم آن گرفتن دوچند عشر است و باقی میماند درصورتیکه خرید کند آنرا مسلمان زیراچه این مضاعف گرفتن وظیفه آن زمین مقرر شده است نزد ابی حنیفه رح پس آن زمین درصورت مذکوره مع وظیفه آن منتقل خواهد شد بسوی مسلمان چنانچه همین حکم زمین خراجی است و ابو یوسف رح گفته است که درصورت مذکوره در زمین مذکور عشر واجب میشود ف دوچند عشر دران از مسلمان گرفته نمیشود ص زیراچه باعث آن نبود مگر کفر مالک آن زمین و آن زائل گشت و در قدوری گفته است که همین قول محمد رح است بنابر روایت صحیح ولیکن اصح این است

انه مع ابي حنيفة في بقاء التضعيف الا ان قوله لا يتاتى الا في الاصلي لان التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة ولو كانت الارض لمسلم باعها من نصراني يريد به ذميا غير تغلبي وقبضها فعليه الخراج عند ابي حنيفة رح لانه ابلق بحال الكافر وعند ابي يوسف عليه العشر مضاعفا ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلبي وهذا اهون من التبديل وعند محمد رح هي عشرية على حالها لانه صار مؤنة لها فلا تتبدل كالخراج ثم في رواية يصرف مصارف الصدقات وفي رواية مصارف الخراج فان اخذها منه مسلم بالشفعة او ردت على البائع لفساد البيع فهي عشرية كما كانت اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه اشتريها من المسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كان لم يكن ولان حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد قال واذا كانت لمسلم دار خطة فجعلها بستانا فعليه العشر معناه اذا سقاه بماء العشر اما اذا كانت تسقى بماء الخراج ففيها الخراج لان المؤنة في مثل هذا تدور مع الماء وليس على المجوسي في داره شئ لان عمر رض جعل المساكن عفوا وان جعلها بستانا فعليه الخراج وان سقاها بماء العشر لتعذر ايجاب العشر اذ فيه معنى القربة فتعين الخراج وهو عقوبة تليق بحاله على قياس

كه در صورت مذكوره قول محمد رح موافق قول ابى حنيفه رح است در باقى ماندن وظيفه زمين مذكور كه عبارتست از گرفتن مضاعف عشر وليكن اين قول محمد رح در صورتى است كه زمين مذكور ملك اصلى تغلبى باشد زيرا چه در صورتيكه خريده باشد زمين مذكور را از مسلمان از ان عشر گرفته ميشود نزد محمد رح نه مضاعفت آن زيرا چه وظيفه زمين نزد او متغير نميشود بسبب متغير شدن مالك مسئله ٩ اگر مسلمان بفروشد زمين خود را بدست نصرانى كه ذمى است و تغلبى نيست و قبض كند آنرا نصرانى مذكور پس ازان خراج گرفته ميشود نزد ابى حنيفه رح زيرا چه خراج لائق حال كافر است و نزد ابى يوسف رح دو چند عشر گرفته ميشود ازان و صرف نموده ميشود در مصرف خراج چنانچه گرفته ميشود از تغلبى و صرف نموده ميشود در مصرف خراج و اين آسان تر است به نسبت تبديل عشر بسوى خراج و نزد محمد رح زمين مذكور عشرى است بدستور سابق چه عشر مونت آن گشته است پس متغير و متبدل نخواهد شد مانند خراج او بعد ازان بايد دانست كه عشر صرف نموده ميشود نزد محمد رح در مصرف زكوة و اين يك روايت است از محمد رح و روايت ديگر اين است كه صرف نموده ميشود در مصرف خراج و بايد دانست كه اگر بحق شفعه بگيرد آن زمين را مسلمانى از نصرانى مذكور يا واپس داده شود زمين مذكور بيايع آن كه مسلمان است بسبب فاسد شدن بيع پس درين هر دو صورت زمين مذكور عشرى است بدستور سابق اما در صورت اول پس بجهت آنكه عقد بيع راجع گشت بسوى مسلمان مذكور كه شفيع است پس چنان شد كه گويا او خريده است آنرا واما در صورت دوم پس بجهت آنكه بسبب واپس گشتن آن زمين بنابر فساد بيع چنان گردانيده ميشود كه گويا بيع آن اصلا متحقق نشده بود و بجهت آنكه بسبب بيع فاسد حق مسلمان مذكور منقطع نشده است چه درين صورت رد آن بيع واجب است پس زمين مذكور درين صورت عشرى است بدستور سابق مسئله ١٠ اگر مسلمانى بستان گرداند سراى خود را كه ملك قديم وى است يعنى او مختطه است پس بر او عشر دران لازم مى آيد وقتى كه سيراب كند آنرا باب عشر و اگر سيراب كند آنرا باب خراج پس بر او خراج آن واجب ميشود زيرا چه زمين مذكور در اصل نه عشرى است نه خراجى و چنين زمين مدار مونت آن بر آب است مسئله ١١ بر مجوسى بجهت سراى او هيچ چيز از عشر و خراج واجب نميشود زيرا چه عمر رض مساكن را عفو كرده است و اگر مجوسى سراى خود را بستان گرداند پس بر او خراج آن واجب ميشود اگرچه سيراب كند آنرا باب عشر زيرا چه ايجاب عشر بر او متعذر است چه دران معنى قربت و عبادت است و كافر اهليت آن ندارد پس خراج در حق او متعين است و آن لائق حال وى است بجهت آنكه آن عقوبت است و بنابر قياس

قولهما يجب العشر في الماء العشري الا ان عند محمد رح عشر واحد وعند ابي يوسف عشران وقد مر الوجه ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد والماء الخراجي الانهار التي شقها الاعاجم وماء جيحون وسيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد رح لانه لا يحميها احد كالبحار وخراجي عند ابي يوسف رح لانها يتخذ عليها القناطير من السفن وهذا يد عليها وفي ارض الصبي والمرأة التغلبيين ما في ارض الرجل يعني العشر المضاعف في العشرية والخراج الواحد في الخراجية لان الصلح قد جرى على تضعيف الصدقة دون المونة المحضة ثم على الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا منهم

وليس في عين القير والنفط في ارض العشر شيء لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء وعليه في ارض الخراج خراج وهذا اذا كان حريمها صالحا للزراعة لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة

باب من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز

قال رح الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فهذه ثمانية اصناف

قول صاحبین رح عشر بر او واجب میشود در صورتیکه سیراب کند آنرا به آب عشری ولیکن نزد محمد رح یک عشر و نزد ابی یوسف رح دو عشر و وجه آن سابق مذکوره شده است مسئله ۱۲ بدانکه آب باران و آب چاه و چشمه‌ها و دریاها که در زیر ولایت کسی نیست عشری است مسئله ۱۳ آب نهرها تیکه کنده اند آنرا بادشاهان عجم ف چون نهر یزدجرد مثلا ص خراجی است مسئله ۱۴ آب ف نهر خوارزم که آنرا ص جیحون ف میگویند ص عشری است نزد محمد رح ف و همچنین آب نهر ترک که آنرا ص سیحون ف میگویند و همچنین آب نهر بغداد که آنرا ص دجله ف میگویند و همچنین آب نهر کوفه که آنرا ص فرات ف میگویند ص زیراچه این نهرها در تحت ولایت کسی نیست و کسی حمایت آن نمیکند پس آن مانند دریاها است و نزد ابی یوسف رح خراجی است زیراچه برین نهرها پل بسته میشود از کشتی‌ها و این پل بستن قبضه است بر آن مسئله ۱۵ حکم زمین صبی و زن از قوم تغلبی حکم زمین مردان آنها است اعنی در زمین عشری دو عشر است و در زمین خراجی خراج واحد است زیراچه صلح واقع شده است بر دو چند گرفتن صدقه نه بر دو چند گرفتن مؤنت محض ف و خراج مؤنت محض است ص و بر صبی و زن مسلمان عشر است پس دو چند آن گرفته خواهد شد از صبی و زن وقتیکه از قوم تغلبی باشند مسئله ۱۶ در چشمه قیر یا گوگرد چیزی واجب نیست وقتیکه آن چشمه در زمین عشری باشد زیراچه قیر و گوگرد از رویدگی زمین نیست بلکه آن مانند آب است که از چشمه برآید و بر مالک چشمه مذکور خراج است در صورتیکه چشمه مذکور واقع شده باشد در زمین خراجی و اما این وقتی است که حریم آن صالح زراعت باشد زیراچه خراج متعلق است باینکه صاحب آن قادر باشد بر زراعت نمودن در ان والله اعلم

باب در بیان مصرف زکوٰة اعنی کسیکه دادن زکوٰة باو جائز است و در بیان کسیکه دادن زکوٰة باو جائز نیست مسئله ۱ باید دانست که مصرف زکوٰة در اصل هشت نوع است یکی فقیر و دوم مسکین و سیوم عامل تحصیل زکوٰة بشرطیکه هاشمی نباشد و چهارم مکاتب که زکوٰة باو داده می شود برای خلاصی رقبه او تا آزاد گردد و پنجم مدیونے که مالک نصاب نباشد و ششم فی سبیل الله و هفتم ابن السبیل و هشتم مولفة القلوب و این هشت نوع در اهل مصرف زکوٰة است بجهت آنکه این هشت نوع در قرآن مجید مذکور است بکلمه حصر و خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که صدقه حلال نیست مگر برای فقرا و مساکین و عاملانیکه تحصیل آن می نمایند

وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم وعلى ذلك انعقد الاجماع والفقير من له ادنى شيء والمسكين من لا شيء له وهذا مروي عن ابي حنيفة رح وقد قيل على العكس ولكل وجه ثم هما صنفان او صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى والعامل يدفع الامام اليه ان عمل بقدر عمله فيعطيه ما يسعه واعوانه غير مقدر بالثمن خلافا للشافعي لان استحقاقه بطريق الكفاية ولهذا ياخذ وان كان غنيا الا ان فيه شبهة الصدقة فلا ياخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول عليه السلام عن شبهة الوسخ والغني لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه وفي الرقاب ان يعان المكاتبون منها في فك رقابهم هو المنقول والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه وقال الشافعي من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين وفي سبيل الله منقطع الغزاة عند ابي يوسف رح

ومؤلفة القلوب وفي الرقاب وغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل ف پس اين هشت كس مصرف زكوة هست ص وليكن از جمله مؤلفة القلوب ف بعد از زمان رسول خدا صلعم ص ساقط شده است زيرا چه ف رسول خدا صلى الله عليه وسلم زكوة به آنها ميداد تا آنها بطمع آن شر نمايند بمسلمانان بلكه معين مددگار مسلمانان باشند وچون ص حق تعالى اسلام ف واهل اسلام ص را قوت داد واستغنى كرد مسلمانان را از مؤلفة القلوب وبر سقوط آنها اجماع صحابه رض منعقد شده است وبايد دانست كه فقير آنرا ميگويند كه چيزى قليل كم ف از مقدار نصاب ص داشته باشد ومسكين آنرا ميگويند كه چيزى نداشته باشد واين تفسير فقير ومسكين مرويست از ابى حنيفة رح وبعضى عكس آن گفته اند ولكل وجهه هر دو را وجهى ست وبيان آنكه فقير ومسكين يك قسم است يا دو در كتاب وصايا خواهد آمد انشاء الله تعالى مسئله ۲ بايد كه امام عامل مذكور را بدهد از زكوة بقدر عمل او پس آن قدر بدهد كه كفايت كند مر او واعوان وى را وحصه مقدر بثمن نيست چنانچه شافعى رح بآن قائل است ف زيرا چه او رح ميگويد كه مصرف زكوة هشت نوع است ويكى از آن عامل مذكور است پس حق او ثمن است ص ودليل علماى ما حنفيه اين است كه استحقاق گرفتن زكوة مر عامل مذكور را بطريق كفايت است بجهت عمل وبطريق صدقه نيست لهذا عامل مذكور حق خود را ميگيرد از زكوة اگر چه او غنى باشد ف واگر چه عامل مذكور بجهت عمل خود ميگيرد وبطريق كفايت نه بطريق ص صدقه وليكن در آن شبهه صدقه است لهذا عامل هاشمى نخواهد گرفت آنرا تا اقرباى پيغمبر صلعم از شبهه خوردن مال زكوة كه چرك است محفوظ مانند ف واقرباى پيغمبر صلعم بجهت تعظيم قرابت پيغمبر صلعم مستحق تعظيم وكرامت اند ص وغنى برابر آنها نيست در استحقاق كرامت پس شبهه مذكوره در حق او اعتبار نموده نشد وبايد دانست كه لفظ فى الرقاب كه در قرآن ف در باب بيان مصرف زكوة ص مذكور است از آن مكاتب مراد است واين منقول است از پيغمبر صلعم وهمچنين از غارمين كه در قرآن درين باب مذكور است مديون مذكور مراد است وشافعى رح گفته است كه مراد از آن كسى است كه تحمل غرامت وتاوان نموده باشد براى اصلاح ذات البين وبراى اطفاى آتش فتنه ميان دو گروه ف وبايد دانست كه دو كس كه ميان آنها بايكديگر ملال وناخوشى باشد آنها را ذات البين ميگويند ص مسئله ۳ ومراد از لفظ فى سبيل الله كه در قرآن مذكور است منقطع الغزات مراد است نزد ابى يوسف رح ف وبايد دانست كه منقطع الغزات آنرا ميگويند كه از ميان غازيان جمعيت در باشد وبسبب بى اسبابى براى رفتن جهاد نتواند

لانه المتقادم عند الاطلاق وعند محمد منقطع الحاج لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج ولا يصرف الى اغنياء الغزاة عندنا لان المصرف هو الفقراء وابن السبيل من كان له مال في وطنه وهو في مكان آخر لا شئ له فيه قال فهذه جهات الزكوة فللمالك ان يدفع الى كل واحد منهم وله ان يقتصر على صنف واحد وقال الشافعي لا يجوز الا ان يصرف الى ثلثة من كل صنف لان الاضافة بحرف اللام للاستحقاق ولنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق وهذا لما عرف ان الزكوة حق الله تعالى وبعلة الفقر صاروا مصارف فلا يبالي باختلاف جهاته والذي ذهبنا اليه مروي عن عمر وابن عباس رض ولا يجوز ان يدفع الزكوة الى ذمي لقوله عليه السلام لمعاذ رض خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم ويدفع اليه ما سوى ذلك من الصدقة وقال الشافعي لا يدفع وهو رواية عن ابي يوسف رح اعتبارا بالزكوة ولنا قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها ولولا حديث معاذ رض لقلنا بالجواز في الزكوة ولا يبنى بها مسجد ولا يكفن بها ميت لانعدام التمليك وهو الركن ولا يقضى بها دين ميت لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه لا سيما في الميت ولا تشترى بها رقبة تعتق

ص ودليل ابي يوسف رح اينست كه از لفظ في سبيل الله منقطع الغزات متبادر است در عرف ومحمد رح گفته است كه مراد ازان منقطع الحاج است بجهت آنكه مرويست كه شخصي شتر خود در التصدق نموده بود في سبيل الله عز وجل پس پيغمبر صلعم فرمود كه سوار كنند بران شتر حاجيان را. ف ومعني منقطع الحاج را از معني منقطع الغزات قياس بايد كرد ص وبايد دانست كه نزد علماي ما رح زكوة داده نميشود بغازي كه غني باشد زيراچه مصرف زكوة نيست مگر فقيران وبايد دانست كه مراد از ابن سبيل كسي است كه مال او در وطن باشد واو در مكان ديگر است ودر آنجا تهيدست است وهيچ ندارد مسئله ۴ ف هفت گروه كه مذكور شدند ص اينها مصرف زكوة اند ومالك مال مختار است اگر خواهد تقسيم نمايد زكوة ميان اين هفت گروه باينطور كه بهر گروه چيزي بدهد واگر خواهد اكتفا نمايد بر گروه واحد واين نزد علماي ما رح است وشافعي رح گفته است كه مالك را اداي زكوة جائز نيست مگر باينطور كه به سه نفر از هر گروه چيزي بدهد ودليل شافعي رح اينست كه در قول خداي عز وجل انما الصدقات للفقراء الآيه اضافة صدقه بحرف لام است وآن براي استحقاق وتمليك است ودليل علماي ما رح اينست كه معلوم است كه زكوة حق وملك الله تعالى است نه حق ديگري پس اين اضافة بحرف لام براي بيان مصرف است نه براي استحقاق وتمليك براي مصرف شدن اصناف هفت گانه مذكوره براي زكوة علت نيست مگر فقر گو جهات فقر در اينها مختلف باشد وبايد دانست كه مذهب علماي ما رح مرويست از عمر وابن عباس رض مسئله ۵ دادن زكوة بذمي جائز نيست زيراچه پيغمبر صلعم بمعاذ رض فرمود كه بگير آنرا از غنياي مسلمانان وبده آنرا به فقراي مسلمانان مسئله ۶ سواي زكوة صدقه ديگر داده ميشود بذمي نيز وشافعي رح ميگويد كه آن داده نميشود بذمي مانند زكوة واين يك روايت است از ابي يوسف رح نيز ودليل علماي ما رح اين است كه پيغمبر صلعم فرموده است كه تصدق نمائيد باهل هر دين وعلماي ما رح ميگويند كه اگر حديث معاذ رض نميبود تا تجويز ميكرديم دادن زكوة را نيز بذمي مسئله ۷ اگر از مال زكوة مسجد بنا كنند يا كفن دهد مرده را زكوة ادا نميشود زيراچه ركن در اداي زكوة اينست كه تمليك آن نمايد بمستحق ف وآن درين صورت يافته نميشود ص مسئله ۸ اگر از مال زكوة ادا كرده شود دين ميت زكوة ادا نميشود زيراچه اداي دين غير مقتضي تمليك آن از ان غير نميشود خصوصا وقتيكه مديون ميت باشد مسئله ۹ اگر از مال زكوة بنده خريده آزاد كند اداي زكوة نميشود

خلافاً لمالك حيث ذهب اليه في تاويل قوله تعالى وفي الرقاب ولنا ان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك ولا تدفع الى غني لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني وهو باطلاقه حجة على الشافعي رح في غني الغزاة وكذا حديث معاذ رض على ما رويناه قال ولا يدفع المزكي زكوة ماله الى ابيه وجده وان علا ولا الى ولده وولد ولده وان سفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال ولا الى امرأته للاشتراك في المنافع عادة ولا تدفع المرأة الى زوجها عند ابي حنيفة رح لما ذكرنا وقالا تدفع اليه لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود رض وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة قال ولا يدفع الى مدبره ومكاتبه وام ولده لفقدان التمليك اذ كسب المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك ولا الى عبد قد اعتق بعضه عند ابي حنيفة رح لانه بمنزلة المكاتب عنده وقالا يدفع اليه لانه حر مديون عندهما ولا يدفع الى مملوك غني لان الملك واقع لمولاه ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا لانه يعد غنيا بمال ابيه بخلاف ما اذا كان كبيرا فقيرا

و امام مالک رح میگوید که درین صورت زکوة ادا می شود بجهت آنکه او رح میگوید که مراد از لفظ فی الرقاب که در قرآن مذکور است همین است که بنده خریده آزاد کرده شود و دلیل علمای ما این است که آزاد کردن بنده اسقاط ملک است و تملیک نیست مسئله دادن زکوة باغنیا جائز نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که صدقه حلال نیست مر غنی را و شافعی رح تجویز نموده است زکوة را بغازی که غنی باشد و این حدیث بسبب اطلاق حجت است برو و همچنین حجت است برو حدیث معاذ رض که سابق مذکور شد مسئله ۱ مالک را جائز نیست که زکوة دهد بپدر خود یا بجد خود یا بپدر جد خود اگرچه بالا رود و همچنین جائز نیست ویرا که زکوة دهد بفرزند خود یا بفرزند فرزند خود اگرچه پائین رود زیرا چه منافع ملک میان مالک و میان آنها متصل است ف یعنی هر یک بمال دیگر انتفاع میگیرد پس تملیک بر وجه کمال درین صورت یافته نمیشود مسئله ۲ مالک را جائز نیست که زکوة دهد بزوجه خود زیرا چه منافع مال میان زن و شوهر مشترک می باشد از روی عادت و همچنین جائز نیست مر زن را که زکوة مال خود دهد بشوهر خود نزد ابی حنیفه رح بنابر وجهی که در مسئله زوجه مذکور شد و صاحبین رح گفته اند که دادن زکوة بشوهر جائز است زیرا چه زوجه عبد الله بن مسعود رض نزد پیغمبر صلعم سوال کرد از آنکه صدقه دهد بشوهر خود را پیغمبر صلعم جواب او فرمود که ترا درین صورت دو اجر است یکی اجر صدقه و دوم اجر صله و علما از طرف ابی حنیفه رح جواب میدهند و میگویند که مراد از صدقه که درین حدیث مذکور است صدقه نفل است مسئله ۳ مالک را جائز نیست که زکوة مال خود دهد بمکاتب خود یا بمدبر خود یا بام ولد خود زیرا چه درین صورت تملیک یافته نمیشود بجهت آنکه مالیکه میرسد بمملوک از آن خواجه میگردد و همچنین خواجه را حق است در مال مکاتب او پس تملیک او مر او را تمام نمیشود مسئله ۴ جائز نیست مالک را که زکوة دهد به بنده خود که جزوی از اجزای آن را آزاد کرده است نزد ابی حنیفه رح زیرا چه بنده مذکور نزد او بمنزله مکاتب است و نزد صاحبین رح زکوة دادن به بنده مذکور جائز است زیرا چه بنده مذکور نزد ایشان آزاد مدیون است مسئله ۵ جائز نیست زکوة دادن بمملوک غنی زیرا چه اگر تملیک آن نموده شود به بنده مذکور پس آن مملوک خواجه او میگردد و خواجه مذکور غنی است و تملیک زکوة مر او را جائز نیست و همچنین جائز نیست دادن زکوة به فرزند غنی وقتیکه فرزند مذکور صغیر باشد چه فرزند مذکور غنی شمرده میشود بمال پدر بخلاف آنکه فرزند غنی کبیر فقیر باشد

لانه لا یعد غنیا بیسار ابیه وان کانت نفقته علیه وبخلاف امرأة الغنی لانها ان کانت فقیرة لا تعد غنیة بیسار زوجها وبقدر النفقة لا تصیر موسرة ولا تدفع الی بنی هاشم لقوله علیه السلام یا بنی هاشم ان الله تعالی حرم علیکم غسالة الناس واوساخهم وعوضکم منها بخمس الخمس بخلاف التطوع لان المال ههنا کالماء یتدنس باسقاط الفرض اما التطوع بمنزلة التبرد بالماء قال وهم آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل وآل الحارث بن عبد المطلب وموالیهم اما هؤلاء فلانهم ینسبون الی هاشم بن عبد مناف ونسبة القبیلة الیه واما موالیهم فلما روی ان مولی لرسول الله صلی الله علیه وسلم سأله اتحل لی الصدقة فقال لا انت مولانا بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا حیث توخذ منه الجزیة ویعتبر حال المعتق لانه القیاس والالحاق بالمولی بالنص وقد خص الصدقة قال ابو حنیفة ومحمد رح اذا دفع الزکوة الی رجل یظنه فقیرا ثم بان انه غنی او هاشمی او کافر او دفع فی ظلمة فبان انه ابوه او ابنه فلا اعادة علیه وقال ابو یوسف علیه الاعادة لظهور خطأه بیقین وامکان الوقوف علی هذه الاشیاء

چه او غنی شمرده نیشود بمال پدر اگرچه نفقهٔ او نیز بر پدر است وبخلاف زوجهٔ غنی زیراچه او اگر فقیر باشد غنی شمرده نمی شود به مال شوهر وبه مقدار نفقهٔ غنی نمیشود مسئله ۱۶ زکوة دادن به بنی هاشم جائز نیست زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که یا بنی هاشم بدرستیکه الله تعالی حرام گردانیده است در حق شما غسالهٔ مردمان وچرک آنها را وعوض آن برای شما گردانیده است خمس خمس را ف از مال غنیمت ومراد از غساله در حدیث زکوة مال است ص پس این جائز نیست مر بنی هاشم را بخلاف صدقهٔ نفل زیراچه مال زکوة بمنزلهٔ آب مستعمل است که استعمال نموده شود برای اسقاط فرض ف وآن ملوث میگردد به نجاسات ناپاکان لهذا وضو بآن درست نیست ص بخلاف صدقهٔ نفل چه آن بمنزلهٔ آب است که مستعمل شده باشد برای محض تبرد وخنکی ف واین ملوث نمیشود ولهذا وضو بآن رواست ص وباید دانست که مراد از بنی هاشم آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل وآل حارث ابن عبد المطلب اند زیراچه اینها منسوب اند بسوی هاشم بن عبد المناف ومراد از هاشم در حدیث مذکور همین هاشم است که جد پیغمبر صلعم است چه نسبت قبیله با وکرده میشود ف اگرچه بنام هاشم اشخاص دیگر نیز هستند ص وباید دانست که موالی بنی هاشم نیز در حکم بنی هاشم اند بجهت آنکه مروی است که یکی از موالی پیغمبر صلعم سوال کرد از جناب رسالت آب صلعم که آیا صدقه حلال است برای ما پس پیغمبر صلعم در جواب او فرمود که نی زیراچه تو مولای ما هستی بخلاف آنکه اگر آزاد کند قرشی بندهٔ خود را که نصرانی است چه او در حکم قرشی اعتبار نموده نمیشود در حق سقوط جزیه بلکه جزیه ازو گرفته واعتبار نموده میشود در حق او حال وی نه حال خواجه زیراچه همین موافق قیاس است والحاق آن بخواجه در حق حرمت زکوة بنص معلوم شده است ونص در آن یافته شده است فقط نه در حق احکام دیگر مسئله ۱۷ اگر کسی زکوة مال خود داد به شخصی به این گمان که او مصرف زکوة است وبعد از آن معلوم شد که شخص مذکور غنی است یا هاشمی یا کافر یا داد زکوة را بشخصی در شب تاریک وبعد از آن ظاهر گشت که شخص مذکور پدر او است یا پسر او است پس ف در این صورتها زکوة ادا میشود ص واعادهٔ آن بر وی واجب نیست واین نزد طرفین رح است وابو یوسف رح گفته است که در صورتهای مذکوره اعادهٔ زکوة بر آن کس واجب است بجهت آنکه آن کس را دریافتن حال شخص مذکور ممکن بود باینطور که می پرسید حال وی را از وی یا از مردمان ویا وجود آن هرگاه خطای او یقینا ظاهر گشت پس اجتهاد او باطل گشت واعادهٔ زکوة بر او لازم شد

وصار كالاواني والثياب ولهما حديث معن بن يزيد فانه عليه السلام قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الامر فيها على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة وعن ابي حنيفة رحمه الله في غير الغني انه لا يجزيه والظاهر هو الاول وهذا اذا تحرى ودفع وفي اكبر رايه انه مصرف اما اذا شك ولم يتحر او تحرى فدفع وفي اكبر رايه انه ليس بمصرف لا يجزيه الا اذا علم انه فقير هو الصحيح ولو دفع الى شخص ثم علم انه عبده او مكاتبه لا يجزيه لانعدام التمليك لعدم اهلية الملك وهو الركن على ما مر ولا يجوز دفع الزكوة الى من يملك نصابا من اي مال كان لان الغني الشرعي مقدر به والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية وانما النماء شرط الوجوب ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف ولان حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فادير الحكم على دليلها وهو فقد النصاب

چنانچه اگر چند آوند آب که بعضی ازان پاک ست وبعضی ازان ناپاکست یا چند پارچه که بعضی ازان پاک ست وبعضی ناپاک باہم مختلط باشند لیکن پاک در عدد زائد باشد وشخصی تحری نمود واز آب آوندی ازان آوندها وضو کند یا پارچه ازان پارچه ها پوشد ونماز گذارد وبعد ازان یقینا ظاهر شود خطای او پس بر این شخص اعادهٔ نماز مذکوره واجب میگردد ودلیل طرفین رح یکی اینست که مرویست که وکیل یزید پدر معن زکوة مال او داده بود به پسر وی که معن ست ووی را معلوم نبود وبعد ازان چون این ماجرا نزد پیغمبر صلعم مذکور شد فرمود به یزید مذکور که مر ترا ست انچه نیت آن کردی وبه معن فرمود که مر تراست انچه گرفتی ودوم این است که اطلاع بر احوال انسان چون فقر وغنا وغیره بطریق ظن واجتهاد میشود نه بطریق قطع ویقین پس بنا نموده خواهد شد امر احوال شخص مذکور بر انچه ثابت بود در گمان آن کس چنانچه معتبر است گمان انسان در صورتیکه قبله مشتبه گردد واو تحری کرده نماز ادا کند واز ابی حنیفه رح مرویست که در غیر صورت غنا زکوة ادا نمی شود ولیکن ظاهر روایت همان ست که اول مذکور شد واین که مذکور شد وقتی است که آنکس زکوة داده باشد بشخص مذکور بسبب آنکه بعد از تحری ظن نموده بود که شخص مذکور مصرف زکوة ست واگر تحری نکرده باشد یا بعد از تحری در اشتباه مانده باشد در آنکه شخص مذکور مصرف زکوة ست یا بعد از تحری ظن نموده باشد که شخص مذکور مصرف زکوة نیست پس درین صورتها زکوة ادا نمیشود مگر آنکه بعد ازان معلوم شود که شخص مذکور فقیر ومصرف زکوة است وهمین صحیح است

مسئله ۸ اگر زکوة داد کسی بشخصی وبعد ازان معلوم شد وی را که شخص مذکور بندهٔ وی ست یا مکاتب وی پس آن زکوة ادا نمیشود زیراچه درین صورت تملیک یافته نمیشود بنا بر آنکه بنده ومکاتب را اهلیت ملک نیست وتملیک رکن ادای زکوة است چنانچه سابق مذکور شده است

مسئله ۹ ادادن زکوة صحیح نیست بکسیکه مالک نصاب است از هر مال که باشد بجهت آنکه شخص مذکور غنی است زیراچه در شرع مالک نصاب را غنی میگویند ولیکن شرط غنا این ست که نصاب مذکور از حاجت اصلی زائد باشد وباین قدر زکوة حرام میشود واما نمای آن بسبب حولان حول پس آن شرط وجوب زکوة است وباید دانست که زکوة دادن بشخصی که مالک کم از نصاب باشد جائز است اگرچه آن شخص صحیح البدن وقادر بر کسب باشد بجهت آنکه شخص مذکور فقیر است وفقیر مصرف زکوة است وبجهت آنکه اطلاع بر حال انسان که حقیقةً محتاج است دشوار است پس مدار حکم بر دلیل حاجت است وعدم ملکیت نصاب دلیل حاجت است

ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا وان دفع جاز وقال زفر رحمه الله لا يجوز لان الغناء قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني ولنا ان الغناء حكم الاداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة **قال** وان يغني بها انسانا احب الي معناه الاغناء عن السؤال لان الاغناء مطلقا مكروه ويكره نقل الزكوة من بلد الى بلد وانما تفرق صدقة كل فريق فيهم لما روينا من حديث معاذ رضي الله عنه وفيه رعاية حق الجوار الا ان ينقلها الانسان الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل بلده لما فيه من الصلة او زيادة دفع الحاجة ولو نقل الى غيرهم اجزأه وان كان مكروها لان المصرف مطلق الفقراء بالنص والله اعلم

باب صدقة الفطر

قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده اما وجوبها فلقوله عليه السلام في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير رواه ثعلبة بن صعير العدوي ومثله يثبت به الوجوب لعدم القطع وشرط الحرية ليتحقق التمليك والاسلام ليقع قربة واليسار لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وهو حجة على الشافعي في قوله يجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله وقدر اليسار بالنصاب لتقدر الغناء في الشرع به فاضلا عما ذكر من الاشياء لانها مستحقة بالحاجة الاصلية والمستحق بالحاجة الاصلية كالمعدوم ولا يشترط فيه النمو ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة

مسئله ۲۰ اگر کسی بدهد شخص واحد بقدر دو صد درهم یا زیاده از آن از مال زکوة خود پس این مکروه است ولیکن جایز است و زفر رح گفته است که جایز نیست زیراچه در صورت غنای این شخص مقارن ادای زکوة میشود پس لازم می آید که زکوة بغنی داده شود و دلیل علمای ما رح اینست که غنای شخص اثر ادای زکوة است در صورت مذکور پس غنای او بعد از ادای زکوة متحقق خواهد شد ف مقارن ادا ح لیکن هرگاه در صورت مذکوره حصول غنا قریب ادای زکوة است پس مکروه خواهد شد چنانچه مکروه میشود نماز در صورتیکه نماز گذارد کسی در مکانیکه قریب آن نجاست است مسئله ۲۱ ابوحنیفه رح گفته است که احب نزد من اینست که آن قدر زکوة داده شود بفقیر که او در آن روز از سوال مستغنی گردد مسئله ۲۲ نقل نمودن زکوة از شهری بشهری دیگر مکروه است بلکه باید که زکوة هر شهر بمستحقان آن شهر داده شود بجهت حدیث معاذ رض که سابق مذکور شد بجهت آنکه در آن رعایت حق جوار است مگر آنکه نقل کند برای اقربای خود یا برای قومیکه محتاج تر باشند از اهل شهر زکوة دهنده زیراچه در صورت اولی صله رحم است و در صورت دوم زیاده دفع حاجت است باید دانست که برای غیر اینها نقل کردن زکوة بشهر دیگر اگرچه مکروه است ولیکن زکوة ادا میشود زیراچه مصرف زکوة مطلق فقرا اند از روی نص والله اعلم

باب در بیان صدقه فطر مسئله ۱ صدقه فطر واجب است بر مسلمان آزاد بشرطیکه مالک نصاب باشد با مقدار نصاب مذکور فارغ باشد از مسکن او و جامهای او و اثاث البیت و اسپ و سلاح و بنده او اما وجوب صدقه فطر پس آن ثابت است بجهت آنکه حضرت پیغمبر صلعم در خطبه عید الفطر فرمود که بدهید از هر آزاد و بنده صغیر باشد یا کبیر نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما یا یک صاع از جو و این حدیث را روایت کرده است ثعلبه بن صعیر عدوی یا صعیر عذری و بمثل این حدیث که از احادیث احاد است وجوب ثابت میشود نه فرضیت و باید دانست که شرط نموده شد حریت تا متحقق شود تملیک و شرط نموده شد اسلام تا متحقق شود معنی قربت و عبادت و شرط نموده شد که مالک نصاب باشد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که صدقه داده نمیشود مگر از قوت غنا و شافعی رح گفته است که صدقه فطر واجب است بر کسیکه مالک زیاده باشد بر قوت یک روزه خود و عیال خود و حدیث مذکور حجت است برا او و باید دانست که غنا اندازه نموده شده است بقدر نصاب چه اندازه غنا در شرع بآن وارد شده است ولیکن بشرطیکه آن نصاب از حاجت اصلی زیاده باشد زیراچه آنچه مشغول باشد بحاجت اصلی پس آن بمنزله معدوم است و نما در آن شرط نیست و باید دانست که باین نصاب سه چیز متعلق است یکی حرمت صدقه

ووجوب الاضحية والفطر قال يخرج ذلك عن نفسه لحديث ابن عمر رض قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر على الذكر والانثى الحديث ويخرج عن اولاده الصغار لان السبب رأس يمونه ويلي عليه لانها تضاف اليه يقال زكوة الرأس وهي امارة السببية والاضافة الى الفطر باعتبار انه وقتها ولهذا تتعدد بتعدد الرأس مع اتحاد اليوم والاصل في الوجوب رأسه وهو يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كاولاده الصغار لانه يمونهم ويلي عليهم ومماليكه لقيام المؤنة والولاية وهذا اذا كانوا للخدمة ولا مال للصغار فان كان لهم مال يؤدي من مالهم عند ابي حنيفة وابي يوسف رح خلافا لمحمد رح لان الشرع اجراه مجرى المؤنة فاشبه النفقة ولا يؤدي عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة فانه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في غير الرواتب كالمداواة ولا عن اولاده الكبار وان كانوا في عياله لانعدام الولاية ولو ادى عنهم او عن زوجته بغير امرهم اجزأهم استحسانا لثبوت الاذن عادة ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية ولا المكاتب عن نفسه لفقره

ودوم وجوب قرباني وسيوم وجوب صدقهٔ فطر مسئله ٢ صدقهٔ فطر واجب است بر انسان بجهت ذات خود زیراچه ابن عمر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم صدقهٔ فطر فرض کرده است بر انسان مرد باشد یا زن مسئله ٣ بر انسان واجب است که صدقهٔ فطر ادا نماید از اولاد صغار خود زیراچه سبب وجوب زکوة فطر قول علیه السلام است که راس یمونه ویلی علیه یعنی شخصیکه مؤنت آنها بر اوست وولایت اوست بر آنها و زکوة مضاف میشود بسوی راس چنانچه میگویند زکوة الراس اعنی زکوة شخص و این اضافه علامت سبب است و اما اضافه زکوة بسوی فطر چنانچه میگویند صدقة الفطر پس اعتبار آنست که فطر وقت آنست واز جهت متعدد میشود زکوة فطر بسبب تعدد راس اعنی شخص با وجود اتحاد روز و هرگاه سبب وجوب صدقهٔ فطر راس اعنی شخص مذکور شد که مؤنت آنها بذمه اوست وولایت او بر آنهاست پس اولاد صغار او که بمعنی وی اند به او ملحق خواهند بود حال آنکه او ولی آنهاست و مؤنت آنها بر ذمه وی ست پس صدقه آنها نیز بر وی خواهد شد چه صدقه مذکور نیز از جمله مؤنت ست و همچنین خواهد داد صدقه فطر از کنیز و بنده خود چه او ولی اینهاست و مؤنت اینها بر وی است و این همه که مذکور شد وقتی است که بنده و کنیز برای تجارت نباشد و اولاد صغار را مال نباشد چه اگر آنهارا مال باشد پس صدقهٔ فطر از آنها از مال آنها ادا نموده خواهد شد نزد شیخین رح و محمد رح درین مسئله مخالف ایشان است و دلیل شیخین رح این ست که شارع صدقهٔ فطر را بجای نفقه جاری نموده است پس آن مانند نفقه است ٭ مسئله ٤ بر انسان واجب نیست که صدقهٔ فطر از زوجهٔ خود ادا نماید بجهت آنکه در ولایت و مؤنت در حق زوجه او قصور است زیراچه شوهر ولی زن نیست مگر در حقوق نکاح و در غیر حقوق نکاح شوهر ولی زن نیست و همچنین مؤنت زن نیست بر شوهر مگر در رواتب چون خورد و پوشاک و سکنی وغیره و در غیر رواتب مؤنت آن بر او نیست چون علاج و همچنین بر انسان واجب نیست که صدقه فطر ادا کند از اولاد کبار خود اگرچه آنها در عیال او باشند زیراچه وی را ولایت نیست در حق آنها ولیکن اگر انسان صدقه فطر ادا نماید از اولاد کبار و از زوجه خود بغیر امر آنها جائز است از روی استحسان چه اذن آنها ثابت است از روی عادت مسئله ٥ بر انسان واجب نیست که صدقه فطر ادا نماید از مکاتب خود بسبب عدم ولایت و همچنین بر مکاتب واجب نیست که از ذات خود صدقه فطر ادا نماید چه او فقیر است

وفی المدبر وام الولد ولایة المولی ثابتة فیخرج عنهما ولا یخرج عن ممالیکه للتجارة خلافا للشافعی فان عنده وجوبها علی العبد ووجوب الزکوٰة علی المولی فلا تنافی وعندنا وجوبها علی المولی بسببه کالزکوٰة فیؤدی الی الثنی والعبد بین شریکین لا فطرة علی واحد منهما لقصور الولایة والمؤنة فی کل واحد منهما وکذا العبید بین اثنین عند ابی حنیفة رح وقالا علی کل واحد منهما ما یخصه من الرؤس دون الاشقاص بناء علی انه لا یری قسمة الرقیق وهما یریانها وقیل هو بالاجماع لانه لا یجتمع النصیب قبل القسمة فلم تتم الرقبة لکل واحد منهما ویؤدی المسلم الفطرة عن عبده الکافر لاطلاق ما رویناه ولقوله علیه السلام فی حدیث ابن عباس رض ادوا عن کل حر وعبد یهودی او نصرانی او مجوسی الحدیث ولان السبب قد تحقق والمولی من اهله

مسئله ۷ واجب است بر انسان که صدقه فطر ادا نماید از مدبر و ام ولد خود چه بر او ولایت است در حق آنها مسئله ۸ بر انسان واجب نیست که صدقه فطر ادا نماید از بنده و کنیز که برای تجارت است و شافعی رح میگوید که صدقه فطر واجب است بر بنده و کنیز که برای تجارت است و ادای آن مینماید خواجه و زکوٰة آن واجب است بر خواجه ف و حاصل آنکه وجوب صدقه فطر بر بنده و کنیز مذکوره آنست و وجوب زکوٰة آن بر خواجه آنها است و سبب این هر دو علیحده است و هرگاه چنین شد پس بسبب وجوب هر دو تکرار صدقه بر خواجه در یک سال بجهت مال واحد لازم نمی آید ح و نزد علمای ما وجوب صدقه فطر بجهت مملوک بر خواجه وی است چنانچه زکوٰة آن نیز بر خواجه است و هرگاه چنین شد پس بسبب وجوب هر دو لازم می آید بر خواجه که بجهت یک مال در یک سال دو صدقه واجب شود و آن جائز نیست ف چه پیغمبر صلعم از آن نهی کرده است ح مسئله ۸ بجهت بنده مشترک صدقه فطر واجب نمیشود بر هیچ یکی از دو خواجه زیرا چه در هر دو خواجه قصور ولایت و قصور مؤنت است و همچنین در بنده های مشترک صدقه فطر واجب نیست بر هیچ یکی از دو خواجه نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که درینصورت بر هر یک از دو خواجه صدقه فطر واجب میشود آن مقدار حصه او که بنده تمام است چون یک یا دو مثلا نه بجهت کم از آن چون نصف و ربع ف یعنی اگر مشترک باشد میان دو کس پنج بنده مثلا پس درینصورت بر هر یک از آن دو کس صدقه دو دو بنده واجب است نه صدقه دو و نیم بنده ح و این اختلاف بنا بر آنست که نزد ابی حنیفه رح قسمت جاری نیست در رقیق و نزد صاحبین رح جاری است و بعضی گفته اند که در صورت مذکوره اختلاف نیست بلکه قول صاحبین رح موافق قول ابی حنیفه رح است زیرا چه حصه هر یک از دو شریک جمع نمیشود در یک بنده از بنده های مشترک پیش از قسمت نمودن آن پس در صورت مذکوره برای هیچ یک از دو خواجه بنده کامل و تمام نیست مسئله ۹ بر مسلمان واجب است که صدقه فطر ادا نماید از بنده کافر بجهت حدیث ثعلبه عدوی که سابق مذکور شده است چه در آن ذکر مطلق بنده است و مقید نیست بانکه مسلمان باشد و بجهت آنکه در حدیث ابن عباس رض آمده است که پیغمبر صلعم فرمود که صدقه فطر ادا کنید از هر آزاد و بنده یهودی باشد آن بنده یا نصرانی و یا مجوسی و بجهت آنکه سبب وجوب آن درینصورت نیز متحقق است و خواجه اهلیت وجوب آن دارد

وفيه خلاف الشافعي لان الوجوب عنده على العبد وهو ليس من اهله ولو كان على العكس فلا وجوب بالاتفاق **قال** ومن باع عبدا واحدهما بالخيار ففطرته على من يصير له معناه انه اذا مر يوم الفطر والخيار باق وقال زفر رح على من له الخيار لان الولاية له وقال الشافعي رح على من له الملك لانه من وظائفه كالنفقة ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد يعود الى ملك البائع ولو اجيز يثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف ما يبتني عليه بخلاف النفقة لانها للحاجة الناجزة فلا يقبل التوقف وزكوة التجارة على هذا الخلاف

فصل في مقدار الواجب ووقته

الفطرة نصف صاع من بر او دقيق او سويق او زبيب او صاع من تمر او شعير وقالا الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة رح والاول رواية الجامع الصغير وقال الشافعي من جميع ذلك صاع لحديث ابي سعيد الخدري رض قال كنا نخرج ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولنا ما روينا وهو مذهب جماعة من الصحابة وفيهم الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم وما رواه محمول على الزيادة تطوعا ولهما في الزبيب انه والتمر يتقاربان في المقصود

و شافعي رح میگوید که درین صورت صدقهٔ فطر واجب نیست زیرا چه وجوب صدقهٔ فطر بر بنده است نه بر خواجهٔ او و بنده مذکور اهلیت آن ندارد **ف** چه او کافر است **ص** و اگر بنده مسلمان باشد و خواجه او کافر پس درین صورت صدقهٔ فطر واجب نشود بالاتفاق

مسئله اگر بفروشد بنده خود را باین طور که خیار باشد مر یکی از بائع و مشتری را در روز عید الفطر پس صدقهٔ فطر ازین بنده واجب است بر کسیکه آن بنده از آن او گردد بالاخره و زفر رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر صاحب خیار زیرا چه ولایت آن بنده مر او راست و شافعی رح گفته است که صدقهٔ آن واجب است بر کسیکه مالک آنست بالفعل **ف** و آن کس درصورت مذکوره مشتری است **ص** نزد شافعی رح و وجه قول شافعی رح این است که صدقهٔ مذکوره از احکام ملک است مانند نفقه و دلیل علمای ما اینست که ملک آن درصورت مذکوره موقوف است چه اگر صاحب خیار فسخ نماید بیع را پس آن بنده در تحت ملک بائع عود خواهد کرد و اگر اجازت بیع دهد بیع را نافذ گرداند صاحب خیار هماک مشتری خواهد شد از وقت بیع و هرگاه ملک آن موقوف ماند پس موقوف خواهد ماند چیزی که بران مبتنی است بخلاف نفقه چه آن برای دفع حاجت بالفعل است پس آن قابل این نیست که موقوف ماند و باید دانست که اگر بنده مذکور مال تجارت باشد پس در زکوة آن نیز اختلاف مذکور است و الله اعلم

فصل در بیان مقدار صدقهٔ فطر و بیان وقت وجوب و وقت ادای آن **مسئله** مقدار صدقهٔ فطر از گندم و آرد و پست آن و از مویز خشک نصف صاع است و از خرما و جو یک صاع است و صاحبین رح گفته اند که مویز خشک بمنزله جو است و این یک روایت است از ابی حنیفه رح نیز و آنچه اول مذکور شد روایت جامع صغیر است و شافعی رح گفته است که مقدار صدقهٔ فطر از جمیع آنچه مذکور شد یک صاع است بجهت آنکه ابو سعید خدری رض گفته است که ما یان در عهد رسول خدا صلی الله علیه وسلم صدقهٔ فطر از هر جنس بمقدار یک صاع ادا میکردیم **ق** و دلیل علمای ما احادیث ثعلبه خدری است که سابق مذکور شده است و مذهب جماعتی از صحابه رض چون خلفای راشدین وغیره موافق مذهب علمای ماست و حدیث ابی سعید خدری رض که دلیل شافعی رح است محمول است برینکه از مقدار واجب زیاده میداوند بطریق نفل و دلیل صاحبین رح برانکه مویز بمنزله جو است این است که مویز و خرما در مقصود متقارب است **ف** پس مویز بمنزله جو خواهد بود چنانچه خرما مانند جو

وله انه والبر يتقاربان في المعنى لانه يؤكل كل واحد منهما بجميع اجزائه ويلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة ولهذا ظهر التفاوت بين البر والتمر ومراده من الدقيق والسويق ما يتخذ من البر اما دقيق الشعير كالشعير والاولى ان يراعى فيهما القدر والقيمة احتياطا وان نص على الدقيق في بعض الاخبار ولم يبين ذلك في الكتاب اعتبارا للغالب والخبز يعتبر فيه القيمة هو الصحيح ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى عن ابي حنيفة رح وعن محمد رح انه يعتبر كيلا والدقيق اولى من البر والدراهم اولى من الدقيق فيما يروى عن ابي يوسف رح وهو اختيار الفقيه ابي جعفر رح لانه ادفع للحاجة واعجل به وعن ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة لانه ابعد من الخلاف اذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي

قال الصاع عند ابي حنيفة ومحمد رح ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف رح خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعي رح لقوله عليه السلام صاعنا اصغر الصيعان ولنا ما روي انه عليه السلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال وهكذا كان صاع عمر رض وهو اصغر من الهاشمي وكانوا يستعملون الهاشمي **قال** ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر وقال الشافعي بغروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان حتى ان من اسلم او ولد ليلة الفطر تجب فطرته عندنا وعنده لا تجب

و دلیل ابی حنیفه رح این ست که مویز و گندم متقارب است در معنی زیراچه فقیر میخورد آرد گندم را مع سبوس آن و همچنین میخورد مویز را مع خسته آن بخلاف خرما چه آن مانند جو است بجهت آنکه انداخته میشود خسته آن چنانچه انداخته میشود سبوس جو باید دانست که آرد جو مانند جو است و اولی این است که در آرد گندم و جو همچنین در پست هر دو رعایت قدر و قیمت هر دو نموده شود احتیاطاً اگرچه در بعض احادیث ذکر آرد نیز آمده است و مراد از رعایت قدر و قیمت این است که اگر قیمت نصف صاع از آرد گندم برابر قیمت نصف صاع گندم باشد پس دادن نصف صاع از آرد آن کفایت میکند و گرنه کفایت نمیکند و همچنین در آرد جو و این در جامع صغیر مذکور نیست بجهت آنکه غالباً قیمت آرد گندم کم از قیمت گندم و جو نمیشود بلکه غالباً قیمت آرد از قیمت گندم و جو زیاده می باشد و باید دانست که در نان قیمت معتبر است و همین صحیح است نیز باید دانست که نصف صاع از گندم از روی وزن معتبر است بنابر آنچه مرویست از ابی حنیفه رح و از محمد رح مرویست که از روی کیل معتبر است مسئله ۲ آرد گندم اولی است از گندم و درهم اولی است از آرد بنابر آنچه مرویست از ابی یوسف رح و همین مختار فقیه ابوجعفر رح است زیراچه از درهم زیاده دفع حاجت و از آرد زود دفع حاجت میشود بخلاف گندم چه در آن حاجت آرد ساختن است **ص** و مرویست که ابوبکر اعمش رح میگوید که گندم افضل است از آرد و درهم زیراچه بسبب دادن گندم صدقه فطر باجماع ادا میشود چه در آرد و درهم اختلاف شافعی رح است مسئله ۳ صاع نزد ابی حنیفه رح و محمد رح هشت رطل است برطل عراقی و ابو یوسف رح گفته است که پنج رطل است و ثلث رطل و همین قول شافعی رح است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که صاع ما کوچک است از صاعهای دیگر و دلیل طرفین رح این است که مرویست که رسول خدا صلعم وضو میکردند به مد که دو رطل است و غسل میکردند بصاع که هشت رطل و همچنین بود صاع عمر رض و این صاع کوچک است بنسبت صاع هاشمی و مردمان استعمال مینمودند صاع هاشمی را مسئله ۴ وجوب صدقه فطر متعلق است بوقت طلوع فجر روز عید الفطر **ف** یعنی شرط وجوب آن وقت مذکور است **ص** و شافعی رح گفته است که وجوب آن متعلق است بوقت غروب آفتاب در روز اخیر رمضان و فائده این اختلاف آنست که اگر مسلمان گردد کسی یا فرزندی متولد شود مر کسی را در شب عید الفطر پس صدقه فطر از وی و از آن فرزند واجب می شود نزد علمای ما و نزد شافعی رح واجب نمی شود

وعلی عکسه من مات فیها من ممالیکه او ولده له انه یختص بالفطر وهذا وقته ولنا ان الاضافة للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل والمستحب ان یخرج الناس الفطرة یوم الفطر قبل الخروج الی المصلی لانه علیه السلام کان یخرج قبل ان یخرج ولان الامر بالاغناء کی لا یتشاغل الفقیر بالمسألة عن الصلوة وذلك بالتقدیم فان قدموها علی یوم الفطر جاز لانه ادی بعد تقرر السبب فاشبه التعجیل فی الزکوة ولا تفصیل بین مدة ومدة هو الصحیح وان اخروها عن یوم الفطر لم تسقط وکان علیهم اخراجها لان وجه القربة فیها معقول فلا یتقدر وقت الاداء فیها بخلاف الاضحیة والله اعلم

کتاب الصوم

قال الصوم ضربان واجب ونفل والواجب ضربان منه ما یتعلق بزمان بعینه کصوم رمضان والنذر المعین فیجوز بنیته من اللیل وان لم ینو حتی اصبح اجزأته النیة ما بینه وبین الزوال

و اگر بمیرد در شب مذکور کسی از اولاد یا کنیز و غلام های شخصی پس صدقه فطر از ایشان واجب میشود و نزد شافعی رح و نزد علمای ما واجب نمیشود و دلیل شافعی رح این است که صدقه فطر به فطر اختصاص و تعلق دارد ف چنانچه اضافت صدقه مذکوره بسوی فطر دلالت میکند بران ص و وقت غروب آفتاب روز اخیر رمضان وقت فطر است و علمای ما میگویند که اختصاص آن بخلاف الفطر است و اختصاص فطر بروز است نه بشب ف لهذا یوم الفطر گفته میشود و لیلة الفطر گفته نمیشود پس وجوب صدقه فطر متعلق خواهد شد به صبح روز عید الفطر نه بشب آن ص مسئله مستحب این است که ادا نمایند مردمان صدقه فطر را روز عید الفطر پیش از آنکه متوجه شوند بسوی عیدگاه ف برای نماز عید ص بجهت آنکه پیغمبر علیهم چنین میکرد و بجهت آنکه امر به ادای صدقه فطر برای آن است تا فقرا بسبب آن از سوال مستغنی شوند و بخاطر جمع مشغول شوند به نماز عید و این مقصود حاصل میشود در صورتیکه صدقه فطر مقدم از نماز عید ادا نموده شود و اگر مقدم ادا نمایند صدقه فطر را از روز عید جائز است زیرا چه ادای واجب بعد از تحقق سبب آن جائز است مانند ادای زکوة ف پیش از حولان حول بعد از تحقق نصاب و در اینجا نیز سبب وجوب صدقه فطر متحقق است ص و باید دانست که در تقدیم ادای صدقه فطر بر روز عید تفصیل مدت نیست بلکه تقدیم آن بر روز عید بعد از تحقق سبب مطلقاً جائز است و همین صحیح است مسئله اگر کسی ادا نکند صدقه فطر را در روز عید پس بعد از گذشتن روز عید صدقه فطر ساقط نمیشود بلکه باید که بعد از آن نیز ادا نماید زیرا که زیراچه وجوب آن برای دفع حاجت فقیر است و این امر معقول است و همچنین بعد از گذشتن روز عید نیز باقیست پس ضرور است که بعد از گذشتن روز عید مذکور نیز ادا نماید بخلاف قربانی ف چه آن ساقط میشود بعد از گذشتن ایام نحر زیراچه ریختن خون و ذبح نمودن قربانی ور زمان عبادت است و این موافق قیاس نیست ص و عبادت گشتن آن معلوم شده است در ایام نحر بر خلاف قیاس پس بعد از گذشتن ایام نحر قربانی نموده نمیشود والله اعلم

کتاب در بیان روزه

روزه بر دو نوع است یکی واجب دوم نفل و واجب نیز دو نوع است یکی آنکه تعلق دارد بزمان معین چون روزه ماه رمضان و روزه نذر معین پس این روزه جائز میشود اگر نیت آن نماید از شب اگر در شب اتفاق نیت آن نشود حتی که صبح گردد پس صحیح است اگر نیت آن نماید بعد از نماز صبح تا وقت زوال جائز است

وقال الشافعی لا یجزیه اعلم ان صوم رمضان فریضة لقوله تعالی کتب علیکم الصیام وعلی فرضیته
انعقد الاجماع ولهذا یکفر جاحده والمنذور واجب لقوله تعالی ولیوفوا نذورهم وسبب الاول الشهر
ولهذا یضاف الیه ویتکرر بتکرره وکل یوم سبب وجوب صومه وسبب الثانی النذر والنیة
من شرطه وسنبینه ونفسره ان شاء الله تعالی ووجه قوله فی الخلافیة قوله علیه السلام
لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النیة فسد الثانی ضرورة
انه لا یتجزی بخلاف النفل لانه متجز عنده ولنا قوله صلی الله علیه وسلم بعد ما شهد الاعرابی بروٴیة
الهلال الا من اکل فلا یاکلن بقیة یومه ومن لم یاکل فلیصم وما رواه محمول علی نفی الفضیلة والکمال او معناه لم ینوه
صوم من اللیل ولانه یوم صوم فیتوقف الامساک فی اوله علی النیة المتاخرة المقترنة باکثره کالنفل

وشافعی رح میگوید که این نیت صحیح نیست ف بلکه ضرور است که نیت آن از شب نماید تا روزه مذکور صحیح شود ص مسئله ۱
باید دانست که روزه ماه رمضان فرض است بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که فرض گردانیده شده است
بر شما روزهٔ ماه رمضان و هم بران اجماع است است لهذا اگر کسی انکار آن نماید کافر میگردد مسئله ۲ روزه نذر واجب است
بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید بایفای نذر امر کرده است و باید دانست که سبب وجوب روزه رمضان ماه رمضان است
لهذا مضاف است بسوی ماه رمضان و مکرر میشود بسبب مکرر شدن ماه رمضان ولیکن هر روزه از ماه رمضان سبب وجوب روزه
آن روز است و همچنین سبب وجوب روزه نذر نذر است مسئله ۳ نیت هر روزه شرط است و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی
و دلیل شافعی رح برینکه نیت روزه از شب ضرور است یکی این است که پیغمبر صلعم فرموده است که روزه نیست مرکسی راکه
نیت آن نه کند از شب دوم اینست ف که اگر از شب نیت نکند بلکه بعد از صبح نیت آن نماید ص جزو اول از روزه صحیح
نمیشود بسبب آنکه دران نیت یافته نشده پس صحیح نخواهد شد جزو ثانی نیز بجهت آنکه روزه شی واحد است و متجزی نیست ف اعنی متصور
نیست که جزوی ازان صحیح باشد و جزو دیگر غیر صحیح ص و این حکم روزه واجب است نزد شافعی رح بخلاف روزه نفل چه آن صحیح
است نزد او نیز بنیتی که بعد از صبح یافته شود زیرا چه روزه نفل نزد او متجزی است و دلیل علمای ما رح یکی این است که هرگاه در روز شک
بعد از طلوع آفتاب اعرابی گواهی داد بر رویت هلال رمضان نزد پیغمبر صلعم پس پیغمبر صلعم فرمود که هرکه چیزی خورده باشد باید که در باقی روز
چیزی نخورد و هرکه چیزی نخورده باشد باید که روزه دارد و حدیثی که شافعی رح آورده است مراد ازان نفی فضیلت است یا مراد ازان
این است که اگر نیت روزه کند بعد از صبح از وقت نیت نه از وقت شب پس جائز نیست بلکه ضرور است که نیت روزه نماید از شب اگرچه
بعد از صبح نیت کرده باشد حتی که اگر نیت روزه کند کسی در وقت نصف النهار از وقت نیت نه از وقت صبح روزه او صحیح نمیشود نزد علمای
ما رح دوم این است که روزه ماه رمضان معین است برای روزهٔ رمضان و معیار آنست پس امساک در اول روز رمضان موقوف خواهد
بر نیت متاخر که مقترن باشد به اکثر آن مانند نفل ف یعنی اگر اکثر آن نیت یافته خواهد شد بعد ازان پس آن امساک روزه خواهد شد و گر نه روزه نخواهد شد

وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فتترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلوة والحج لانهما اركان فيشترط قرانها بالعقد على ادائهما بخلاف القضاء لانه يتوقف على صوم ذلك اليوم وهو النفل وبخلاف ما بعد الزوال لانه لم يوجد اقترانها بالاكثر فترجحت جنبة الفوات ثم قال في المختصر ما بينه وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح لانه لا بد من وجود النية في اكثر النهار ونصفه من وقت طلوع الفجر الى وقت الضحوة الكبرى لا وقت الزوال فتشترط النية قبلها لتتحقق في الاكثر ولا فرق بين المسافر والمقيم خلافا لزفر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وهذا الضرب من الصوم يتادى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب آخر وقال الشافعي في نية النفل عابث وفي مطلقها له قولان

ص وسر آن اينست كه روزه ركن واحد ودراز است از صبح تا شام ونيت براى تعيين نيت براى خدا تعالى ہرگاه نيت مقارن شود با اكثر روزه پس ترجيح داده خواہد شد جهت تحقق آن از متحقق شمرده خواہد شد بخلاف نماز وحج زيرا چه آن مشتمل است بر چند ركن پس شرط است دران كه نيت مقارن باشد بشروع آن تا آن نيت در جميع اركان معتبر شود بخلاف روزه قضا ف چه دران نيت از شب ضرور است زيرا چه آن روز فى نفسه براى روزه قضا متعين نيست چنانچه روز رمضان براى روزه رمضان متعين است بلكه روزه ہاى ديگر سواى ماه رمضان ص براى روزه نفل است ف چنانچه روزه ہاى ماه رمضان براى روزه فرض است واصل در روزہاى ديگر روزه نفل است وگردانيدن آن براى قضا عارضى است ص پس موقوف خواہد بود برانكه نيت قضا نمايد از شب تا آن روزه كه در اصل نفل است از اول براى قضا واقع شود بخلاف آنكه اگر نيت روزه كند كسى بعد از زوال چه اين نيت مقترن نيست به اكثر روز وپس درين صورت جانب عدم تحقق روزه ترجيح دارد وبعد ازان بايد دانست كه آنچه مذكور شد كه براى روزه رمضان وروزه نذر آن نيت معتبر است كه يافته شود از وقت صبح تا وقت زوال مذكور است در مختصر قدورى ودر جامع صغير مذكور است كه آن نيت معتبر است كه يافته شود قبل نيم روز وهمين اصح است زيرا چه ضرور است كه يافته شود نيت آن در اكثر روز تا قائم مقام كل شود ونصف روز عبارت است از صبح صادق تا وقت استوا پس ضرور است كه نيت روزه يافته شود پيش از وقت استوا تا نيت متحقق شود در اكثر روز بايد دانست كه درين حكم مسافر ومقيم وصحيح البدن وبيمار همه برابر است زيرا چه تفصيل نيست در آنچه مذكور شد از دلائل ف زفر رح ميگويد كه در حق مسافر وبيمار واجب است كه نيت روزه نمايد از شب مسئله ہم روزه كه وجوب آن متعلق است بزمان معين چون روزه رمضان وروزه نذر معين ادا شود به نيت مطلق روزه وبه نيت روزه نفل وہم به نيت روزه ديگر كه واجب است ف يعنى اگر در رمضان مثلا نيت مطلق روزه نمايد وتعيين فرض نكند يا نيت روزه نفل نمايد يا نيت روزه ديگر سواى روزه رمضان نمايد پس درين صورتہا آن روزه از روزه رمضان واقع ميشود وبه آن روزه رمضان ادا ميشود ص وشافعى رح در صورت نيت نفل گفته است كه اين نيت لغو است وہيچ فائده ندارد ف يعنى بآن نه روزه نفل ميشود ونه روزه فرض ص ودر صورت نيت مطلق روزه از شافعى رح دو قول است

لانه بنية النفل معرض عن الفرض فلا يكون له الفرض ولنا ان الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه واذا نوى النفل او واجبا آخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة فبقي الاصل وهو كاف ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند ابي يوسف ومحمد لان الرخصة كيلا تلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور وعند ابي حنيفة اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم رمضان الى ادراك العدة وعنه في نية التطوع روايتان والفرق على احديهما انه ما صرف الوقت الى الاهم والضرب الثاني ما ثبت في الذمة كقضاء شهر رمضان وصوم الكفارة فلا يجوز الا بنية من الليل لانه غير متعين ولا بد من التعيين من الابتداء والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال خلافا لمالك فانه يتمسك

یعنی موافق علمای ما دوم اینکه دران صورت روزهٔ فرض ادا نمیشود ودلیل علمای ما اینست که روزهٔ فرض دران متعین است وسوای روزهٔ رمضان روزهٔ دیگر دران مشروع نیست پس نیت مطلق روزه بران منطبق خواهد شد چنانچه اگر شخص واحد در خانه باشد وکسی بگوید که درین انسان است پس اسم انسان که مطلق است بر شخص مذکور منطبق میشود وهمچنین اگر نیت روزهٔ نفل کند در رمضان یا نیت واجب دیگر نماید دران چون روزهٔ نذر مطلق پس درین هر دو صورت نیز روزهٔ رمضان ادا میشود زیراچه در نیت مذکوره نیت اصل روزه است مع وصف زائد وآن زیاده لغو است پس باقی ماند نیت مطلق روزه وبه این نیت روزهٔ رمضان ادا میشود چنانچه مذکور شد وباید دانست که درین حکم مسافر ومقیم وصحیح البدن وبیار همه برابر اند نزد صاحبین رح زیراچه رخصت خوردن روزه در حق مسافر وبیمار بجهت آنست که او معذور است چه اینها بسبب مسافرت وبیماری تحمل مشقت روزه نمیتوانند کرد وهرگاه نیت روزهٔ نفل یا روزهٔ دیگر نمایند بمنزلهٔ غیر معذور شمرده خواهند شد پس حکم غیر معذور برانها جاری خواهد شد وابو حنیفه رح گفته است که بیمار ومسافر اگر نیت روزهٔ دیگر کند که واجب است چون روزهٔ نذر مطلق مثلاً پس آن روزهٔ دیگر ادا میشود زیراچه او صرف کرده وقت مذکور را در امری که اهم است زیراچه روزهٔ مذکور برا او واجب است بالفعل ودر روزهٔ رمضان بیمار ومسافر مختار است تا آن زمانیکه بیمار شفا یابد ومسافر مقیم گردد ودر صورت نیت روزهٔ نفل از ابی حنیفه رح دو روایت است در حق مسافر وبیمار یکی اینست که روزهٔ نفل صحیح میشود واز روزهٔ رمضان نمیشود زیراچه هرگاه او را در رمضان خوردن روزهٔ رمضان رخصت وجائز است پس ماه رمضان در حق او بمنزلهٔ ماه شعبان است مثلاً وروایت دیگر اینست که در صورت مذکوره روزهٔ رمضان واقع میشود زیراچه او هرگاه نیت روزهٔ نفل کرد پس آن وقت را صرف نکرد در امریکه اهم است از روزهٔ رمضان **مسئله ۵** نوع دوم از روزهٔ واجب کف برای آن وقت متعین نیست ص چون روزهٔ قضای رمضان وروزهٔ کفاره پس برای آن نیت از شب ضرور است ف وبغیر نیت از شب جائز نمیشود ص زیراچه وقت آن متعین نیست پس ضرور است که از ابتدا معین نموده شود **مسئله ۶** روزهٔ نفل مطلقاً جائز است بنیتی که یافته شود از صبح صادق تا قبل نصف روز ودر امام مالک رح در روزهٔ نفل نیز نیت از شب شرط است ممکنه

لاطلاق ما روینا ولنا قوله صلی الله علیه وسلم بعد ما کان یصبح غیر صائم انی اذا لصائم ولان المشروع خارج رمضان هو النفل فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورته صوما بالنیة علی ما ذکرنا ولو نوی بعد الزوال لا یجوز وقال الشافعی یجوز ویصیر صائما من حین نوی اذ هو متجز عنده لکونه مبنیا علی النشاط ولعله ینشط بعد الزوال الا ان من شرطه الامساک فی اول النهار وعندنا یصیر صائما من اول النهار لانه عبارة قهر النفس وهی انما تتحقق بامساک مقدر فیعتبر قران النیة باکثره

قال وینبغی للناس ان یلتمسوا الهلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان فان رأوه صاموا وان غم علیهم اکملوا عدة شعبان ثلثین یوما ثم صاموا لقوله صلی الله علیه وسلم صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته فان غم علیکم الهلال فاکملوا عدة شعبان ثلثین یوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ینتقل عنه الا بدلیل ولم یوجد ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا

بنابر عدم تجزی که دلیل شافعی رح است ف و در غیر روزه نفل ص چه آن حدیث مطلق است ف و شامل است هر روزه نفل را نیز ص و دلیل علمای ما یکی آنست که پیغمبر صلعم صبح میکرد بغیر نیت روزه و بعد از صبح نیت روزه نفل میکرد و میفرمود که من اکنون روزه دارم دوم این است که روزه مشروع در غیر رمضان همان روزه نفل است ف چنانچه مشروع در رمضان روزه فرض است ص پس امساک در اول روز در غیر رمضان در حق روزه شدن موقوف خواهد ماند بر نیت آخر ف چنانچه امساک در اول روز در رمضان ص موقوف میماند بر نیت متاخر مسئله ۲ نیت روزه بعد از زوال معتبر نیست ف اگرچه روزه نفل باشد ص و شافعی رح میگوید که نیت روزه نفل بعد از زوال جایز است و از وقتیکه نیت روزه نماید از همان وقت روزه دار میگردد چه روزه نفل نزد او رح متجزی است زیرا چه بنای آن بر نشاط و خوشی است ف ما را ص است و شاید که نشاط بعد از زوال حاصل شود ولیکن شرط آن است که از اول روز امساک یافته شود و نزد علمای ما در صورتیکه نیت روزه نفل کند کسی بعد از صبح و پیش از نصف روز پس روزه اعتبار نموده میشود از اول روز زیرا چه روزه عبادت است و فائده آن شکستن نفس اماره است و این متحقق نمیشود مگر به امساکی که مقدر است از صبح صادق تا بشام پس باید که نیت آن مقارن شود به اکثر آن والله اعلم

فصل در بیان دیدن هلال رمضان مسئله امردمان را باید که بتاریخ بیست و نهم شعبان برای دیدن هلال رمضان متوجه شوند و تفتیش آن نمایند پس اگر ببینند آنرا بتاریخ مذکور نیت روزه رمضان نمایند و روزه رمضان دارند و اگر در تاریخ مذکور بسبب ابر یا غبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سی روز شمار نمایند و بعد از آن روزه رمضان شروع نمایند بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هلال رمضان را دیده روزه رمضان دارید و هلال عید را دیده افطار نمائید ف و روزه موقوف کنید ص و اگر بتاریخ بیست و نهم شعبان بسبب ابر و غبار مطلع هلال صاف نباشد پس شعبان را سی روز شمار کنید و بجهت آنکه اصل بقای ماه است تا سی روز پس بعد از گذشتن بیست و نه روز تمامی ماه شعبان و ابتدای ماه رمضان اختیار نموده نخواهد شد مگر بدلیلیکه عبارت است از دیدن هلال رمضان و شد و آن در صورت ابر و غبار یافته نمیشود ص مسئله ۲ در روزی که آنرا یوم الشک میگویند نباید روزه داشت مگر بنیت نفل

لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وهذه المسئلة على وجوه احدها ان ينوي صوم رمضان وهو مكروه لما روينا ولانه تشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في مدة صومهم ثم ان ظهر ان اليوم من رمضان يجزيه لانه شهد الشهر وصامه وان ظهر انه من شعبان كان تطوعا وان افطر لم يقضه لانه في معنى المظنون والثاني ان ينوي عن واجب آخر وهو مكروه ايضا لما روينا الا ان هذا دون الاول في الكراهة ثم ان ظهر انه من رمضان يجزيه لوجود اصل النية وان ظهر انه من شعبان فقد قيل يكون تطوعا لانه منهي عنه فلا يتادى به الواجب وقيل يجزيه عن الذي نواه وهو الاصح لان المنهي عنه هو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بخلاف يوم العيد لان المنهي عنه وهو ترك الاجابة يلازم كل صوم والكراهة هنا لصورة النهي والثالث ان ينوي التطوع

زیرا که پیغمبر صلعم فرموده است که روزه داشته نمیشود در روزی که در بودن آن از ماه رمضان شک است مگر روزه نفل باید دانست که مر این روز را پنج صورت است یکی اینکه نیت روزه رمضان کند در آن روز شخصی این مکروه است بجهت حدیثی که مذکور شد و بجهت آنکه در آن مشابهت است به اهل کتاب چه ایشان بر مدت روزه خود یک روز زیاده مینمایند ولیکن در صورت مذکوره اگر ظاهر شود که آن روز غره رمضان است پس آن روزه از روزهٔ رمضان واقع میشود و اگر ظاهر شود که آن روز روز سلخ شعبان است پس آن روزه روزه نفل میشود و اگر در این صورت بشکند آن روزه را آن شخص قضای آن بر او لازم نیست چه ف او در آن نفل عمداً شروع نکرده است بلکه صرف شروع کرده است در آن گمان آنکه فرض است و صورت دوم این است که نیت روزه دیگر کند که واجب است و این نیز مکروه است بنابر حدیث مذکور ولیکن کراهت در این صورت کمتر است به نسبت کراهت در صورت اولی و در این صورت نیز اگر ظاهر شود که آن روز غره رمضان است روزه مذکوره روزه رمضان میشود زیرا چه در این صورت نیت اصل روزه یافته شده است و اگر ظاهر شود که آن روز سلخ شعبان است پس در این صورت اختلاف است بعضی گفته اند که این روزه نفل میشود زیرا چه روزه در روز مذکور منهی عنه است پس روزه واجب ادا نخواهد شد بروز مذکور و بعضی گفته اند روزه را که نیت نموده است همان روزه ادا خواهد شد و همین اصح است ف زیرا چه در روز مذکور روزه داشتن به نیت روزه رمضان منهی عنه است و بس بجهت آنکه در این صورت روزه داشتن به نیت روزه رمضان مقدم از رمضان یافته میشود و همین معنی منشای نهی است و این معنی در صورت مذکوره یافته نمیشود بخلاف روز عید چه در آن روز نفل و واجب همه مکروه است زیرا چه منشای نهی از روزه داشتن در روز عید این است که روز عید روز ضیافت الهی است در حق انسان از جانب خدا تعالی و در روزه داشتن درین روز ترک اجابت و اعراض از ضیافت خدا تعالی لازم می آید و این منشا یافته میشود در روزه روز عید از هر نوعیکه باشد از نفل و واجب

سوال پس باید که در روز شک روزه داشتن سوای روزه رمضان مکروه نباشد زیرا چه منشای نهی که مذکور شد در آن یافته نمیشود و حال آنکه روزه واجب در آن روز داشتن مکروه است **جواب** منشای نهی که مذکور شد اگرچه در آن یافته نمیشود ولیکن صرف آن روزه مکروه است به اعتبار صورت نهی و صورت سوم این است که نیت روزه نفل نماید ف در روز مذکور

ص

وهو غير مكروه لما روينا وهو حجة على الشافعي رحمه الله في قوله يكره على سبيل الابتداء والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الحديث نهي التقدم بصوم رمضان لانه يؤديه قبل اوانه ثم ان وافق صوما كان يصومه فالصوم افضل بالاجماع وكذا اذا صام ثلثة ايام من اخر الشهر فصاعدا وان افرده فقد قيل الفطر افضل احترازا عن ظاهر النهي وقيل الصوم افضل اقتداء بعلي وعائشة رضي الله عنهما فانهما كانا يصومانه والمختار ان يصوم المفتي بنفسه اخذا بالاحتياط ويفتي العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار نفيا للتهمة والرابع ان يضجع في اصل النية بان ينوي ان يصوم غدا ان كان رمضان ولا يصومه ان كان من شعبان وفي هذا الوجه لا يصير صائما لانه لم يقطع عزيمته فصار كما اذا نوى انه ان وجد غدا غداء يفطر وان لم يجد يصوم والخامس ان يضجع في وصف النية

ص و این مکروه نیست بنابر حدیث مذکوره ف چه دران استثنای روزه ص نفل است و شافعی رح میگوید که ف اگر کسی را روزه نفل عادت باشد در روزی از روزها و آن روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس این روزه نفل داشتن در روز مذکور مکروه نیست ص و عمداً و ابتداءً روزه نفل داشتن در روز مذکور مکروه است و حدیث مذکور حجت است براو و دلیل شافعی رح حدیث دیگر است که رسول خدا صلعم فرموده است که مقدم مکنید بر رمضان یک روزه یا دو روزه را و علمای ما در جواب این میگویند که مراد درین حدیث نهی است از روزه داشتن پیش از رمضان بنیت روزه رمضان زیرا چه این اداکردن روزه رمضان است پیش از وقت آن و باید دانست که اگر کسی را عادت باشد داشتن روزه نفل در روزی از روزها و آن روزه اتفاقاً واقع شود در روز شک پس برا روزه داشتن در روز مذکور افضل است به اجماع و همچنین اگر سه روزه دارد یا زیاده در آخر ماه شعبان و اگر همچنین اتفاق نباشد پس درینصورت اختلاف است در اینکه روزه نفل داشتن در روز مذکور افضل است یا افطار نمودن پس بعضی گفته اند که افطار افضل است بجهت احتراز نمودن از ظاهر نهی ف که وارد شده است ص در حدیث شافعی رح و بعضی گفته اند که روزه داشتن افضل است بجهت اقتدا نمودن بعلی و عایشه صدیقه رض چه ایشان روزه میداشتند در روز مذکور و مختار این است که مفتی را باید که در روز مذکور بنیت نفل روزه دارد و احتیاط او عوام را فتوی دهد که تنها انتظار نمایند تا وقت زوال بعد ازان ف اگر خبر دیدن هلال ماه رمضان از هیچ جا نرسد ص افطار نمایند تا متهم نشوند بزیاده نمودن روزه بر عدد روزه رمضان که دلالت میکند بر آن حدیث مشهور و آن قول آن سرور صلعم است که هر که روزه دارد در روز شک پس بتحقیق بی فرمانی کرد ابا القاسم ف محمد ص را و صورت چهارم اینست که تردید نماید کسی در نیت اصل روزه باینطور که من روزه خواهم داشت فردا اگر فردا غره رمضان باشد و روزه نخواهم داشت فردا اگر فردا سلخ شعبان باشد و درینصورت روزه ف اصلا صحیح نمیشود زیرا چه ف او در نیت خود تردد داشت ص و نیت اورا عزم مصمم نمود پس چنان شد که کسی نیت نماید باین طور که اگر فردا غذا ایسر خواهد شد روزه نخواهم داشت و اگر غذا ایسر نخواهد شد روزه خواهم داشت و صورت پنجم این است که تردید نماید در وصف نیت

بأن ينوي إن كان غداً من رمضان يصوم عنه وإن كان من شعبان فعن واجب آخر وهذا مكروه لتردده بين أمرين مكروهين ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه لعدم التردد في أصل النية وإن ظهر أنه من شعبان لا يجزيه عن واجب آخر لأن الجهة لم تثبت للتردد فيها وأصل النية لا يكفيه لكنه يكون تطوعاً غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطاً وإن نوى عن رمضان إن كان غداً منه وعن التطوع إن كان غداً من شعبان يكره لأنه ناو للفرض من وجه ثم إن ظهر أنه من رمضان أجزأه لما مر وإن ظهر أنه من شعبان جاز عن نفله لأنه يتأدى بأصل النية ولو أفسده يجب أن لا يقضيه لدخول الإسقاط في عزيمته من وجه ومن رأى هلال رمضان وحده صام وإن لم يقبل الإمام شهادته لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وقد رأى ظاهراً وإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة

بانیطور که تردید کند میان نیت روزهٔ رمضان میان نیت روزهٔ دیگر و این هردو صورت یکی اینکه تردید نماید اصل نیت روزهٔ رمضان میان نیت روزهٔ دیگر که واجب است باین طور که بگوید که فردا اگر غرهٔ رمضان باشد روزهٔ رمضان خواهم داشت و اگر سلخ شعبان باشد پس فلان روزه که بر من واجب است آنرا خواهم داشت و این مکروه است زیراچه او دایر کرد نیت خود را میان دو امر که هردو مکروه است ولیکن اگر ظاهر شود که فردا غرهٔ رمضان است پس آن روزه روزهٔ رمضان او میشود زیراچه وی را در اصل نیت تردد نیست و اگر ظاهر شود که آن سلخ شعبان است پس بآن روزه واجب دیگر او نمیشود زیراچه جهت آن متعین نبود و مطلق نیت برای ادای آن کفایت نمیکند پس آن روزه نفل میشود ولیکن اگر بشکند آنرا قضای آن بر او واجب نمیشود چه ف او درین نفل عمداً شروع نکرده است بلکه ص دران بگمان آن شروع کرده بود که بآن روزه ادای واجب خواهد شد و دوم این است که تردید نماید در نیت میان روزهٔ رمضان و میان روزهٔ نفل باینطور که بگوید که فردا اگر غرهٔ رمضان است روزهٔ رمضان خواهم داشت و اگر سلخ شعبان است روزهٔ نفل خواهم داشت و این نیز مکروه است زیراچه او درینصورت نیت روزهٔ رمضان نموده است من وجه و بعد ازان ف باید دانست که درینصورت ص اگر ظاهر شود که فردا غرهٔ رمضان است پس بآن روزه روزهٔ رمضان او میشود چه وی را در اصل نیت روزه تردد نیست و اگر ظاهر شود که فردا سلخ شعبان است پس آن روزه نفل میشود چه روزهٔ نفل نیز بمطلق نیت صحیح می شود و اگر این روزهٔ نفل را بشکند قضای آن بر او واجب نمیشود زیراچه مقصود او من وجه ادای واجب است ف پس گویا عمداً این نفل را شروع نکرده است ص مسئله ۳ اگر شخصی تنها بیند هلال رمضان را این باید وی را که روزه دارد اگرچه امام گواهی وی را قبول نکند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه دارید وقتیکه بینید هلال رمضان را و افطار کنید وقتیکه ببینید هلال شوال را و این شخص مذکور ظاهراً هلال رمضان دیده ف پس روزه داشتن بر او واجب است ولیکن باید دانست که این در صورتیست که مطلع صاف نباشد و در صورتیکه مطلع صاف باشد پس درینصورت روزه داشتن بر او لازم نیست نزد علمای بلخ و درینصورت غلطی افتاده است و نزد شافعی رح درینصورت نیز بر او لازم است که روزه دارد ص و در صورت اولی اگر روزه بشکند شخص مذکور پس قضای آن بر او لازم است نه کفاره

وقال الشافعي رح عليه الكفارة ان افطر بالوقاع لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه به وحكما لوجوب الصوم عليه ولنا ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشائخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط

بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده واذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال رجلا كان او امرأة حرا كان او عبدا لانه امر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة وتشترط العدالة لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول وتاويل قول الطحاوي عدلا كان او غير عدل ان يكون مستورا والعلة غيم او غبار او نحوه وفي اطلاق جواب الكتاب يدخل المحدود في القذف بعد ما تاب وهو الظاهر الرواية لانه

ونزد شافعی رح براو کفاره لازم می آید اگر بشکند روزه را بجماع زیرا چه او افطار کرده در روزه رمضان حقیقة وحکما اما حقیقة پس بجهت آنکه وی را یقین است که روز مذکور غره رمضان است واما حکما پس بجهت آنکه روزه رمضان براو واجب است ف باجماع ص ودلیل علمای ما این است که قاضی گواهی او را رد کرده است بدلیل شرعی که عبارت است از تهمت غلطی واین مورث شبهه است ف پس در صورت مذکوره کفاره لازم نخواهد شد ص زیرا چه این کفاره مندفع میشود بسبب شبهه واگر شخص مذکور آن روزه را بشکند پیش از آنکه رد کند قاضی گواهی وی را پس درین صورت ف در لزوم کفاره ص اختلاف است ف ونزد بعضی از مشائخ لازم است ونزد بعضی لازم نیست ص واگر شخص مذکور سی روزه تمام دارد پس بعد ازان نباید او را که در روز دیگر افطار کند بلکه افطار نکند مگر در روزی که امام افطار کند زیرا چه در ابتدای رمضان وجوب روزه بر شخص مذکور بنابر احتیاط است وبعد از داشتن سی روزه احتیاط در تاخیر افطار است ف ومعهذا شخص مذکور ص اگر ف بعد ادای سی روزه در روز دیگر ص افطار نماید کفاره آن بر او لازم نمی آید بنابر آنکه روز مذکور غره شوال است حقیقة نزد آن شخص واین حقیقت نزد او معتبر است مسئله ۴ ف اگر تاریخ بیست ونهم شعبان ص مطلع هلال بسبب ابر یا غبار صاف نباشد پس درین صورت امام را باید که گواهی یک شخص عادل بدیدن هلال رمضان قبول نماید خواه آن شخص مرد باشد یا زن خواه آزاد باشد یا بنده زیرا چه دیدن هلال رمضان امر دینی است ف بجهت آنکه وجوب روزه رمضان به آن تعلق دارد ص پس گواهی مذکور مانند روایت حدیث است ولهذا دران گفتن لفظ اشهد در کار نیست ف در روایت یک شخص عادل در باب حدیث مقبول است ص وشرط عدالت آن شخص ازان جهت است که قول فاسق در امر دینی نیز مقبول نیست ف سؤال پس طحاوی رح چرا گفته است که در باب دیدن هلال رمضان قول یک کس مقبول معتبر است عادل باشد آن کس یا غیر عادل ص جواب تاویل قول طحاوی رح این است که مراد از غیر عادل در قول وی رح مستور الحال است وباید دانست که در باب دیدن هلال رمضان گواهی محدود بحد قذف نیز مقبول است بعد ازان که او توبه کرده باشد وهمین ظاهر روایت است زیرا چه گواهی مذکور ف در حقیقت گواهی نیست بلکه

خبرٌ وعن ابی حنیفة رح انها لا تقبل لانها شهادة من وجه وكان الشافعی رح فی احد قولیه یشترط المثنی والحجة علیه ما ذكرنا وقد صح ان النبی صلی الله علیه وسلم قبل شهادة الواحد فی رؤیة هلال رمضان ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا ثلثین یوما لا یفطرون فیما روی الحسن رح عن ابی حنیفة رح للاحتیاط ولان الفطر لا یثبت بشهادة الواحد وعن محمد رح انهم یفطرون ویثبت الفطر بناء علی ان ثبوت الرمضانیة بشهادة الواحد وان كان لا یثبت بها ابتداءً كاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشهادة القابلة واذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتی یراه جمع كثیر یقع العلم بخبرهم لان التفرد بالرؤیة فی مثل هذه الحالة یوهم الغلط فیجب التوقف فیه حتی یكون جمعا كثیرا بخلاف ما اذا كان بالسماء علة لانه قد ینشق الغیم عن موضع القمر فیتفق للبعض النظر ثم قیل فی حد الكثیر اهل المحلة وعن ابی یوسف رح خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة ولا فرق بین اهل المصر ومن ورد من خارج المصر

ص خبر ست ف از امر دینی ص و از ابی حنیفه رح مرویست که گواهی او ف درین باب نیز ص مقبول نیست چه این خبر گواهی است من وجه بجهت آنکه عمل کردن بر خبر مذکور واجب نمیشود مگر بعد از حکم قاضی ص و یک قول شافعی رح این است که در باب گواهی رویت هلال رمضان دو گواه شرط است و آنچه مذکور شد که دیدن هلال رمضان امر دینی است خبر واحد در آن مقبول است ص حجت است بر او و نیز بروایت صحیح آمده است که پیغمبر صلعم در رویت هلال رمضان گواهی یک کس مقبول داشته است و بعد از آن باید دانست که هرگاه قبول کند امام گواهی یک کس را ف در رویت هلال رمضان و بحساب آن ص مردمان سی روز روزه دارند پس بعد از آن باید که افطار نکنند و این روایت حسن رح است از ابی حنیفه رح و این بنابر احتیاط است و نیز بنابر این است ف که هلال عید ص الفطر ثابت نمیشود از گواهی یک کس و از محمد رح مرویست که بعد از آن افطار نمایند و عید فطر ثابت میشود بنابر ثبوت رمضان به گواهی یک کس اگرچه عید فطر ابتداءً ثابت نمیشود بگواهی یک کس چنانچه استحقاق میراث ابتداءً ثابت نمیشود از گواهی یک کس و ثابت میشود بنابر ثبوت نسب بگواهی یک کس که قابله است مسئله

اگر مطلع هلال صاف باشد از ابر و غبار و مانند آن پس درینصورت گواهی بدیدن هلال رمضان مقبول نیست مگر وقتیکه ببینند آنرا جماعت کثیر که خبر آنها مفید علم یقین باشد و گواهی یک دو کس معتبر نیست زیراچه دیدن یک دو کس فقط درینصورت محل توهم غلطی است پس در قبول نمودن گواهی یک دو کس توقف نموده خواهد شد تا آن زمان که خبر دهند بدیدن هلال جمع کثیر بخلاف آنکه اگر مطلع هلال صاف نباشد بسبب ابر یا غبار ف چه درینصورت گواهی یک کس نیز معتبر است بشرطیکه عادل باشد ص زیراچه درینصورت گاهی چنان اتفاق می افتد که موضع هلال مکشوف میگردد و دیگر مواضع آن بسبب دور شدن ابر از آن موضع و باقی تمام مخفی می شود زیر ابر و درین اثنا نگاه بعض مردمان بران می افتد و آن بعض فقط می بینند آنرا و بعد از آن باید دانست که در حد کثیر اختلاف است بعضی گفته اند که کثیر عبارت است از اهل یک محله و از ابی یوسف رح مرویست که آن عبارت است از پنجاه مرد بنابر قیاس آن بر قسامه و باید دانست که در حکم مذکور اهل شهر و کسانیکه در آن وارد شده باشند از بیرون شهر هر دو برابر اند

وذكر الطحاوي رح انه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع واليه الاشارة في كتاب الاستحسان وكذا اذا كان على مكان مرتفع في المصر ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر احتياطا وفي الصوم الاحتياط في الايجاب واذا كان بالسماء علة لم تقبل في هلال الفطر الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين لانه تعلق به نفع العبد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقه والاضحى كالفطر في هذا في ظاهر الرواية وهو الاصح خلافا لما روي عن ابي حنيفة رح انه كهلال رمضان لانه تعلق به نفع العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وان لم يكن بالسماء علة لم تقبل الا شهادة جماعة يقع العلم بخبرهم كما ذكرنا ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس لقوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الى ان قال ثم اتموا الصيام الى الليل والخيطان بياض النهار وسواد الليل والصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية في الشرع لان الصوم في حقيقة اللغة هو الامساك لورود الاستعمال فيه الا انه زيد عليه النية في الشرع لتتميز بها العبادة من العادة واختص بالنهار لما تلونا ولانه لما تعذر الوصال

وطحاوی رح ذکر کرده است که گواهی یک کس در صورت مذکوره مقبول ست بشرطیکه آن کس از بیرون شهر آمده باشد چه در صحرا وبیرون شهر موانع دیدن هلال کم میباشد وبسوی این اشارت ست در عبارت کتاب الاستحسان وباید دانست که همین حکم ست در صورتیکه آن کس در شهر باشد ولیکن در مکان بلند ف چون مناره ص وبام بلند مسئله ۶ اگر شخصے تنها به بیند هلال عید را نباید ویرا که افطار نماید در روزی که بزعم او روز عید است زیراچه احتیاط درین ست ودر صورتیکه تنها به بیند هلال رمضان را احتیاط دران ست که روزه دارد در روزی که بزعم او غرهٔ رمضان ست مسئله ۷ اگر تاریخ بست ونهم رمضان مطلع هلال صاف نباشد پس درین مقبول نیست گواهی بر رویت هلال مگر وقتیکه گواه دو مرد باشند یا یک مرد ودو زن زیراچه نفع عباد متعلق است بدیدن هلال عید وآن نفع افطار ست پس جاری نموده خواهد شد دران حکم حقوق عباد ف ودر گواهی حقوق عباد عدد وعدالت گواهان وحریت آنها شرط ست وباید دانست ص که عید اضحی مانند عید الفطر ست در آنچه مذکور شد وهمین ظاهر روایت ست وهمین اصح ست بخلاف روایتی که از ابی حنیفه رح مرویست وآن اینست که حال هلال عید اضحی مانند هلال رمضان ست ودلیل ظاهر الروایت این ست که بهلال عید اضحی نیز نفع عباد متعلق ست وآن فراخوری است به گوشت قربانی مسئله ۸ اگر مطلع صاف باشد پس در هلال ف شوال وذی الحجه ص گواهی مقبول نیست مگر گواهی جمع کثیر که بخبر آنها علم یقین حاصل میشود چنانچه مذکور شد مسئله ۹ وقت روزه از وقت طلوع صبح صادق تا غروب آفتاب ست بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بخورید وبنوشید ف یعنی در شبهای رمضان ص تا آن زمان که پیدا شود خط ابیض از خط اسود وبعد ازان تمام کنید روزه را تا به شب وخط ابیض عبارتست از سفیده روز ف یعنی صبح صادق ص وخط اسود عبارتست از سیاهی شب ف یعنی صبح کاذب ص مسئله ۱۰ صوم ف یعنی روزه ص در شرع عبارتست از ترک خوردن ونوشیدن وجماع از صبح صادق تا بشام مع نیت زیراچه لفظ صوم ف که در قرآن کریم ص بمعنی امساک ست در لغت ولیکن در شرع نیت بران زیاده نموده شده است تا بسبب آن عبادت از عادت ممتاز شود مسئله ۱۱ روزه مختص بروز است بجهت آیت قرآن که مذکور شد وبجهت آنکه وصال ف یعنی پیوسته روزه داشتن متعذر ست بسبب آنکه مفضی بهلاکت ص یعنی بسوی هلاکت منتهی میشود

كان تعيين النهار أولى ليكون على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الأداء في حق النساء

باب ما يوجب القضاء والكفارة

إذا أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسياً لم يفطر والقياس أن يفطر وهو قول مالك رحمه الله لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسياً في الصلوٰة ووجه الاستحسان قوله عليه الصلوٰة والسلام للذي أكل وشرب ناسياً تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك وإذا ثبت هذا في حق الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية بخلاف الصلوٰة لأن هيئة الصلوٰة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب ولا فرق بين الفرض والنفل لأن النص لم يفصل ولو كان مخطئاً أو مكرهاً فعليه القضاء خلافاً للشافعي رحمه الله فإنه يعتبره بالناسي ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولأن النسيان من قبل من له الحق

و روز او سے است بنا بر آنکه روزه داشتن بسبب خلاف عادت مشقت است و بنای عبادت بر آن است مسئله ۲ طهارت از حیض و نفاس شرط ادای روزه است در حق زنان والله اعلم ✦

باب در بیان چیزی که موجب قضا و کفاره است مسئله ۱ اگر روزه دار از راه فراموشی بخورد یا بنوشد یا جماع کند پس روزه وی نمی شکند و این بنا بر استحسان است و مقتضای قیاس اینست که روزه بشکند و همین قول امام مالک رح است زیرا چه خوردن و نوشیدن و جماع که منافی و ضد روزه است در صورت مذکوره متحقق است پس باید که روزه بشکند چنانچه نماز می شکند اگر مصلی در اثنای نماز تکلم نماید بفراموشی چه کلام ضد نماز است و وجه استحسان اینست که پیغمبر صلعم فرموده است مر کسی را که از راه فراموشی اکل و شرب نموده بود که ثابت باشی بر روزه خود بخدا تعالی ترا خورانیده است و نوشانیده است و هرگاه این ثابت شد پس ثابت خواهد شد که بسبب جماع بفراموشی نیز روزه نخواهد شکست زیرا چه ترک جماع رکن روزه است چنانکه ترک اکل و شرب رکن است بخلاف تکلم در اثنای نماز اگرچه بفراموشی باشد زیرا چه حالت نماز موجب یاد داشتن است پس نسیان و فراموشی در چنین حالت غالب نخواهد شد و حالت روزه موجب یاد داشتن آن نیست پس نسیان و فراموشی در آن غالب خواهد شد و باید دانست که در حکم مذکور روزهٔ فرض و نفل هر دو برابر است زیرا چه حدیثی که در این باب وارد شده است در آن فرق مذکور نیست میان روزهٔ فرض و نفل مسئله ۲ اگر شخصی در روز رمضان بخورد یا بنوشد بسبب خطا چنانچه در حالت مضمضه بی قصد آب فرو در حلق وی رود و وجود ذکر صوم یا بخورد یا بنوشد بسبب اکراه پس روزه او می شکند و قضای آن بر او لازم می آید و شافعی رح میگوید که درین صورت نیز روزه نمی شکند چنانچه در صورت فراموشی و علمای ما میگویند که قیاس خطا و اکراه بر نسیان و فراموشی معقول نیست بجهت آنکه خطا و اکراه کثیر الوقوع نیست و نسیان کثیر الوقوع است بجهت آنکه نسیان بر انسان وارد میشود از جانب کسی که روزه حق وی است ف یعنی خدا تعالی

والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلوٰة فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث لا يفطرن الصيام القيء والحجامة والاحتلام ولانه لم توجد صورة الجماع ولا معنى وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة وكذا اذا نظر الى امرأة فامنى لما بينا وصار كالمتفكر اذا امنى وكالمستمني بالكف على ما قالوا ولو ادّهن لم يفطر لعدم المنافي وكذا اذا احتجم لهذا ولما روينا ولو اكتحل لم يفطر لانه ليس بين العين والدماغ منفذ والدمع يترشح كالعرق والداخل من المسام لا ينافي كما لو اغتسل بالماء البارد ولو قبل امرأة لا يفسد صومه يريد به اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك أُدير على السبب على ما يأتي في موضعه ان شاء الله

ص واكراه از جانب غير صاحب حق است مانند مقيد ومريض در حق قضا نمودن نماز ف يعنى اگر مقيد نشسته نماز گذارد بسبب عذر قيد پس او قضا ميكند آن نماز را و مريض بعد از دفع مرض قضا نميكند نمازى را كه بسبب عذر بيمارى نشسته گذارده بود آن را پس هرگاه اين فرق ميان نسيان واكراه ظاهر گشت پس قياس يكى بر ديگر صحيح نخواهد شد۔
ص مسئله ۳ اگر روزه دار بخوابد و در روز محتلم شود روزه نميشكند بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه سه چيز است كه بسبب آن روزه نمى شكند يكى قى دوم حجامت سوم احتلام و بجهت آنكه يافته نميشود صورت جماع و نه معنى آن چه معنى جماع عبارت است از انزال بشهوت بسبب مباشرت ۱ همچنين روزه نمى شكند در صورتيكه بشهوت نگاه كند روزه دار بسوى زنى و بسبب آن انزال شود بجهت دليلى كه در مسئله احتلام مذكور شد ف و حاصل آنكه در صورت روزه نمى شكند ص چنانچه روزه نميشكند در صورتيكه شخصى خيال نمايد زنى را باين طور كه جماع ميكند او را ۱ همچنين در صورتيكه بمالد ذكر خود را به كف دست خود حتى كه انزال شد پس در صورتها روزه نمى شكند بنا بر آنچه فقها گفته اند ف و اكثر مشائخ بر آنند كه در صورت اخير روزه ميشكند
ص مسئله ۴ بسبب ماليدن روغن در بدن روزه نمى شكند چه در صورت چيزى منافى روزه يافته نميشود و همچنين بسبب حجامت نمودن روزه نمى شكند بجهت آنكه در صورت نيز منافى روزه يافته نمى شود و بجهت حديثى كه مذكور شد در مسئله احتلام
مسئله ۵ روزه دار اگر سرمه كشد در چشم خود روزه نمى شكند زيرا چه از چشم تا دماغ منفذى نيست ف تا از آن منفذ سرمه چشم در دماغ در آيد سوال پس اشك از دماغ از راه چشم چگونه مى ريزد جواب ص اشك از راه مسام مى ريزد مانند عرق و چيزى كه داخل شود از راه مسام شكننده روزه نيست چنانچه اگر غسل كند كسى از آب سرد ف و ادراك كند سردى آن را در جگر پس روزه او نميشكند ص مسئله ۶ بسبب بوسه گرفتن روزه نمى شكند نيز طليكه انزال نشود زيرا چه در صورت چيزى منافى روزه يافته نمى شود نه صورةً و نه معنىً ف اما صورةً پس آن ظاهر است و اما معنىً پس بجهت آنكه انزال يافته نشد ص بخلاف رجعت بعد از طلاق رجعى و مصاهرت ف كه آن بسبب بوسه ثابت ميشود ص زيرا چه مدار حكم رجعت و مصاهرت بر سبب است بنا بر آنچه ذكر آن خواهد آمد در موضع آن ان شاء الله تعالى

ولو انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة لوجود معنى الجماع ووجود المنافي صورة او معنى يكفي لايجاب القضاء احتياطا اما الكفارة فتفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه اى الجماع او الانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن يعتبر عينه وابيح له وان لم يأمن تعتبر عاقبته وكره له والشافعي رح اطلق فيه في الحالين والحجة عليه ما ذكرنا والمباشرة الفاحشة مثل التقبيل في ظاهر الرواية وعن محمد رح انه كره المباشرة الفاحشة لانه قل ما تخلو عن الفتنة ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطر وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا يستطاع الاحتراز عنه فاشبه الغبار والدخان واختلفوا في المطر والثلج والاصح انه يفسد لامكان الامتناع عنه اذا آواه خيمة او سقف ولو اكل لحما بين اسنانه فان كان قليلا لم يفطر وان كان كثيرا يفطر وقال زفر رح يفطر في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة

مسئله ۷ روزه دار اگر بوسه گیرد یا مس کند و بسبب آن انزال شود پس روزه او می شکند و بر وی قضای آن لازم می آید نه کفاره زیرا چه درین صورت جماع که منافی روزه است معنی یافته میشود و وجود منافی اگرچه معنی باشد برای وجوب قضا کافی است احتیاطا و اما وجوب کفاره پس آن موقوف است بر کمال جنایت چه کفاره چیزیست که مندفع میشود بسبب شبهه مانند حدود و قصاص ص مسئله ۸ روزه دار را بوسه گرفتن مضایقه نیست بشرطیکه وی را اعتماد باشد بر ذات خود که جماع یا انزال نخواهد کرد و وقتیکه این اعتماد نباشد پس درین هنگام وی را بوسه گرفتن مکروه است زیراچه عین بوسه شکننده روزه نیست ولیکن گاهی بالاخره باعث جماع یا انزال میشود که شکننده روزه است پس اگر آن شخص را اعتماد باشد که از جماع و انزال محفوظ خواهد ماند پس در حق او عین بوسه اعتبار نموده میشود و آن مباح گردانیده میشود در حق او و اگر وی را این اعتماد نباشد پس اعتبار نموده میشود در حق او آنچه آخر کار است پس مکروه داشته میشود بوسه گرفتن در حق او و شافعی رح این تفصیل نکرده است بلکه گفته است که بوسه گرفتن مباح است روزه دار را در هر دو صورت و دلیل علمای ما که مذکور شد حجت است بر او مسئله ۹ مباشرت مانند بوسه گرفتن است نزد ابی حنیفه رح بنابر ظاهر روایت و مرویست که نزد محمد رح مباشرت فاحشه مکروه است زیراچه مباشرت فاحشه غالبا از فتنه خالی نباشد ف و آن عبارتست ازینکه زن و مرد باهم برهنه شده معانقه نمایند باینطور که ظاهر فرج هر یک مس کند ظاهر فرج دیگری را ص مسئله ۱۰ اگر مگس در آید در حلق روزه دار روزه وی نمی شکند بنابر استحسان و مقتضای قیاس اینست که روزه او شکند زیرا که چیزی که بسبب آن روزه میشکند در جوف او در آمده است اگرچه آن چیز از قسم غذا و ماکولات نیست مانند تراب و سنگریزه و وجه استحسان اینست که مگس در حلق او بغیر اختیار او در آید و بر احتراز از آن قادر نیست پس آن مانند غبار و دخان است مسئله ۱۱ اگر قطره باران یا برف در آید در حلق روزه دار پس درین صورت اختلاف است و صحیح اینست که روزه میشکند چه احتراز از آن ممکن است بپناه گرفتن بزیر خیمه یا سقف مسئله ۱۲ اگر بسبب خوردن پاره گوشت که در میان دندانهای صائم میماند روزه نمیشکند ولیکن این وقتی است که آن پاره گوشت قلیل باشد و اگر کثیر باشد پس بسبب خوردن آن روزه می شکند و زفر رح گفته است که در هر دو صورت روزه میشکند زیراچه دهن در حکم ظاهر بدنست بسبب آنکه آب در دهن کردن روزه نمی شکند

ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد رح ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف رح وعند زفر رح عليه الكفارة ايضا لانه طعام متغير ولابي يوسف رح انه يعافه الطبع فان ذرعه القيء لم يفطر لقوله صلى الله عليه وسلم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء عامدا فعليه القضاء ويستوي فيه ملأ الفم فما دونه فلو عاد وكان ملأ الفم فسد عند ابي يوسف رح لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد رح لا يفسد لانه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان اعاد فسد بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملأ الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف رح لعدم الخروج وعند محمد رح يفسد صومه لوجود الصنع منه في الادخال

و دلیل علمای ما این است که قلیل از آن تابع دندان هاست بمنزلهٔ آب دهن بخلاف کثیر چه آن تابع دندان نیست چه کثیر در دندانها باقی نماند و بدانکه مقدار نخود کثیر است و کم از آن قلیل و آنچه مذکور شد در صورتیست که آنرا از دهن برآورده خورده نباشد و اگر آنرا از دهن برآورده بخورد باید که روزه بشکند ف چه از خارج در جوف درآمده است چنانکه از محمد رح مرویست که روزه دار اگر فرو برد کنجدی را از میان دندانهای خود روزه نمی شکند و اگر دانهٔ کنجد را ابتداءً از خارج گرفته فرو برد روزه می شکند و اگر آن را بخاید روزه نمی شکند چه آن دانه بسبب خائیدن در دهن پریشان میگردد ف و چیزی از آن به اندرون حلق نمیرود ص مسئله ۱۳ در صورتیکه بخورد گوشت پاره را که باقی مانده میان دندانها و پارهٔ مذکور بمقدار نخود باشد قضا لازم می آید نه کفاره نزد ابی یوسف رح و نزد زفر رح کفاره نیز لازم می آید زیرا چه آن طعام متغیر است ف مانند گوشت بد بو ص و دلیل ابی یوسف رح اینست که طبیعت انسان از خوردن آن کراهیت میکند ف پس خوردن آن مقصود نمیشود ص مسئله ۱۴ اگر بر روزه دار بسبب غلبهٔ غثیان قی بی اختیار برآید روزه نمی شکند زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که قی کند بی اختیار قضا بر وی لازم نیست و هر که قصداً بتکلف قی کند قضا بر وی لازم می آید و بدانکه درین حکم قی پر دهن و غیر پر دهن هر دو برابر است مسئله ۱۵ اگر روزه دار را قی پر دهن در دهن آید و بعد از آن آن قی در حلق فرو رود پس روزه می شکند نزد ابی یوسف رح زیرا چه قی پر دهن هرگاه از جوف در دهن برآید پس از خارج شمرده میشود لهذا بسبب آن وضو می شکند پس آن قی در صورت مذکوره بعد از خروج داخل شده است در جوف و نزد محمد رح در صورت مذکوره روزه نمی شکند زیرا چه صورت افطار که عبارت است از خائیدن و فرو بردن در صورت مذکوره یافته نمیشود و همچنین معنی افطار نیز یافته نمیشود چه قی را کسی غذا نمیکند و اگر روزه دار خود آن قی را خود فرو برد پس درین صورت روزه او می شکند باجماع چه او داخل کرد آن قی را بعد از برآمدن آن پس صورت فطر متحقق شد مسئله ۱۶ اگر قی کمتر از پری دهن در دهن برآید و باز بحلق فرو رود روزه نمی شکند چه آن قی خارج شمرده نمیشود و روزه دار آنرا فرو نبرده است و اگر روزه دار آنرا از دهن فرو برد پس درین صورت نیز روزه نمی شکند نزد ابی یوسف رح زیرا چه قی مذکور خارج شمرده نمیشود و نزد محمد رح روزه او فاسد میشود بسبب صنع او در ادخال آن

فان استقاء عمدا ملأ فيه فعليه القضاء لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة لعدم الصورة وان كان اقل من
ملأ الفم فكذلك عند محمد رح لاطلاق الحديث وعند ابي يوسف رح لا يفسد لعدم الخروج حكما ثم ان عاد
لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج وان اعاده فعنه انه لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد فالحقه بملأ الفم
لكثرة الصنع ومن ابتلع الحصاة او الحديد افطر لوجود صورة الفطر ولا كفارة عليه لعدم المعنى ومن جامع في احد
السبيلين عامدا فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية ولا يشترط الانزال في المحلين
اعتبارا بالاغتسال وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وانما ذلك شبع وعن ابي حنيفة رح انه لا تجب الكفارة بالجماع في الموضع المكروه اعتبارا بالحد عنده والاصح انها
تجب لان الجناية متكاملة لقضاء الشهوة ولو جامع ميتة او بهيمة فلا كفارة انزل او لم ينزل خلافا للشافعي رح لان الجناية تكاملها بقضاء الشهوة في محل مشتهى

مسئله ۱۷ روزه دار اگر عمداً قی پر دهن نماید پس بر وی قضای آن لازم می آید بنا بر حدیثی که مذکور شد و کفاره لازم نمی آید
چه صورت افطار یافته نشده است و اگر قی پر دهن نباشد پس درینصورت نیز روزه می شکند نزد محمد رح بنا بر حدیث مذکور
چه آن مطلق است ف و مقید نیست باینکه قی پر دهن باشد ص و نزد ابی یوسف رح روزه نمی شکند زیراچه قی پر دهن
شمرده نمیشود و لهذا بسبب آن وضو نمی شکند و بعد ازان باید دانست که اگر در صورت مذکوره آن قی قلیل بعد از برآمدن تا
بدهن باز فرو رود در حلق روزه نمی شکند نزد ابی یوسف رح چه خروج آن معتبر نیست پس دخول بعد ازان تابت و معتبر
نخواهد شد و اگر آن قی کند دهنه و فرو برد آنرا پس درینصورت از ابی یوسف رح دو روایت است یکی اینکه روزه نمی شکند
بنا بر وجهیکه مذکور شد و دوم اینکه روزه می شکند زیراچه درینصورت عمل کثیر ازو یافته شد چه او قصداً قی کرد و بعد ازان
خود آنرا فرو برد مسئله ۱۸ روزه دار اگر فرو برد سنگ ریزه را یا خسته خرما را یا پاره آهن را روزه او می شکند زیراچه
صورت افطار یافته شد و کفاره لازم نمی آید بجهت آنکه معنی افطار ف که عبارت است از داخل شدن چیزی که از قبیل غذا است
یا از قبیل دوا است یافته نشده مسئله ۱۹ روزه دار اگر جماع کند در قبل یا دبر کسی پس قضای آن برو لازم می آید چه روزه
بسبب جماع می شکند و کفاره نیز لازم می آید بجهت کمال جنایت و باید دانست که در صورت جماع کردن در قبل و دبر برای
لازم شدن قضا و کفاره انزال شرط نیست زیراچه بسبب داخل کردن ذکر درین دو موضع غسل جنابت واجب میشود و اگرچه
انزال نشود پس همچنان کفاره نیز لازم خواهد شد و سر آن اینست که قضای شهوت بسبب آن متحقق میشود بدون انزال و تبع و سیری
حاصل میشود و از ابی حنیفه رح مرویست که بسبب جماع نمودن در دبر کفاره لازم نمی آید بنا بر آنکه در ان حد لازم نیست نزد او و
اصح اینست که بسبب آن کفاره لازم می آید زیراچه آن جنایت کامل است بسبب قضای شهوت مسئله ۲۰ اگر شخصی
جماع کند مرده را یا چهارپایه را پس کفاره لازم نمی آید انزال شود یا نشود و نزد شافعی رح درینصورت نیز کفاره لازم می آید
و دلیل امام شافعی رح اینست که سبب وجوب کفاره جنایت کامل است و آن درصورت مذکوره یافته میشود چه کمال جنایت بسبب قضای شهوت در محل مشتهی متحقق میشود

ولم یوجد ثم عندنا کما تجب الکفارة بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأة وقال الشافعی رح فی قول لا تجب علیها لانها متعلقة بالجماع وهو فعله وانما هی محل الفعل وفی قول تجب ویتحمل الرجل عنها اعتبارا بماء الاغتسال ولنا قوله صلی الله علیه وسلم من افطر فی رمضان فعلیه ما علی المظاهر وکلمة من تنتظم الذکور والاناث ولان السبب جنایة الافساد لا نفس الوقاع وقد شارکته فیها ولا تحمل لانها عبادة او عقوبة ولا یجری فیها التحمل ولو اکل او شرب ما یتغذی به او ما یتداوی به فعلیه القضاء والکفارة وقال الشافعی رح لا کفارة علیه لانها شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا یقاس علیه غیره ولنا ان الکفارة تعلقت بجنایة الافطار فی رمضان علی وجه الکمال وقد تحققت وبایجاب الاعتاق تکفیرا عرف ان التوبة غیر مکفرة لهذه الجنایة ثم قال والکفارة مثل کفارة الظهار لما روینا ولحدیث الاعرابی فانه قال یا رسول الله هلکت واهلکت فقال ماذا صنعت

و مروه چهار پایه تحمل مشتهی نیست و بعد ازان باید دانست که چنانکه نزد علمای ما بسبب جماع کفاره لازم می آید بر مرد همچنین لازم می آید بر زن نیز اگر زن بطوع و رضامندی تمکین نموده باشد و قول شافعی رح این است که کفاره بر زن لازم نمی آید زیراچه وجوب کفاره متعلق است بجماع و جماع فعل مرد است و جز این نیست که زن محل آن فعل است و قول دیگر اینست که کفاره بر زن نیز لازم می آید و لیکن تحمل آن مینماید مرد یعنی مرد از جانب زن کفاره دیر ادا کند و مراد ازین تحمل کفاره مال است نه روزه که فاقص و این بنا بر آنست که غسل جنابت واجب میشود بر زن نیز و بهای آب واجب میشود بر مرد و دلیل علمای ما یکی این است که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که افطار کند در روز رمضان پس لازم میشود بر وی آنچه لازم میشود بر ظهار کننده و این حدیث شامل است زن و مرد هر دو را و دوم این است که سبب وجوب کفاره در صورت جماع جنایت است که عبارت است از فساد روزه نه عین جماع و زن شریک مرد است در جنایت مذکوره و در کفاره تحمل جاری نیست زیراچه کفاره یا عبادت است یا عقوبت و در هیچ یکی ازین هر دو تحمل جاری نیست مسئله ۲ اگر شخصی بعد از نیت روزه روزه رمضان را بشکند باینطور که بخورد یا بنوشد چیزی را از قسم غذا یا دوا پس بر وی قضا و کفاره هر دو لازم می آید و شافعی رح گفته است که بر وی کفاره نیست زیراچه وجوب کفاره در شرع بسبب جماع بخلاف قیاس است چه وجوب کفاره برای رفع گناه است و دفع آن بسبب توبه حاصل میشود پس از روی قیاس بسوی کفاره حاجت نیست و هرگاه وجوب کفاره در صورت جماع بخلاف قیاس است پس قیاس چیزی دیگر مثل اکل و شرب بر آن مقصور نیست و دلیل علمای ما این است که سبب وجوب کفاره در صورت جماع جنایت است که عبارت است از افطار روزه رمضان بر وجه کمال و این سبب در صورت اکل و شرب نیز متحقق است و هرگاه بجهت کفاره این گناه در صورت جماع اعتاق بنده واجب است پس معلوم شد که توبه مکفر این گناه نیست چنانچه شافعی رح زعم کرده است مسئله ۳ کفاره شکستن روزه ماه رمضان مثل کفاره ظهار است بجهت حدیثی که سابق مذکور شد و بجهت حدیث اعرابی که نزد پیغمبر صلعم آمد و گفت که یا رسول خدا هلاک شدم و هلاک کردم پس پیغمبر صلعم پرسید که چه کردی

قال واقعت امرأتی فی نهار رمضان متعمدًا فقال صلی الله علیه وسلم اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتی هذه فقال صم شهرین متتابعین فقال هل جاءنی ما جاءنی الا من الصوم فقال اطعم ستین مسکینًا فقال لا اجد فامر رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یؤتی بفرق من تمر ویروی بعرق فیه تمر خمسة عشر صاعًا وقال فرقها علی المساکین فقال والله ما بین لابتی المدینة احد احوج منی ومن عیالی فقال کل انت وعیالك یجزیك ولا یجزئ احدًا بعدك وهو حجة علی الشافعی فی قوله بخیر لان مقتضاه الترتیب وعلی مالك فی نفی التتابع للنص علیه ومن جامع فیما دون الفرج فانزل فعلیه القضاء لوجود الجماع معنًی ولا کفارة علیه لانعدامه صورة ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارة لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایة فلا یلحق به غیره ومن احتقن او استعط او اقطر فی اذنه افطر لقوله صلی الله علیه وسلم الفطر مما دخل ولوجود معنی الفطر وهو وصول ما فیه صلاح البدن الی الجوف ولا کفارة علیه لانعدامه صورة

پس گفت اعرابی که قصداً جماع کردم زن خود را در روزهٔ رمضان پس فرمود پیغمبر صلعم که یک بنده آزاد کن گفت که من مالک بنده نیستم پس فرمود پیغمبر صلعم که دو ماهی دربی روزه دار گفت که آنچه برمن آمد پس آن نیامد برمن مگر بجهت روزه پس فرمود پیغمبر صلعم که شصت مسکین را طعام بده گفت که این قدر طعام نزد من نیست پس امر کرد آن سرور صلعم مرخادمان خود را که یک فرق سرخ که سه پیمانه است اعنی بعض گفته اند که در آن شانزده رطل می گنجد وبعضے گفته اند که سرخ هشتاد وسه رطل است وبعضی گفته اند که سی وشش رطل وبعضی گفته اند که شصت رطل سرخ مع خرما دیر آمد وفرمود مر آن اعرابی را که بخش کن آنرا به مسکینان اعرابی گفت که والله نیست درمیان مدینه کسی محتاج تر از من واز عیال من پس فرمود پیغمبر صلعم که بخور این را تو وبخورد عیال تو وکفایت خواهد کرد ترا برای کفاره واین مخصوص بست وسوای تو کسی دیگر را کفایت نخواهد کرد وباید دانست که نزد علمای ما کفاره ترتیبی که در حدیث مذکور است واجب است وحدیث مذکور حجت است بر شافعی رح در مختار گردانیدن صاحب کفاره یکی ازین سه چیز بدون ترتیب زیرا چه مقتضای آن حدیث ترتیب است ونیز حجت است بر مالک رح در نفی تتابع روزه زیرا چه در حدیث مذکور بر آن نص است ** مسئله ۳ ۲ اگر شخصی جماع کند در غیر قبل ودبر وبسبب آن انزال شود پس روزهٔ او می شکند وقضای آن بروی لازم می آید بسبب آنکه جماع معنًی ازو یافته شده است وکفاره آن بروی لازم نمی آید زیرا چه جماع صورةً درینصورت یافته نشده است مسئله ۴ ۲ بسبب شکستن روزهٔ غیر رمضان کفاره لازم نمی آید زیرا چه شکستن روزهٔ رمضان جنایت عظیم است پس شکستن روزهٔ دیگر به آن ملحق نخواهد شد مسئله ۵ ۲ بسبب حقنه نمودن روزه می شکند وهمچنین بسبب دوا انداختن در بینی وگوش بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که بسبب درآمدن چیزی در اندرون بدن روزه می شکند وبجهت آنکه درینصورت یافته میشود معنی افطار که عبارت است از درآمدن چیزی که در آن اصلاح بدن است در جوف بدن ودرصورت مذکور کفاره لازم نمی آید زیرا چه صورت اکل که عبارت است از خاییدن وفروبردن درصورت مذکور حقیقةً یافته نشود

ولو اقطر في اذنيه الماء او دخلهما لا يفسد صومه لانعدام المعنى والصورة بخلاف ما اذا ادخله الدهن ولو داوى جائفة او آمّة بدواء فوصل الى جوفه او دماغه افطر عند ابي حنيفة رح والذي يصل هو الرطب وقالا لا يفطر لعدم التيقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخرى كما في اليابس من الدواء وله ان رطوبة الدواء تلاقي رطوبة الجراحة فيزداد ميلا الى الاسفل فيصل الى الجوف بخلاف اليابس لانه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فمها ولو اقطر في احليله لم يفطر عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يفطر وقول محمد رح مضطرب فيه فكانه وقع عند ابي يوسف رح ان بينه وبين الجوف منفذا ولهذا يخرج منه البول ووقع عند ابي حنيفة رح ان المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه وهذا ليس من باب الفقه ومن ذاق شيئا بفمه لم يفطر لعدم الفطر صورة ومعنى ويكره له ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ويكره للمرأة ان تمضغ لصبيها الطعام اذا كان لها منه بد لما بينا

مسئله ۲۶ اگر روزه دار در گوش خود آب داخل کند یا آب از خود داخل شود در گوش او پس درین هر دو صورت روزه نمی شکند زیرا چه درین هر دو صورت اکل یافته نمیشود نه صورةً و نه معنیً بخلاف آنکه اگر در گوش روزه دار روغن در آید ف چه دران اصلاح بدن است ص مسئله ۲۷ اگر بر شکم شخصی جراحتی باشد که در جوف آن رسیده باشد یا بر سر او جراحتی باشد که در دماغ او رسیده باشد و شخص مذکور دوا کند آن جراحت خود را به دوائیکه میرسید در جوف یا در دماغ او پس روزهٔ او می شکند نزد ابی حنیفه رح و مراد از دوای مذکور دوای رطب است ف نه دوای خشک چه آن در جوف نمیرسید ص و صاحبین رح گفته اند که در صورت مذکوره روزهٔ او نمی شکند زیرا چه یقیناً معلوم نیست که دوا او در جوف و دماغ او رسیده است بجهت آنکه منفذ گاهی بند میشود و گاهی وا میشود ف پس بسبب دوای تر روزه نخواهد شکست ص چنانچه بسبب دوای خشک نمی شکند و دلیل ابی حنیفه رح اینست که رطوبت دوا و رطوبت جراحت بهم آمیخته میل میکند بسوی اسفل پس میرسد ف بجوف و دماغ ص بخلاف دوای خشک چه آن خشک میکند رطوبت جراحت را پس بسبب آن دهن جراحت بند می شود مسئله ۲۸ اگر شخصی در سوراخ ذکر خود چیزی از دوا التقطیر نماید پس روزه او نمی شکند نزد ابی حنیفه رح و ابو یوسف رح گفته است که روزهٔ او می شکند و قول محمد رح درین مسئله مضطرب است و وجه قول ابی یوسف رح موافق زعم او این است که از ذکر تا جوف منفذی است لهذا بول از ان بیرون میشود و وجه قول ابی حنیفه رح موافق زعم او اینست که ف از ذکر تا جوف منفذی نیست بلکه ص مثانه حائل است میان آن هر دو و بول از راه مثانه می چکد و این از باب فقه نیست ✤ مسئله ۲۹ اگر شخصی چیزی از طعام در دهن خود بگیرد برای دریافتن مزهٔ آن و فرو نبرد آنرا پس روزه او نمی شکند زیرا چه درین صورت اکل و شرب اصلاً یافته نمیشود نه صورةً نه معنیً ولیکن آن مکروه است زیرا چه دران ترک احتیاط است بجهت آنکه احتمال است که چیزی در حلق در آید و فرو رود مسئله ۳۰ مکروه است مر زن را که برای طفل خود طعام را بخاید ولیکن وقتی مکروه است که ویرا ازان گزیر باشد و وجه کراهیت این آنست که در مسئله سابق مذکور شد

ولا بأس اذا لم تجد منه بدًا صيانةً للولد الا ترى ان لها ان تفطر اذا خافت على ولدها ومضغ العلك لا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئمًا يفسد لانه يصل اليه بعض اجزائه وقيل اذا كان اسود يفسد وان كان ملتئمًا لانه لا يتفتت الا انه يكره للصائم لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولانه يتهم بالافطار ولا يكره للمرأة اذا لم تكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال على ما قيل اذا لم يكن من علة وقيل لا يستحب لما فيه من التشبيه بالنساء ولا بأس بالكحل ودهن الشارب لانه نوع ارتفاق وهو ليس من محظور الصوم وقد ندب النبي صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي للصائم لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصل وقال الشافعي رح يكره بالعشي لما فيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف

واما وقتی که دیگرانرا گزیر نباشد پس درین هنگام خائیدن طعام برای طفل خود دیگرا گریزی نیست بجهت محافظت فرزند صغیر و محافظت آن بر وی واجبست لهذا اگر ویرا خوف هلاکت طفل خود باشد افطار کردن ویرا جائزاست مسئله ۱ بسبب خائیدن چیزی که بسبب آن بن دندان محکم میشود و آنرا علک میگویند ف چون کندر و غیره ص روزه نمی شکند زیرا چه آن در جوف نمیرسد و بعضی گفته اند که بسبب آن روزه می شکند مگر وقتیکه مرکب باشد چه اگر مرکب نباشد بعض اجزای آن در جوف میرسد و بعضی گفته اند که بسبب خائیدن علک سیاه روزه می شکند اگرچه مرکب باشد زیرا چه علک سیاه بسبب خائیدن گداخته می شود و در حلق میرسد و باید دانست که هرچند که بسبب خائیدن علک روزه نمی شکند خائیدن آن مکروه است مر روزه دار را بجهت آنکه درین احتمال فساد روزه است و بجهت آنکه آن منشای تهمت افطار است و باید دانست که خائیدن علک مر زنان را مکروه نیست وقتیکه روزه دار نباشند چه آن قائم مقام مسواک است در حق زنان و بعضی گفته اند که مردان را خائیدن علک بغیر علت مکروه است اگرچه روزه دار نباشند زیرا چه درآن مشابهت با زنان است مسئله ۲ روزه دار را سرمه در چشم کشیدن و روغن بر سبلت مالیدن مضائقه نیست چه این نوعی از انتفاع است و منافی روزه نیست ف موزه بمعنی ص و باید دانست که پیغمبر صلعم ترغیب داده است در روز عاشورا بدو چیز یکی اکتحال یعنی سرمه کشیدن در چشم و دوم روزه داشتن و باید دانست که سرمه کشیدن در چشم مردان مضائقه نیست اگر بقصد تداوی باشد نه بقصد زینت و همچنین روغن مالیدن در سبلت نیز مستحب است اگر بقصد زینت نباشد چه روغن مالیدن بمنزله خضاب است و مرد را نباید که روغن در ریش مالد تا ریش دراز گردد وقتیکه ریش او بمقدار مسنون باشد و مسنون بقدر یک قبضه است مسئله ۳ روزه دار را استعمال مسواک تر خواه خشک یا تر بآب مضائقه نیست خواه در اول روز خواه در آخر آن زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که بهترین خصلتهای روزه دار استعمال مسواک است و این حدیث مطلق است ف در آن تفصیل نیست میان خشک و تر و میان اول روز و آخر روز ص و شافعی رح گفته است که روزه دار را استعمال مسواک در آخر روز مکروه است زیرا چه بسبب آن زائل میشود اثر روزه که نیک و محمود داشته و آن عبارت است از بوی که در دهن روزه دار حادث میشود بسبب روزه

فشابه دم الشهيد قلنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم ولا فرق بين الرطب لاخضر وبين المبلول بالماء لما روينا **فصل** ومن كان مريضًا في رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضى وقال الشافعي رح لا يفطر هو يعتبر خوف الهلاك او فوات العضو كما يعتبر في التيمم ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد تفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه وان كان مسافرًا لا يستضر بالصوم فصومه افضل وان افطر جاز لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرًا بخلاف المرض فانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيًا الى الحرج وقال الشافعي رح الفطر افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر ولنا ان رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى وما رواه محمول على حالة الجهد واذا مات المريض والمسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر ولو صح المريض واقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة والاقامة لوجود الادراك بهذا المقدار وفائدته وجوب الوصية بالاطعام

و این بوی مانند خون شهید است پس ازالهٔ آن نباید کرد و علمای مذهب حنفی جواب میدهند و میگویند که بوی اثر عبادت است پس اخفای آن سزاوار است بخلاف خون شهید چه این اثر ظلم است والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر شخصی در ماه رمضان بیمار باشد و بترسد ازینکه اگر روزه خواهد داشت بیماری او زیاده خواهد شد پس جائز است او را که روزه ندارد و بعد از یافتن صحت قضا کند آن را و شافعی رح گفته است که بیمار را افطار کردن در روز رمضان جائز نیست مگر وقتیکه خوف هلاکت باشد یا خوف تلف شدن عضوی از اعضا باشد مانند تیمم و علمای ما میگویند که زیادتی بیماری و امتداد آن گاهی موجب هلاکت میشود پس احتراز از آن واجب است مسئله ۲ مسافر را اگر روزه داشتن ضرر نباشد پس افضل اینست که روزه دارد و معهذا اگر روزه ندارد جائز است زیراچه سفر خالی از مشقت نمی باشد پس نفس سفر عذر گردانیده شد بخلاف بیماری چه در بیماری گاهی تخفیف میشود بسبب روزه بنابر آن در بیماری شرط نموده شد که موجب ضرر باشد و شافعی رح گفته است که مسافر را روزه نداشتن افضل است زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که در حالت سفر روزه داشتن نیکو نیست و دلیل علمای ما این است که ماه رمضان افضل است بنسبت ماههای دیگر پس ادای روزه در ماه رمضان اولی خواهد شد و حدیثی که شافعی رح آورده است پس مراد از آن اینست که اگر روزه داشتن در سفر موجب جهد و مشقت باشد پس روزه داشتن نیکو نیست مسئله ۳ اگر بیماری بیمار امتداد کشد و بعد از گذشتن ماه رمضان نیز باقی ماند و بعد از آن بیمار مذکور بمیرد پس قضای روزه رمضان بر او واجب نیست و همین حکم مسافر است زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که هر که در ماه رمضان بیمار باشد یا مسافر پس باید که در ایام دیگر روزه رمضان را قضا نماید و بیمار و مسافر مذکور ایام دیگر را نیافتند مسئله ۴ اگر بیمار بعد از گذشتن ماه رمضان صحت یابد یا مسافر بعد از گذشتن ماه رمضان مقیم گردد قضای روزه رمضان بر آنها لازم می آید بقدر ایام صحت و اقامت چه آنها آن قدر از ایام دیگر را یافتند و باید دانست که فائدهٔ این وجوب قضا بر بیمار و مسافر مذکور این است که بر آنها واجب است که وصیت نمایند کسی را به اینکه بعوض هر روزه نصف صاع از گندم یا یک صاع از جو وغیره مانند صدقهٔ فطر بفقیر بدهد

وذكر الطحاوي رحمه الله خلافا فيه بين ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله وبين محمد رحمه الله وليس بصحيح وانما الخلاف في النذر والفرق لهما ان النذر سبب فيظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما ادرك وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه لاطلاق النص لكن المستحب التابعة مسارعة الى اسقاط الواجب وان اخره حتى دخل رمضان آخر صام الثاني لانه في وقته وقضى الاول بعده لانه وقت القضاء

و باید دانست که طحاوی رح ذکر کرده است که درین اختلاف است میان ابی حنیفه وابی یوسف رح و میان محمد رح ف وآن اختلاف اینست که نزد شیخین رح قضای جمیع روزه ماه رمضان لازم است مریض را اگر یک روز هم صحت یابد بعد از گذشتن ماه رمضان ونزد محمد رح لازم میشود مر اورا قضای روزه رمضان بمقدار ایام صحت ص واین صحیح نیست ف بلکه آنها متفق اند برینکه لازم نیست مر اورا اگر قضای روزه ها بمقدار ایام صحت پس وصیت کردن بفدیه بهمان قدر روزه ها بر او لازم است ص وجز این نیست که اختلاف است ف میان شیخین رح ومیان محمد رح ص در صورت نذر ف وآن اینست که اگر شخصی نذر کند روزه یک ماه معین را وبعد از ان دران ماه بیمار شود پس اگر یک روز نیز از بیماری صحت وشفا یابد وبعد از ان بمیرد پس نزد شیخین رح لازم می آید مر اورا که وصیت کند بفدیه دادن برای روزه تمام ماه مذکور ونزد محمد رح لازم نیست مر اورا اگر وصیت کردن بفدیه دادن برای روزه های آن قدر روزها که دران صحت یافته شود ص ودلیل شیخین رح اینست که نذر مذکور سبب وجوب روزه تمام آن ماه است پس درصورت مذکوره اثر آن ظاهر خواهد شد درحق خلف آن که فدیه است بخلاف قضای روزه رمضان چه قضای روزه آن قدر روزه ها بر او لازم است که در آن صحت یافته بود بعد از ماه رمضان زیراچه درین صورت سبب وجوب قضا یافتن ایام دیگر است ف پس هر قدر ایام دیگر را که خواهد یافت قضای روزه بمقدار آن واجب خواهد شد ص مسئله ۵ روزه های رمضان که فوت شود قضا کردن آن پی در پی ضرور نیست بلکه قضا کننده مختار است اگر خواهد متفرق قضا کند آن را واگر خواهد پی در پی قضا کند زیراچه نصیکه دلالت میکند بر وجوب قضا مطلق است ف وهر دو طور را شامل است ص ولیکن مستحب اینست که پی در پی قضا کند تا اسقاط واجب بزودی حاصل شود مسئله ۶ اگر شخصی قضا نکرد روزه های رمضان را که فوت شده بود حتی که رمضان دیگر رسید پس باید که ادا کند روزه رمضان موجود را چه وقت آن موجود است وبعد از ان قضا کند روزه رمضان گذشته را چه آن وقت قضا است بر شخص مذکور

ولا فدية عليه لان وجوب القضاء على التراخي حتى كان له ان يتطوع والحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولديهما افطرتا وقضتا دفعا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر ولا فدية عليهما خلافا للشافعي رح فيما اذا خافت على الولد هو يعتبره بالشيخ الفاني ولنا ان الفدية بخلاف القياس في الشيخ الفاني والفطر بسبب الولد ليس في معناه لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلا والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات والاصل فيه قوله تعالى وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ قيل معناه لا يطيقونه ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به اطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لانه عجز عن الاداء في آخر عمره فصار كالشيخ الفاني ثم لا بد من الايصاء عندنا

وبسبب تاخیر قضای رمضان اول تا رمضان دیگر فدیه واجب نمیشود زیراچه تاخیر آن جائز است ولهذا ادای او را جائز است که بعد از گذشتن رمضان اول روزه نفل دارد اگر خواهد **مسئله** زن حامل یا زن شیر دهنده صغیر را اگر بسبب روزه داشتن خوف هلاکت باشد در حق آنها یا در حق صغیر آنها پس آنها را جائز است که افطار نمایند برای دفع حرج و بعد از ان در وقت قدرت آن قضای آن نمایند و بر آنها کفاره لازم نمی آید زیراچه آنها افطار نموده اند بسبب عذر و همچنین بر آنها فدیه نیز لازم نیست و شافعی رح میگوید که در صورت خوف هلاکت در حق ولد فدیه بر آنها لازم می آید و شافعی رح ایشان را درین صورت بر شیخ فانی قیاس نموده است و علمای ما میگویند که وجوب فدیه در حق شیخ فانی خلاف قیاس است **ف** و زن مذکوره بجهت خوف هلاکت فرزند در معنی شیخ فانی نیست **ص** زیراچه شیخ فانی را خوف هلاکت خود است و روزه بر او واجب است و بعد از وجوب از ادای آن عاجز شده است بسبب خوف مذکور بخلاف زن مذکوره چه وی را خوف هلاکت فرزند است و روزه واجب نیست بر او نه بر فرزند مذکور **مسئله** شیخ فانی که بر روزه داشتن قادر نیست جائز است وی را که افطار کند و بجهت هر روزه نصف صاع گندم یا یک صاع از جو و خرما بدهد به مسکینان چنانچه کفاره میدهد و دلیل این مسئله آیة قرآن است چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که فدیه واجب است بر کسانیکه طاقت روزه نمیدارند **مسئله** ۹ اگر شیخ فانی بعد از ادای فدیه قادر شود بر روزه داشتن پس حکم فدیه دادن باطل میگردد و روزه قضا بر او واجب میشود زیراچه فدیه دادن خلف روزه است و شرط خلف شدن آن اینست که ادا از اصل عاجز باشد دائما **مسئله** اگر بمرد شخصی که بر ذمه او قضای رمضانست پس ولی او را لازم است که از جانب او بدهد فدیه هر روزه نصف صاع از گندم است و یک صاع از جو و خرما است ولیکن این فدیه دادن از جانب او ولی او را وقتی لازم است که وصیت کرده باشد به آن و دلیل مسئله اینست که شخص مذکور در آخر عمر عاجز گشت از ادای روزه پس مانند شیخ فانی گشت و بعد ازان باید دانست که برای لازم شدن فدیه بر ولی او وصیت شرط است نزد علمای ما

خلافاً للشافعي رح وعلى هذا الزكوة هو يعتبره بديون العباد اذ كل ذلك حق مالي تجري فيه النيابة ولنا انه عبادة ولابد
فيه من الاختيار وذلك في الايصاء دون الوراثة لانها جبرية ثم هو تبرع ابتداءً
حتى يعتبر من الثلث والصلوة كالصوم باستحسان المشائخ وكل صلوة تعتبر بصوم
يوم هو الصحيح ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصوم احد
عن احد ولا يصلي احد عن احد ومن دخل في صلوة التطوع او في صوم
التطوع ثم افسده قضاه خلافاً للشافعي رح له انه متبرع بالمؤدى
فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا ان المؤدى قربة وعمل فيجب صيانته
بالمضي عن الابطال واذا وجب المضي وجب القضاء بتركه
ثم عندنا لا يباح الافطار فيه بغير عذر في احدى الروايتين
لما بينا ويباح بعذر والضيافة عذر لقوله صلى الله عليه وسلم افطر واقض يوما مكانه

ونزد شافعی شرط نیست پس اختلاف در زکوة فانی شخصیکه ادای زکوة برو واجب شده است اگر مثل او ادای زکوة بمیرد پس نزد علمای ما ولی ویرا لازم است
که از جانب او زکوة او ادا نماید بشرطیکه وصیت کرده باشد بآن ونزد شافعی رح ولی ویرا باید که زکوة از جانب
او ادا نماید ووصیت برای آن شرط نیست ص دلیل شافعی رح اینست که فدیه روزه وزکوة حق مالی است که دران
نیابت جاری است مانند دینهای عباد ف دلیل علمای ما این است که ادای فدیه روزه وادای زکوة عبادت است پس
ضرور است که اختیار مکلف باشد واختیار او یافته نمیشود مگر باینطور که وصیت نماید بآن زیرا که وراثت جبریست نه اختیاری
وبعد ازان باید دانست که وصیت مذکوره تبرع است در ابتدا لهذا از ثلث مال جاری نموده میشود وباید دانست که نزد مشائخ
نماز مانند روزه است در حکم فدیه از روی استحسان وهر نماز بمنزله یک روزه است وهمین صحیح است مسئله جائز نیست که
ولی میت روزه دارد ونماز گذارد از جانب او زیرا که پیغمبر صلعم فرموده است که کسی از جانب کسی روزه ندارد ونه کسی نماز
گذارد از جانب کسی مسئله ۱۲ اگر شخصی شروع نماید در روزه نفل یا در نماز نفل وبعد ازان فاسد کند آنرا پس براو قضای
آن لازم است وشافعی رح میگوید که لازم نیست وشخص مذکور در هر قدر که از روزه ونماز نفل بجا آورده است متبرع است
پس ویرا لازم نیست که در مقدار باقی تبرع نماید ودلیل علمای ما اینست که هر قدر از نماز وروزه نفل که ف بعد از شروع
بجا آورده است عبادت وعمل ف نیک ص است پس اهتمام باقی برای محافظت آن قدر واجب است ف پس ضرور است
که باقی را با تمام رساند تا آن قدر که بعمل آورده است باطل نگردد چه ابطال عمل نیک منع است در شرع ص وهر گاه
اتمام باقی واجب گشت پس بسبب ترک آن قضا لازم خواهد شد مسئله ۱۳ اگر شخصی در روزه نفل شروع نماید پس ورا
ف پیش از زوال نیز افطار کردن بغیر عذر جائز ومباح نیست بنابر یک روایت بجهت آنکه دران ابطال عمل نیک
لازم می آید لیکن باید دانست که بسبب عذر ویرا افطار کردن ف پیش از زوال ص مباح است وباید دانست که
ضیافت عذر است زیرا که پیغمبر صلعم فرموده است در حق کسیکه صاحب ضیافت او را بسی نیت نموده که افطار کن وعوض آن یکروزه قضا کن

واذا بلغ الصبى او اسلم الكافر فى رمضان امسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطرا فيه لا قضاء
عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والاهلية ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى لعدم
الخطاب وهذا بخلاف الصلوة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده
وفى الصوم الجزء الاول والاهلية منعدمة عنده وعن ابى يوسف انه اذا زال الكفر او الصبى
قبل الزوال فعليه القضاء لانه ادرك وقت النية ووجه الظاهر ان الصوم لا يتجزى وجوبا واهلية
الوجوب منعدمة فى اوله الا ان الصبى ان ينوى للتطوع فى هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا لان
الكافر ليس من اهل التطوع ايضا والصبى اهل له واذا نوى المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل
الزوال فنوى الصوم اجزاه لان السفر لا ينافى اهلية الوجوب ولا صحة الشروع وان كان فى رمضان فعليه ان يصوم

مسئله ۱۴ اگر صبى بالغ گردد یا کافر مسلمان شود در روز ماه رمضان پس باید که در باقی آن روز امساک نماید
ف و چیزی شکننده روزه بعمل نیارد ص برای ادای حق وقت بمشابهت روزه داران و معهذا اگر افطار نماید
ف در باقی روزه مذکور ص پس بر او قضای آن لازم نمی آید زیراچه روزه داشتن در آن وقت واجب نیست
بر انها و بعد از آن روز در روز دیگر باید که روزه دارند زیراچه سبب وجوب روزه و اهلیت آن هر دو متحقق شده و بر آنها
قضای روزه های گذشته واجب نیست نه قضای روزه آن روز که در آن بالغ یا مسلمان گشت و نه قضای روزه های گذشته
سوای آن چه آنها بآن مخاطب و مکلف نبند بخلاف نماز ف چه اگر صبى بالغ شود یا کافر مسلمان شود در آخر وقت نماز پس بر او
قضای آن نماز واجب میشود ص زیراچه سبب وجوب نماز وقتی جزو متصل بادای آنست و در صورت مذکوره اهلیت نماز
نزد آن جزو یافته میشود و سبب وجوب روزه رمضان جزو اول روز است ف و در صورت بالغ شدن صبى یا مسلمان
شدن کافر در روز رمضان ص اهلیت آنها در جزو اول آن یافته نمیشود و از ابى یوسف رح مرویست که اگر مسلمان شود
کافر یا بالغ شود صبى پیش از زوال پس درینصورت بر آنها قضای روزه آن روز لازم است زیراچه آنها درینصورت وقت نیت را
یافتند و آنچه اول مذکور شد ظاهر روایت است و وجه آن اینست که وجوب روزه منجزی نیست چنانچه ادای آن منجزی نیست
و در صورت مذکوره آنها را اهلیت وجوب نیست در اول آن روز و لیکن باید دانست که در صورتیکه صبى بالغ شود پیش
از وقت زوال جائز است او را که نیت روزه نفل نماید در آن روز و اگر کافر مسلمان شود پیش از وقت زوال پس وی را جائز
نیست که نیت روزه نفل نماید در آن روز زیراچه کافر را اهلیت روزه نفل نیز نبود در اول روز و صبى را اهلیت روزه نفل بود
مسئله ۱۵ اگر مسافر نیت افطار باشد و بعد از آن داخل شود در شهر خود پیش از وقت زوال و بعد از آن نیت روزه
نماید جائز است ف خواه روزه نفل باشد خواه روزه فرض ص زیراچه سفر منافی اهلیت وجوب نیست و نه منافی صحت
شروع در روزه نفل بلکه اگر مسافر پیش از وقت زوال در ماه رمضان داخل شود در شهر خود واجب است بر او که نیت روزه رمضان نماید

لزوال المرخص فی وقت النیة الا تری انه لو کان مقیما فی اول الیوم ثم سافر لا یباح له الفطر ترجیحا لجانب الاقامة
فهذا اولی الا انه اذا افطر فی المسئلتین لا تلزمه الکفارة لقیام شبهة المبیح ومن اغمی علیه فی رمضان لم یقض
الیوم الذی حدث فیه الاغماء لوجود الصوم فیه وهو الامساک المقرون بالنیة اذ الظاهر وجودها منه وقضی
ما بعده لانعدام النیة وان اغمی علیه اول لیلة منه قضاه کله غیر یوم تلک اللیلة لما قلنا وقال مالک لا یقضی
ما بعده لان صوم رمضان عنده یتادی بنیة واحدة بمنزلة الاعتکاف وعندنا لا بد من النیة لکل یوم لانها عبادات
متفرقة لانه یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لهذه العبادة بخلاف الاعتکاف ومن اغمی علیه فی رمضان کله قضاه
لانه نوع مرض یضعف القوی ولا یزیل الحجی فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط ومن جن فی رمضان کله لم یقضه خلافا لمالک

زیرا چه موجب اباحت افطار که سفر بود در وقت جواز نیت زائل گشت چه پیش از وقت مذکور وقت نیت است لهذا
اگر شخصی مقیم باشد در اول روز رمضان و بعد از ان سفر اختیار کند و مسافر شود پس برا او دران روز افطار مباح نیست
پس در صورتیکه مسافر مقیم گردد و پیش از وقت زوال بطریق اولی مباح نخواهد شد ویرا افطار در روز رمضان ولیکن
درین هر دو صورت اگر افطار کند شخص مذکور کفاره برا او لازم نمی آید بجهت شبهه اباحت افطار مسئله ۱۲ اگر شخصی
در رمضان مغمی علیه گردد یعنی بیهوش گردد پس برا او واجب نیست قضا نمودن روزه آن روز که دران بیهوشی
عارض شده است چه روزه آن روز صحیح است بجهت آنکه ظاهر همین است که شخص مذکور نیت روزه آن روز نموده باشد
پس امساک با نیت روزه یافته شد و همین حقیقت روزه است و قضا کند روزه روزها که بعد آن روز است چه در روزهای
دیگر نیت یافته نشده است و اگر شخصی بیهوش شود شب اول از رمضان پس قضا خواهد کرد تمام روزه های رمضان
مگر روزه غره رمضان را چه ظاهر اینست که نیت روزه درین شب کرده باشد و امام مالک رح گفته است که برا او قضای
روزه های دیگر سوای غره نیز واجب نیست زیرا چه روزه تمام رمضان بیک نیت ادا میشود نزد مالک رح چنانچه
اعتکاف یک ماه بیک نیت جائز میشود و نزد علمای ما برای هر روزه رمضان نیت علیحده ضرور است زیرا چه روزه هر روز
عبادت علیحده است بجهت آنکه میان هر دو روز فاصل میشود زمانه که وقت روزه نیست بخلاف اعتکاف یک ماه
چه آن عبادت واحد است بجهت آنکه میان اعتکاف دو روز فاصل نیست زمانه که قابل اعتکاف نباشد مسئله ۱
اگر بر شخصی حالت اغما یعنی بیهوشی در تمام ماه رمضان مستولی باشد پس او روزه تمام رمضان قضا
خواهد کرد زیرا چه اغما نوعی از بیماری است که بسبب آن قوای انسان ضعیف میگردد و عقل او زائل نمیشود پس بیماری مذکور
عذر است که بسبب آن تاخیر روزه جائز میشود نه که بسبب آن روزه او ساقط میگردد مسئله ۱۱ اگر شخصی دیوانه گردد
در ماه رمضان و در تمام ماه دیوانه باشد پس برا او قضای آن واجب نیست اصلا و امام مالک رح میگوید که قضای آن بر وی واجب است

هو يعتبره بالاغماء ولنا ان المسقط هو الحرج والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والجنون يستوعبه فيتحقق الحرج وان افاق المجنون فى بعضه قضى ما مضى خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله يقولان لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء يرتب عليه وصار كالمستوعب ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفى الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا يحرج فى ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج فى الاداء فلا فائدة وتمامه فى الخلافيات ثم لا فرق بين الاصلى والعارضى قيل هذا فى ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبى فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار بعض المتاخرين ومن لم ينو فى رمضان كله لا صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية فى حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اى وجه يؤديه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب للفقير

چنانچه در صورت اغما واجب میشود قضای آن و دلیل علمای ما اینست که موجب سقوط قضا نیست مگر لزوم حرج و حالت اغما در تمام ماه ثابت نمیماند عادة ف تا حرج لازم آید ص پس ف در واجب گردانیدن قضا در صورت اغماص حرج لازم نمی آید و جنون و دیوانگی در تمام ماه ثابت و برقرار میماند پس ف درینصورت بسبب واجب گردانیدن قضای روزه رمضان براو ص حرج لازم می آید مسئله ۱۹ اگر دیوانه هوشیار شود در بعض ایام رمضان پس واجب میشود براو قضای روزه های گذشته و زفر و شافعی رح میگویند که براو ادای روزه های گذشته واجب نیست بسبب عدم اهلیت ف پس قضای آن نیز براو واجب نخواهد شد ص چه وجوب قضا فرع وجوب اداست و این دیوانه مانند آن دیوانه است که در تمام ماه دیوانه باشد و دلیل علمای ما اینست که سبب وجوب روزه رمضان ماه رمضان است و آن متحقق است و دیوانه اهلیت این دارد که بر ذمه او چیزی واجب شود و در واجب گردانیدن روزه بر ذمه دیوانه مذکور فائده است و آن اینست که روزه از و مطلوب خواهد شد بطوری که حرج لازم نشود در ادای آن بخلاف دیوانه که در تمام ماه دیوانه باشد چه اگر روزه رمضان براو واجب شود حرج لازم می آید در وجوب روزه پس در حق او فائده نیست و تمام این در خلافیات مذکور است و بعد ازان باید دانست که جنون اصلی و جنون عارضی هر دو برابر است در آنچه مذکور شد و بعضی گفته اند که این ظاهر روایت است از محمد رح مرویست که میان اصلی و عارضی فرق است زیرا چه شخصیکه بالغ شود در حالت جنون او در حکم صبی است پس او مکلف نیست بخلاف آنکه اگر کسی بالغ شود در حالت ثبات عقل و هوش و بعد ازان دیوانه گردد چه او مخاطب و مکلف میشود و این مختار بعض متاخرین است مسئله ۲۰ اگر شخصی در ماه رمضان اصلا نیت نکند نه نیت روزه و نه نیت افطار پس او قضای آن لازم است و زفر رح گفته است که ادا میشود روزه او ف و قضای آن براو لازم نمی آید ص زیرا چه نزد او روزه رمضان بدون نیت ادا می شود در حق کسیکه صحیح البدن و مقیم باشد زیرا چه امساک در روزه رمضان واجب است براو پس بهر وجه که یافته خواهد شد واقع خواهد شد از روزه رمضان چنانچه اگر هبه کند کسی تمام نصاب بفقیر بدون نیت زکوة ف ادا میشود زکوة

ولنا ان المستحق الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية وفى هبة النصاب من الفقير جعلت النية القربة على ما مر فى الزكوة ومن اصبح غير ناوٍ للصوم فاكل لا كفارة عليه عند ابى حنيفة رح وقال زفر عليه الكفارة لانه يتادى بغير النية عنده وقال ابو يوسف ومحمد اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كالغاصب غاصب الغاصب ولابى حنيفة ان الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا بالنية واذا حاضت المرأة او نفست افطرت وقضت بخلاف الصلوة لانها تحرج فى قضائها وقد مر فى الصلوة واذا قدم المسافر او طهرت الحائض فى بعض النهار امسكا بقية يومهما وقال الشافعى لا يجب الامساك وعلى هذا الخلاف كل من صار اهلا للزوم ولم يكن كذلك فى اول اليوم هو يقول التشبيه خلف فلا يجب الا على من تحقق الاصل فى حقه كالمفطر متعمدا او مخطئا ولنا انه وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا

ص ودلیل علمای ما این ست که امساک در روز رمضان واجب ست بطوری که عبادت شود و عبادت نمیشود بدون نیت و مسئله هبه نمودن نصاب مر فقیر را که نظیر آورده است آن را زفر رح پس در ان نیت زکوة یافته می شود ف بجهت آنکه هبه نمودن مر فقیر را تصدق ست پس نیت هبه عین نیت تصدق ست باعتبار معنی ص چنانچه بیان این در کتاب الزکوة گذشته است مسئله ۲۱ اگر شخصی در ماه رمضان بوقت شب نیت روزه نکرد حتی که صبح گشت و بعد ازان خورد چیزی پس براو کفاره لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح و زفر رح گفته است که براو کفاره لازم ست زیراچه نزد او روزه رمضان بغیر نیت ادا میشود و صاحبین رح میگویند که شخص مذکور اگر چیزی خورده باشد پیش از وقت زوال کفاره لازم میشود براو زیراچه دیرا تا هنوز قدرت برادای روزه بود و آن فوت شد بسبب خوردن پس حکم او حکم کسی ست که از غاصب غصب کند و دلیل ابی حنیفه رح اینست که وجوب کفاره متعلق ست بشکستن روزه و بسبب خوردن چیزی درین صورت روزه نمی شکند بلکه آن باز ماندن ست از ادای روزه چه حقیقت روزه یافته نمیشود بدون نیت مسئله ۲۲ اگر زن را حیض یا نفاس آید در ماه رمضان پس باید که او افطار کند و بعد از رمضان قضا کند آنرا بخلاف نماز چه براو قضا نمودن نمازهای ایام حیض و نفاس واجب نیست بجهت آنکه در ان حرج ست چنانچه بیان آن در کتاب الصلوة گذشته مسئله ۲۳ اگر مقیم شود مسافر یا از حیض پاک شود زن در روز رمضان بعد از وقت زوال پس واجب ست که باقی آن روز امساک نمایند ف و چیزی نخورند ص و شافعی رح گفته است که این امساک واجب نیست و همین اختلاف ست در حق هر کس که اهلیت وجوب روزه وی را حادث شود و در اول روز اهل آن نبود و دلیل شافعی رح اینست که امساک مذکور مشابه بروزه است و اصل روزه براو واجب نیست پس این مشابهت نیز براو واجب نخواهد شد چه این مشابهت بر کسی واجب میشود که اصل روزه براو واجب باشد چون کسیکه افطار کند قصداً یا خطائاً ف پس براو لازم ست که باقی روز امساک نماید ص و علمای ما میگویند که وجوب امساک در حق اشخاص مذکوره بطریق خلافت نیست بلکه بطریق اصالت برای ادای حق وقت

لانه وقت معظم بخلاف الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم حال قيام هذه الاعذار لتحقق المانع عن التشبه حسب تحققه عن الصوم **قال** واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب امسك بقية يومه قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة وعليه القضاء لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة عليه لان الجناية قاصرة لعدم القصد وفيه قال عمر رض ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير والمراد بالفجر الفجر الثاني وقد بيناه في الصلوة ثم التسحر مستحب لقوله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة والمستحب تاخيره لقوله عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك الا انه اذا شك في الفجر ومعناه تساوي الظنين الافضل ان يدع الاكل تحرزا عن المحرم ولا يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل وعن ابي حنيفة رح اذا كان في موضع لا يستبين الفجر او كانت الليلة مقمرة او متغيمة او كان ببصره علة

چه آن وقت واجب التعظيم است **سوال** پس بايد كه بر مريض و مسافر و زن صاحب حيض و نفاس امساك واجب شود براى تعظيم وقت و حال آنكه چنين نيست **جواب** **ص** امساك بر اينها بجهت آن واجب نيست كه بعذر اينها كه مانع جواز نماز و روزه است موجود و متحقق است پس با وجود عذر چنانچه روزه واجب نيست همچنين امساك كه مشابه روزه است نيز واجب نخواهد شد **مسئله ۴** اگر شخصى سحور كرد بگمان آنكه شب است و بعد از ان ظاهر شود كه فجر است يا در آخر روز افطار كند بگمان آنكه آفتاب غروب شده است و بعد از ان معلوم شود كه آفتاب غروب نشده است پس درين هر دو صورت در باقى روز امساك بر او لازم است بجهت اداى حق وقت بقدر امكان و بجهت دفع تهمت و بعد از رمضان روزه آن روز قضا خواهد كرد زيراچه قضا حق مضمون است بمثل آن چنانكه در حق مريض و مسافر است و كفاره بر او لازم نيست زيراچه جنايت درين هر دو صورت قاصر است بجهت آنكه ديده و دانسته در روز رمضان چيزى نخورده است و مرويست كه عمر رض **ف** روزى افطار كرده بود بگمان اينكه آفتاب غروب شده است و بعد از ان معلوم شد كه آفتاب غروب نشده است پس فرمود كه **ص** مراقصد اين نبود كه ارتكاب گناه نمايم **ف** كه عبارت است از افطار روز در رمضان بلكه اين افطار ناوانسته واقع شد **ص** و قضاى يك روزه بر من آسانست **مسئله ۵** طعام خوردن در آخر شب در ماه رمضان كه آنرا سحور ميگويند مستحب است زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه چيزى بخوريد در وقت سحر بدرستيكه درين طعام بركت است و بدانكه در طعام سحر تاخير مستحب است زيراچه پيغمبر صلعم فرموده است كه سه چيز از اخلاق پيغمبران است يكى تعجيل در افطار دوم تاخير در سحور سيوم استعمال مسواك وليكن بايد كه در خوردن طعام سحر آن قدر تاخير نكند كه شك واقع شود در طلوع فجر و هرگاه شك واقع شود در ان پس افضل است ترك طعام سحر تا از ارتكاب حرام محفوظ ماند وليكن در صورت شك ترك سحور واجب نيست لهذا اگر با وجود شك سحور كند روزه او درست ميشود زيراچه اصل در ان وقت بقاى شب است پس بسبب شك حكم كرده نميشود به اينكه شب باقى نيست و از ابى حنيفه رح مرويست كه اگر باشد شخصى در موضعى كه طلوع فجر در انجا ظاهر نمى شود يا شب شب مهتاب باشد يا در ان شب ابر باشد يا در چشم آن شخص قصور بينائى باشد

وهو يشك لا يأكل ولو اكل فقد اساء لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما يريبك وان كان اكبر رأيه انه اكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الرأي وفيه الاحتياط وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال الا بمثله ولو ظهر ان الفجر طالع لا كفارة عليه لانه بنى الامر على الاصل فلا تتحقق العمدية ولو شك في غروب الشمس لا يحل له الفطر لان الاصل هو النهار ولو اكل فعليه القضاء عملا بالاصل وان كان اكبر رأيه انه اكل قبل الغروب فعليه القضاء رواية واحدة لان النهار هو الاصل ولو كان شاكا فيه وتبين انه لم يغرب ينبغي ان تجب الكفارة نظرا الى ما هو الاصل وهو النهار ومن اكل في رمضان ناسيا وظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا عليه القضاء دون الكفارة لان الاشتباه استند الى القياس فتتحقق الشبهة وان بلغه الحديث وعلمه فكذلك في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة انها تجب

پس آن شخص را نباید که در حالت شک سحور کند و اگر کند گنهگار خواهد شد بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که ترک کنید چیزی را که در ان شک باشد و اختیار کنید چیزی را که بی شک باشد و اگر در ظن او چنین افتد که در وقت سحور صبح دمیده بود پس بر وی قضای آن روزه لازم است بنا بر ظن او و هم در ان احتیاط است و بنا بر ظاهر روایت بر وی قضا لازم نیست زیرا چه یقین زائل نشود مگر بیقین دیگر که مثل اول است ف و یرا اول یقین شب بود پس آن زائل نخواهد شد مگر وقتیکه یقین دیگر حاصل شود که در ان وقت صبح دمیده بود ص و اگر بعد ازان ظاهر شود که در ان وقت البته صبح دمیده بود پس بر وی کفاره لازم نمی آید زیرا چه وی در حق سحور اعتماد نموده بود بر دلیل ظاهر که عبارت است از بقای شب بجهت ظاهر چه شب اصل است پس درین صورت مذکوره ثابت نشده که دیده و دانسته در وقت صبح طعام خورده است مسئله ۲۵ اگر شخصی را شک باشد در غروب شدن آفتاب پس روا نیست وی را که افطار نماید زیرا چه اصل درین صورت روز است و اگر افطار نماید بر وی قضای آن روزه لازم می آید بجهت آنکه درین صورت روزه اصل است و ظاهر بقای آنست و اگر در ظن او چنان باشد که او پیش از غروب آفتاب افطار کرده است پس بر وی قضای آن روزه لازم می آید و درین اختلاف روایت نیست زیرا چه اصل درین صورت روز است و اگر افطار کند در حالتی که وی را شک است در غروب آفتاب و بعد ازان ظاهر شود که او افطار کرده است پیش از غروب آفتاب پس سزاوار است که درین صورت کفاره نیز لازم گردد بنظر آنکه روز اصل است مسئله ۲۶ اگر شخصی از راه فراموشی چیزی خورد در روزه رمضان و گمان نمود که بسبب آن روزه او شکست و لهذا بعد ازان چیزی خورد عمداً پس بر وی قضا لازم می آید نه کفاره زیرا چه روزه شکستن بسبب خوردن بفراموشی موافق قیاس است ف اگرچه بسبب آن روزه نمی شکند بجهت نص حدیث صحیح پس شبهه او درین صورت مذکوره معتبر است چه آن شبهه از قیاس است و اگر همچنین کند کسی که بعد ازانکه مطلع شود بر حدیث که دلالت میکند بر آنکه بسبب خوردن بفراموشی روزه نشکند ص پس درین صورت نیز کفاره لازم نمی آید در ظاهر الروایه و بنا بر یک روایت از ابی حنیفه رح بر وی کفاره لازم می آید

وكذا عنهما لانه لا اشتباه فلا شبهة وجه الاول قيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس فلا ينتفي
بالعلم كوطي الاب جارية ابنه ولو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا عليه القضاء والكفارة
لان الظن ما استند الى دليل شرعي الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه ولو بلغه
الحديث فاعتمده فكذلك عند محمد رح لان قول الرسول عليه السلام لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف رح
خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تاويله تجب
الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي رح لا يورث الشبهة لمخالفته القياس ولو اكل بعد ما اغتاب متعمدا
فعليه القضاء والكفارة كيف ما كان لان الفطر يخالف القياس والحديث مأول بالاجماع

وهمچنین مروی است از صاحبین رح زیراچه ف بعد از اطلاع ص بر حدیث مذکور شبهه باقی نمیماند و وجه اول این است که بنظر قیاس شبهه حکما باقی است و بسبب اطلاع بر حدیث مذکور شبهه حکمی منتفی نمیشود چنانکه در صورتی که وطی کند کسی کنیز فرزند خود را ف یعنی اگر پدر ار وطی کند کنیز پسر خود را بر وحد زنا لازم نمی آید خواه آنرا حرام دانسته وطی کرده باشد یا حلال دانسته زیراچه شبهه حلت آن بنظر دلیل باقی است و آن دلیل اینست که پیغمبر صلعم فرموده است با انسان که تو و مال تو مر پدر تراست ص مسئله ۲
اگر حجامت نماید کسی و بعد از ان عمداً بخورد چیزیرا بگمان آنکه روزه او بسبب حجامت شکسته است پس برو قضا و کفاره هر دو لازم می آید زیراچه درینصورت گمان او ناشی نشده است از امری که بحسب ظاهر دلیل شرعی تواند شد ف پس قضا وکفاره برا و واجب خواهد شد ص مگر آنکه فقیها ویرا فتوی داده باشد به اینکه بسبب حجامت روزه می شکند پس درینصورت کفاره برو لازم نخواهد شد چه فتوی فقیها در حق او دلیل شرعی است و همچنین کفاره برا و لازم نمی آید نزد محمد رح اگر رسیده باشد او را حدیثی که دلالت میکند بر اینکه بسبب حجامت روزه می شکند زیراچه قول پیغمبر صلعم کمتر از قول مفتی نیست و از ابی یوسف رح مروی است خلاف قول محمد رح زیراچه واجب است بر عامی که اقتدا نماید به فقها چه او بر شناختن احادیث قادر نیست و اگر او بعد از رسیدن حدیث مذکور بر تاویل آن نیز مطلع شده باشد پس وکفاره لازم می آید چه درین هنگام شبهه باقی نمیماند و نمیتوان گفت که قول اوزاعی رح مورث شبهه است زیراچه آن مخالف قیاس است ف چه روزه شکستن از چیزیست که داخل میشود نه از چیزی است که خارج میشود ص و تاویل آن اینست که حکم حدیث مذکور مخصوص است در حق کسیکه در شان او فرموده است چه در حق او شکننده روزه متحقق شده بود چنانچه منقولست که آن کس را غشی عارض شده بود لهذا حجامت کننده در حلق او آب ریخته بود مسئله ۲۸
اگر شخصے غیبت کند و بعد از ان عمداً چیزی بخورد ف بگمان آنکه بسبب غیبت روزه او شکسته است ص پس قضا وکفاره برا و هر دو لازم می آید ف اگرچه فتوی داده باشد او را فقها باینکه غیبت شکننده روزه است و یا حدیثی بمضمون او را رسیده باشد و بر تاویل آن مطلع نباشد ص زیراچه شکستن روزه بسبب غیبت مخالف قیاس است و حدیثیکه بحسب ظاهر دلالت میکند بر اینکه غیبت شکننده روزه است باجماع ف قابل تاویل است ص و تاویل آن اینست که بسبب غیبت ثواب روزه فوت میشود

واذا جومعت النائمة او المجنونة وهی صائمة علیها القضاء دون الکفارة وقال زفر والشافعی رح لا قضاء علیهما اعتبارا بالناسی والعذر ههنا ابلغ لعدم القصد ولنا ان النسیان یغلب وجوده وهذا نادر ولا تجب الکفارة لانعدام الجنایة

فصل فیما یوجبه علی نفسه واذا قال لله علی صوم یوم النحر افطر وقضی فهذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی رح هما یقولان انه نذر بما هو معصیة لورود النهی عن صوم هذه الایام ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهی لغیره وهو ترک اجابة دعوة الله تعالی فیصح نذره لکنه یفطر احترازا عن المعصیة المجاورة ثم یقضی اسقاطا للواجب وان صام فیه یخرج عن العهدة لانه اداه کما التزمه وان نوی یمینا فعلیه کفارة یمین یعنی اذا افطر وهذه المسألة علی وجوه ستة ان لم ینو شیئا او نوی النذر لا غیر او نوی النذر ونوی ان لا یکون یمینا یکون نذرا لانه نذر بصیغته

ص مسئله ۳ اگر جماع کند کسی زن خفته را یا زن مجنونه را در حالی که آنها روزه دارند پس بر آنها قضا واجب است نه کفاره و زفر و شافعی رح گفته اند که بر آنها قضا واجب نیست مانند کسیکه بفراموشی بخورد چیزیرا بلکه اینها معذورترند بنسبت آن کس چه اینها را اصلا قصد نیست و دلیل علمای ما این است که نسیان و فراموشی بسیار عارض میشود مر انسان را و اکثر متحقق میشود و این نادر است که جماع کند کسی زن خفته را یا مجنونه را ف پس قیاس اینها بر کسیکه بفراموشی میخورد چیزی را مقبول نیست ص ولیکن کفاره بر آنها لازم نمی آید بسبب آنکه از آنها جنایت صادر نشده است والله اعلم

فصل در بیان روزه که واجب میکند آنرا شخص بر ذات خود ف یعنی روزه نذر ص مسئله ۱ اگر بگوید کسی که لله علی صوم یوم النحر یعنی برای خدا بر من است روزه روز عید اضحی پس لازم است مر آنکس را که افطار کند در روز عید و قضا کند روزه آن روز را در روز دیگر زیرا چه نذر مذکور صحیح است نزد علمای ما رح و نزد زفر و شافعی رح صحیح نیست زیرا چه این نذر بمعصیت است بجهت آنکه در حدیث نهی وارد شده است از روزه داشتن در روز عید اضحی وغیره که آنرا ایام نحر و ایام تشریق میگویند و علمای ما رح میگویند که نذر مذکور نذر است بر روزه که آن امر مشروع است ف فی نفسه ص و نهی از روزه عید بغیره است یعنی نهی از آن بجهت غیر است و آن غیر عبارت است از ترک دعوت خدا تعالی ف چه روز عید روز دعوت خدا تعالی است مر بندگان را و هرگاه روزه مذکور فی نفسه مشروع است ص پس نذر مذکور صحیح خواهد بود ولیکن برای احتراز نمودن از معصیتیکه مقارن آن روزه است باید که افطار نماید در روز عید و بعد از آن قضا کند آنرا تا ساقط شود از ذمه او روزه که واجب شده است ف بسبب نذر مذکور ص و معهذا اگر روزه دارد در روز عید مذکور از عهده نذر بیرون میشود زیرا چه ادا کرد آنرا بصفتیکه التزام آن نموده بود باید دانست که اگر نذر مذکور نیت یمین و قسم نموده باشد پس در صورتیکه افطار کند در روز عید و قضا کند روزه را کفاره یمین نیز ادا کند و این مسئله بر شش صورت است یکی اینکه بگوید لله علی صوم یوم النحر و برای این قول هیچ نیت نباشد و دوم اینکه نیت نذر باشد فقط و نیت غیر نباشد و سوم اینکه مع نیت نذر نیت عدم یمین باشد و در این سه صورت قول مذکور نذر خواهد بود و چنان قول باعتبار صیغه نذر است

كيف وقد قرره بعزيمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عيّنه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابيحنيفة ومحمد رح وعند ابى يوسف رح يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابى يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثانى فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما تترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافى بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض ولو قال لله على صوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام وكذا اذا لم يعين لكنه بشرط التتابع لان المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها فى هذا الفصل موصولا تحقيقا للتتابع

وشخص مذکور نیت نذر کرده است و چهارم اینست که نیت یمین کند و معهذا نیت نفی نذر کند و درینصورت قول مذکور یمین میشود زیرا که قول مذکور احتمال معنی یمین دارد و شخص مذکور نیت آن کرده است و نفی کرده است غیر آنرا و پنجم اینست که یمین و نذر هر دو را نیت کند پس درینصورت هر دو میشود نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح نذر می شود فقط و ششم اینست که نیت یمین باشد فقط پس درینصورت نیز هر دو میشود نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح یمین میشود فقط و دلیل ابی یوسف رح در هر دو صورت این ست که قول مذکور موضوع است برای نذر و یمین بمعنی مجاز لیست لهذا تحقق اول موقوف بر نیت نیست و تحقق یمین موقوف بر نیت است و از لفظ واحد معنی حقیقی و معنی مجازی هر دو معاً شامل اراده کرده نمیشود و معنی مجازی متعین میشود به نیت آن پس در صورت پنجم که نیت بهر دو معنی آنست نذر خواهد شد بسبب ترجیح حقیقت بر مجاز ف و در صورت ششم یمین خواهد شد بسبب نیت آن فقط ص و دلیل طرفین رح این ست که منافات نیست میان دو جهت ف اعنی جهت نذر و جهت یمین ص زیرا که آن هر دو مقتضی وجوب اند ولیکن نذر مقتضی است وجوب بعینه را و یمین مقتضی ست وجوب بغیره را ف اعنی بجهت صیانت اسم خدا تعالی از هتک حرمت ص پس میان هر دو جمع نموده خواهد شد در مذهب ما تا عمل هر دو دلیل حاصل شود چنانچه جمع نموده میشود در مذهب ما میان جهت تبرع و جهت معاوضه در صورت هبه بشرط عوض

مسئله ۲- اگر بگوید شخصی لله علی صوم هذه السنة لازم است وی را که افطار نماید درین سال در پنج روز روز عید الفطر و روز عید اضحی رح سه روز و بعد ازان که آنرا ایام تشریق میگویند ف و در سال دیگر ص قضا کند ف این پنج روزه را ص زیرا که نذر کردن بروزه تمام سال نذر است برروزه ف یازده ماه سوای ماه رمضان و این پنج روز نیز دران داخل ست ص و اگر در نذر خود تعین سال نکند ف بلکه مطلق بگوید ص ولیکن تتابع شرط نماید ف باینطور که بگوید لله علی صوم سنة متتابعا ص پس درینصورت نیز بر او لازم ست که روزه پنج روز مذکور را قضا نماید زیرا که یکسال پی در پی روزه داشتن شامل ست مر روزه های مذکور را ولیکن درینصورت لازم است که آن پنج روزه را پی در پی قضا نماید زیرا که او در نذر خود تتابع شرط کرده است پس باید که رعایت آن نماید

بقدر الامكان ويتأتى فى هذا خلاف زفر والشافعى رح للنهى عن الصوم فيها وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا فى هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال وقد بينا الوجه فيه والعذر عنه ولو لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام لان الاصل فيما يلتزمه الكمال والمؤدى ناقص لمكان النهى بخلاف ما اذا عينها لانه التزم بوصف النقصان فيكون الاداء بالوصف الملتزم **قال** وعليه كفارة يمين ان اراد به يمينا وقد سبقت وجوهه ومن اصبح يوم النحر صائما ثم افطر لا شئ عليه وعن ابى يوسف ومحمد رح فى النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع فى الصلوة فى الوقت المكروه والفرق لابى حنيفة رح وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع فى الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهى

بقدر امکان و باید دانست که درین صورت نیز اختلاف زفر و شافعی رح باشد ف یعنی نذر مذکور صحیح نخواهد شد نزد زفر و شافعی رح ص زیرا که روزه های مذکور بسبب آنکه نهی وارد است از روزه داشتن درین پنج روز مذکور چه پیغمبر صلعم فرموده است که روزه مدارید درین روزها چه این روزها روز خوردن و نوشیدن و ملاعبت کردن با زنان خود است و جواب از قول زفر و شافعی رح سابق مذکور شده است و اگر شخص مذکور در نذر خود تتابع شرط نکند پس نذر او شامل نمیشود روزه روزهای مذکور را اگر درین روزها روزه دارد پس این روزه ها روزه نذر او نخواهد شد زیرا چه بسبب نذر مذکور واجب شده است بر او روزه کامل و روزه روزهای مذکور ناقص است بسبب نهی ف پس آنکه کامل باشد ناقص ادا نخواهد شد بلکه لازم است بر او که روزه دارد دوازده ماه که دران ماه رمضان و آن پنج روز نباشد ص بخلاف آنکه نذر نموده باشد روزه سال معین را چه درین صورت بر روزه آن پنج روز نذر او میشود روزه نذر زیرا چه درین صورت بسبب نذر مذکور بر او واجب میشود روزه روزهای مذکوره که ناقص است پس روزه های مذکوره او میشود روزه نذر بصفتیکه واجب شده است و باید دانست که شش صورت که در مسئله اولی مذکور شده است درین مسئله نیز اعتبار آن متصور است لهذا بنابر معنی یمین در صورتیکه قضا کند پنج روزه مذکور را بر او کفاره یمین نیز لازم می آید اگر معنی یمین اراده کرده باشد مسئله ۳ اگر شخصی در روز عید اضحی نیت روزه نفل کند از شب و بعد ازان افطار کند در روزه بشکند در روز مذکور پس بر او قضای آن لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح و همین ظاهر روایت است و از ابی یوسف و محمد رح مرویست در نوادر که قضای آن بر او لازم است زیرا چه بسبب شروع نمودن روزه نفل در روز مذکور واجب میشود آن روزه چنانچه بسبب نذر واجب میشود چنانچه نماز نفل واجب میشود بسبب شروع نمودن در وقت مکروه و وجه ظاهر روایت این است که بمجرد شروع نمودن روزه شخص را روزه دار گفته میشود لهذا اگر سوگند خورد کسی که والله من هرگز روزه نخواهم داشت پس حانث میگردد بمجرد شروع نمودن او در روزه روز فردا و هرگاه چنین شد پس شروع کننده در روزه روز عید اضحی بمجرد شروع نمودن در روزه روز مذکور مرتکب منهی و معصیت میگردد

فيجب ابطاله فلا يجب صيانته ووجوب القضاء يبتنى عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب لا بنفس الشروع في الصلوة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلوة فيجب صيانة المؤدى ويكون مضمونا بالقضاء وعن ابى حنيفة رح انه لا يجب القضاء في فصل الصلوة ايضا والاظهر هو الاول والله اعلم بالصواب

باب الاعتكاف

قال الاعتكاف مستحب والصحيح انه سنة مؤكدة لان النبي عليه السلام واظب عليه في العشر الاواخر من رمضان والمواظبة دليل السنة وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف اما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه فكان وجوده به والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي رح والنية شرط في سائر العبادات هو يقول ان الصوم عبادة وهو اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره ولنا قوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم والقياس في مقابلة النص المنقول غير مقبول ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن ابي حنيفة رح لظاهر ما رويناه وعلى هذه الرواية لا يكون اقل من يوم وفي رواية الاصل وهو قول محمد رح اقله ساعة فيكون من غير صوم لان مبنى النفل على المساهلة الا ترى انه يقعد في صلوة النفل مع القدرة على القيام

پس واجب میشود بر او که باطل کند آنرا نه آنکه محافظت و اتمام آن نماید و واجب نمیشود قضای نفل بعد از شروع اگر بشکند آنرا اگر در صورتیکه محافظت و اتمام آن واجب باشد بر شروع کننده و بعد از شروع در اینجا چنین نیست بخلاف نذر روزه روز عید چه انسان بمجرد نذر مذکور مرتکب منهی و معصیت نمیشود و این نذر سبب وجوب روزه مذکورست نه شروع نمودن دران پس آن نذر صحیح میشود بخلاف شروع نمودن در نماز نفل در وقت مکروه چه بسبب مجرد شروع نمودن دران انسان مرتکب منهی و معصیت نمیشود بلکه مرتکب آن میشود وقتیکه یکرکعت تمام کند لهذا اگر سوگند خورد کسی که والله نماز نفل نخواهم گذارد در فلان وقت پس او بسبب شروع نمودن در نماز نفل در وقت مذکور حانث نمیگردد مگر وقتیکه تمام کند یک رکعت را پس درینصورت بسبب شروع نمودن در نماز مذکور محافظت و اتمام آن واجب میشود و لهذا اگر بشکند آنرا قضای آن برو واجب میشود و باید دانست که از ابی حنیفه رح مرویست که درینصورت نیز قضای این نماز برو واجب نمیشود ولیکن ظاهر حال آنست که واجب میشود والله اعلم

باب در بیان اعتکاف **ف** باید دانست که اعتکاف عبارت است از مکث کردن در مسجد مع روزه و نیت اعتکاف اما مکث نمودن در مسجد پس رکن اعتکاف است زیرا چه لفظ اعتکاف دلالت میکند بر معنی مکث ص و اما نیت پس آن شرط است چنانچه شرط است در جمیع عبادات و اما روزه پس آن نیز شرط اعتکاف است نزد علمای ما بخلاف قول شافعی رح چه او رح میگوید که روزه خود عبادت است اصالة پس شرط عبادت دیگر نخواهد شد و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که اعتکاف نمیشود مگر بروزه و قیاس شافعی رح بمقابل این حدیث مقبول نیست و بعد ازان باید دانست که روزه شرط است برای اعتکافیکه واجب باشد و درین اختلاف روایت نیست و روزه برای اعتکاف نفل نیز شرط است بنا بر روایت حسن رح از ابی حنیفه رح و دلیل این روایت ظاهر عبارت حدیث مذکورست و بنا برین روایت اعتکاف نفل کم از یک روزه نمیشود و در مبسوط مرویست از ابی حنیفه رح که اقل مدت اعتکاف یک ساعت است و همین قول محمد رح است و بنا برین روایت اعتکاف نفل بدون روزه یافته میشود زیرا چه بنای نفل بر مساهله است لهذا نشسته نماز نفل گذاردن روا است باوجود قدرت قیام **مسئله** اعتکاف در عشره اخیر از رمضان سنت موکده است و همین صحیح است زیرا چه پیغمبر صلعم بران مواظبت نموده است

ولو شرع فيه ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية الاصل لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا وفي رواية الحسن يلزمه لانه مقدر باليوم كالصوم ثم الاعتكاف لا يصح الا في مسجد جماعة لقول حذيفة رض لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وعن ابي حنيفة رح انه لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار الصلوة فيختص بمكان يؤدى فيه اما المرأة تعتكف في مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه ولو لم يكن لها في البيت مسجد تجعل موضعا فيه فتعتكف فيه ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان او الجمعة اما الحاجة لحديث عائشة رض كان النبي عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في تقضيتها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فلانها من اهم حوائجه وهي معلوم وقوعها وقال الشافعي رح الخروج اليها مفسد لانه يمكنه الاعتكاف في الجامع ونحن نقول الاعتكاف في كل مسجد مشروع واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة في الخروج ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده

مسئله ۲- اگر شخصی شروع کند اعتکاف نفل و بعد ازان قطع کند آنرا قضای آن بر او لازم نمی آید بنا بر روایت مبسوط زیرا چه بنا برین روایت مدت اعتکاف مقدر نیست پس به سبب قطع بعد از شروع ابطال آن نمیشود و بنا بر روایت حسن رح قضای آن بر شخص مذکور لازم می آید زیرا چه بنا برین روایت مدت اعتکاف مقدر است بیک روز مانند روزه مسئله ۳ اعتکاف صحیح نیست مگر در مسجدیکه نماز پنجگانه دران بجماعت گذارده میشود زیرا چه حذیفه رض گفته استکه اعتکاف نمیشود مگر در مسجد جماعت و از ابی حنیفه رح نیز چنین مروی است و زیرا چه اعتکاف عبادت ست برای انتظار نماز پس مختص خواهد بود بمکان نماز که مسجد ست و اما زن پس باید او را که اعتکاف کند در مسجد خانه اعنی در مکانیکه آنرا در خانه خود برای نماز گذاردن پنجگانه مقرر نموده است چه آن مکان موضع نماز اوست پس انتظار او برای نماز آنجا متحقق خواهد شد مسئله ۴- اعتکاف کننده را باید که از مسجد بیرون نرود مگر برای بول و غائط یا برای نماز جمعه اما بیرون رفتن از مسجد وی را برای حاجت بجهت آن است که عائشه صدیقه رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم بیرون نمیرفت از مکان اعتکاف خود مگر برای دفع حاجت بشری و بجهت آنکه دفع حاجت بول و غائط انسان را ضروری ست پس بیرون رفتن از مسجد برای آن ضرور است پس خروج از مسجد برای این حاجت مستثنی ست ولیکن باید که بعد از فراغت از بول و غائط و استنجا درنگ نکند بیرون مسجد زیرا چه آنچه بنا بر ضرورت ثابت میشود پس آن بقدر ضرورت ثابت میشود و اما بیرون رفتن او برای نماز جمعه پس بجهت آنست که نماز جمعه گذاردن از اهم حوائج انسان ست و وقوع آن معلوم ست و شافعی رح میگوید که بیرون رفتن برای نماز جمعه شکننده اعتکاف ست زیرا چه انسان را ممکن ست که اعتکاف کند در مسجد جامع و علمای ما میگویند که اعتکاف در هر مسجد مشروع ست و هرگاه شروع در اعتکاف صحیح گشت در مسجدی پس ضرورت نماز جمعه مباح خواهد کرد بیرون رفتن وی را از ان مسجد و بعد ازان باید دانست که باید که برای نماز جمعه بیرون شود از مسجد بعد از وقت زوال زیرا چه خطاب شرع برای نماز بسوی او متوجه می شود و بر او بعد از وقت زوال

وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ان يدركها ويصلي قبلها اربعا وفي رواية ستا الاربع سنة وركعتان تحية المسجد وبعدها اربعا او ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة وسننها توابع لها فالحقت بها ولو اقام في مسجد الجامع اكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لانه موضع اعتكاف الا انه لا يستحب لانه التزم اداءه في مسجد واحد فلا يتمها في مسجدين من غير ضرورة ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة رح لوجود المنافي وهو القياس وقالا لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة قال واما الاكل والشرب والنوم يكون في معتكفه لان النبي عليه السلام لم يكن له ماوى الا المسجد ولانه يمكن قضاء هذه الحاجة في المسجد فلا ضرورة الى الخروج ولا باس بان يبيع ويبتاع في المسجد من غير ان يحضر السلعة لانه قد يحتاج الى ذلك بان لا يجد من يقوم بحاجته الا انهم قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشراء لان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها

واگر مکان او دور باشد از مسجد جامع باید که بیرون شود از مسجد خود در وقتیکه ممکن باشد ویرا رسیدن در مسجد جامع در وقت نماز جمعه مسئله ۵ بعد از رسیدن در جامع مسجد چهار رکعت سنت جمعه گذارد و بعضی گفته اند که شش رکعت نماز گذارد چهار سنت و دو رکعت تحیة المسجد و بعد از نماز جمعه چهار رکعت یا شش رکعت گذارد بنابر اختلاف در رکعت سنت بعد از نماز جمعه و این سنت گذاردن ویرا روا است در مسجد جامع زیرا چه سنت تابع فرض است پس گذاردن سنت نیز بتبعیت فرض جائز خواهد بود ف وحاصل آنکه آن قدر وقت که در آن فرض و سنت ادا کند در مسجد جامع مکث نماید و زیاده از آن در اینجا مکث نماید ومعهذا اگر زیاده از آن مکث نماید در انجا اعتکاف او فاسد نمیگردد ص زیرا چه مسجد جامع نیز موضع اعتکاف است ولیکن زیاده از آن مکث نمودن ویرا در آن مسجد غیر مستحب است زیرا چه او التزام نموده است ادای اعتکاف را در یک مسجد پس باید که آنرا در دو مسجد تمام نکند بدون ضرورت مسئله ۱۲ اگر اعتکاف کننده از مسجد اعتکاف یکساعت بیرون شود بغیر عذر اعتکاف او فاسد میگردد نزد ابی حنیفه رح بسبب متحقق شدن منافی اعتکاف و همین موافق قیاس است وصاحبین رح گفته اند ف که بسبب بیرون شدن از مسجد اعتکاف او ص فاسد نمیشود مگر وقتیکه زیاده از نصف روز سکونت کند بیرون مسجد و این بنا بر استحسان است و وجه آن این ست که خروج از مسجد مر معتکف را عفو است برای دفع حرج وقتیکه آن خروج در زمانه قلیل باشد و نصف روز و کمتر از آن قلیل است ف و زیاده از نصف روز کثیر ص مسئله اعتکاف کننده را باید که بخورد و بنوشد در مکان اعتکاف خود بجهت آنکه پیغمبر صلعم را در ایام اعتکاف مسکن نبود مگر مسجد و بجهت آنکه دفع این حاجت ممکن ست در مسجد پس برای آن بیرون رفتن از مسجد ضرور نیست مسئله مضائقه نیست معتکف را که خرید و فروخت نماید در مسجد بی اینکه مبیع حاضر نماید زیرا چه او گاهی محتاج میشود بسوی خریدن و فروختن بسبب آنکه کسی رفیق وی نیست که برای وی سرانجام این کار نماید و فقها گفته اند که حاضر کردن مبیع برای فروختن و خریدن در مسجد مکروه است زیرا چه مسجد خالصا برای خدا تعالی گردانیده شده است و در حاضر نمودن مبیع در مسجد مسجد به آن مشغول می گردد

۲ ويكره لغير المعتكف البيع والشراء فيه لقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم الى ان قال وبيعكم وشراءكم
قال ولا يتكلم الا بخير ويكره له الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة في شريعتنا لكنه يتحامى ما يكون مأثما
ويحرم على المعتكف الوطى لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وكذا اللمس والقبلة لانه
دواعيه فيحرم عليه اذ هو محظور فيه كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف ركنه لا محظوره فلم يتعد
الى دواعيه فان جامع ليلا او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف
بخلاف الصوم وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان ولو جامع فيما دون الفرج فانزل
او قبل او لمس فانزل بطل اعتكافه لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم ولو لم ينزل لا يفسد
وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم ومن اوجب على
نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها
من الليالي يقال ما رأيتك منذ ايام والمراد بلياليها وكانت متتابعة

مسئله ۹ غیر معتکف را خریدن و فروختن در مسجد مکروه است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که دور دارید مساجد خود را از طفلان خود و از بیع و شرای خود مسئله ۱ معتکف را باید که سخن نیک تکلم نماید و التزام خاموشی نکند چه آن مکروه است زیرا چه روزهٔ سکوت عبادت نیست در دین و شریعت محمدی ولیکن سخنی که از قبیل گناه است از آن احتراز نماید مسئله ۱۱ معتکف را وطی کردن حرام است زیرا چه خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که شما با زنان مباشرت مکنید در حالیکه معتکف باشید در مسجدها و همچنین حرام است مس کردن و بوسه گرفتن زیرا چه این هر دو از دواعی وطی است ف اعنی باعث میشود بر وطی ص و وطی در اعتکاف منع است صریح پس چیزی که باعث میشود بر وطی نیز منع خواهد بود مانند وطی چنانچه جماع بعد از احرام حج صریحا پس منع است باعث و دواعی آن که مس و بوسه است ف سوال وطی در حالت روزه حرام است پس باید که دواعی آن نیز حرام باشد و حال آنکه چنین نیست ص جواب ترک جماع رکن روزه است و جماع منافی آنست لهذا جماع در آن منع است ضمنا و تبعا و نهی صریح در آن وارد است و آنچه منع میشود ضمنا پس دواعی آن در حکم آن گردانیده نمی شود مسئله ۲ معتکف اگر جماع کند در شب یا در روز عمدا یا بفراموشی اعتکاف او باطل میشود زیرا چه شب نیز محل اعتکاف است ف مانند روز ص بخلاف روزه و حالت اعتکاف باعث یاد داشتن آنست پس فراموشی در آن عذر شمرده نمیشود مسئله ۳ اگر معتکف جماع کند در غیر فرج و انزال کند بسبب آن یا بوسه گیرد یا مس نماید و انزال شود بسبب آن اعتکاف او باطل میشود زیرا چه آن در معنی جماع است لهذا بسبب آن روزه می شکند و اگر بسبب جماع مذکور و بوسه و مس انزال نشود پس این چیزها اگرچه درین صورت نیز حرام است ولیکن بسبب آن اعتکاف باطل نمیشود زیرا چه این چیزها درین صورت در معنی جماع نیست لهذا بسبب آن روزه نمی شکند مسئله ۴ اگر شخصی اعتکاف چند روز بر خود واجب گرداند بسبب نذر پس لازم میشود اعتکاف آن روزها مع شبهای آن زیرا چه ذکر روزها بسبیل جمع شامل میشود شبهارا که مقابل آن روزها است چنانکه میگویند چند روز است ترا ندیده ام مراد از آن روزها با شبهای آنست ... روزها چند روز چه شب نیز محل اعتکاف است بخلاف روزه چه شبهای آن تابع نیست پس لازم شود بر تتابع ف اعنی لازم میشود که اعتکاف نماید در ایام ... یکدیگر

وان لم يشترط التتابع لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب على التفرق حتى ينص على التتابع وان نوى الايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة ومن اوجب اعتكاف يومين يلزمه بلياليهما وقال ابو يوسف رح لا تدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع وفي المتوسطة ضرورة الاتصال وجه الظاهر ان في المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا لامر العبادة والله اعلم

كتاب الحج

الحج واجب على الاحرار البالغين العقلاء الاصحاء اذا قدروا على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه وعن نفقة عياله الى حين عوده وكان الطريق امنا وصفه بالوجوب وهو فريضة محكمة ثبتت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الآية ولا يجب في العمر الا مرة واحدة

ص اگرچه شرط آن ذکر کرده باشد زیراچه بنای اعتکاف بر تتابع است بخلاف روزه چه شبها قابل آن نیست پس اگر روزه چند روز را نذر کند کسی واجب نشود بر او روزه آن روزها بتتابع و در آن واجب نشود مگر وقتیکه تصریح نماید بر آن در نذر خود و اگر در صورت مذکوره شخص مذکور نیت اعتکاف روز تا نماید فقط صحیح است زیراچه او اراده کرد از کلام حقیقت آنرا مسئله ۱۱ اگر واجب گرداند شخصی بر ذات خود اعتکاف دو روز را لازم میشود بر او اعتکاف آن دو روز مع شبهای آن و این ظاهر روایت است و ابو یوسف رح گفته است که شب اول در آن داخل نشود زیراچه تثنیه غیر جمع است و شبی که در میان آن دو روز است پس آن داخل است تا اتصال و تتابع حاصل شود ف چه بنای اعتکاف بر آن است ص و وجه ظاهر روایت این است که در تثنیه معنی جمع متحقق است پس در حکم جمع گردانیده خواهد شد بجهت احتیاط در امر عبادت والله اعلم

كتاب در بيان حج

ف و آن در لغت بمعنی قصد است و در شرع عبارت است از قصد مخصوص بسوی مکان خاص و باید دانست که فرض در حج دو چیز است یکی احرام دوم وقوف بعرفات و باقی اعمال از واجبات و سنتها است چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ص مسئله ۱ حج فرض است بر انسانیکه آزاد و عاقل و بالغ و صحیح البدن است بشرطیکه قادر باشد بر زاد و بر راحله یعنی زاد راه و سواری در حالیکه این هر دو زائد باشد از مسکن و از چیزی که ضرور در کار است انسان را ف چون جامه بدن و خادم و اثاث البیت ص و هم زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که مراجعت نماید و باز آید بجای خود و همچنا امن طریق نیز شرط است ف و امن طریق عبارت است از اینکه سلامتی در راه غالب باشد و اگر میان او و میان مکه راه دریا باشد که آنرا بحر میگویند پس این عذر است مانند حرف راه نهرها که آنرا بحر گفته نمیشود و چون فرات و دجله و جیحون پس آن مانع استطاعت نیست کذا در قاضی خان نقلاً از جامع صغیر ص و باید دانست که فرضیت حج ثابت است به آیت زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که برای خدا واجب است بر مردمان حج خانه کعبه مسئله ۲ حج فرض نیست از انسان مگر در تمامی عمر یک مرتبه

لانه علیه السلام قیل له الحج فی کل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد فهو تطوع ولان سببه البیت وانه لا یتعدد فلا یتکرر الوجوب ثم هو واجب علی الفور عند ابی یوسف رح وعن ابی حنیفة ما یدل علیه وعند محمد والشافعی رح علی التراخی لانه وظیفة العمر فکان العمر فیه کالوقت فی الصلوة وجه الاول انه یختص بوقت خاص والموت فی سنة واحدة غیر نادر فیضیق احتیاطا ولهذا کان التعجیل افضل بخلاف وقت الصلوة لان الموت فی مثله نادر وانما شرط الحریة والبلوغ لقوله علیه السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیه حجة الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیه حجة الاسلام ولانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبیان والعقل شرط لصحة التکلیف وکذا صحة الجوارح لان العجز دونها لازم والاعمی اذا وجد من یکفیه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا یجب علیه الحج عند ابی حنیفة رح خلافا لهما وقد مر فی کتاب الصلوة واما المقعد فعن ابی حنیفة رح انه یجب لانه مستطیع بغیره

بجهت آنکه شخصی پرسیده بود از پیغمبر صلی الله علیه وسلم که آیا حج در هر سال فرض میشود یا در تمامی عمر یک مرتبه فرمود که نه بلکه یکبار فرض است و زیاده از آن نفل است و بجهت آنکه سبب وجوب حج خانه کعبه است و آن متعدد نیست پس وجوب حج نیز متعدد نخواهد شد و بعد از آن بدانست که نزد ابی یوسف رح ادای حج واجب است بر سبیل فور ف یعنی در سالیکه شرائط مذکوره یافته شود در حق کسی پس واجب میشود که او فوراً در آن سال ادای ص حج نماید و تاخیر ننماید تا بسال دیگر و آنچه از ابی حنیفه رح مرویست دلالت میکند بر اینکه قول او موافق قول ابی یوسف رح است و نزد محمد و شافعی رح وجوب آن بر سبیل تراخی است ف نه بر سبیل فور ص زیرا چه حج در تمامی عمر یک مرتبه فرض است پس تمامی عمر در حق حج بمنزله وقت نماز است در حق نماز ف در انسان واجب نیست که نماز در اول وقت آن ادا نماید بلکه واجب است ادای آن در تمامی وقت آن خواه در اول خواه در آخر ص و وجه قول شیخین رح اینست که ادای حج مختص است بوقت خاص از ایام سال ف که عبارت است از شوال و ذی القعده و ده روز ذی الحجه ص و موت در مدت یک سال نادر نیست ف پس اگر تاخیر نماید تا سال دیگر احتمال است که مرگ پیش آید و ادای حج میسر نشود ص بنا بر آن واجب گردانیده شد ادای حج بر سبیل فور احتیاطاً و لهذا تعجیل آن بعد از تحقق شرائط افضل است به اتفاق همه بخلاف وقت نماز چه موت در مثل آن نادر است و باید دانست که وجه اشتراط حریت این است که پیغمبر صلعم فرموده است که بنده اگر ده حج نماید و بعد از آن آزاد کرده شود پس حج فرض بر او لازم می آید و وجه اشتراط بلوغ یک اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که صبی اگر ده حج نماید و بعد از آن بالغ گردد پس حج فرض بر وی لازم می آید و دوم اینست که حج عبادت است و هیچ عبادت بر صبی واجب نیست و همچنین عقل شرط است چه تکلیف شرعی بدون آن صحیح نمیشود و همچنین صحت بدن شرط است زیرا چه بدون آن عاجز میشود انسان از ادای تکلیف شرعی پس نابینا اگر یابد کسی را که رفاقت او نماید در سفر و هم زاد و راحله یابد وی را حج واجب نمیشود هرد نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح واجب میشود چنانچه بیان آن در کتاب الصلوة گذشته است و در حق جا مانده از ابی حنیفه رح مرویست که در صورت مذکوره بر جا مانده حج واجب است زیرا چه او صاحب استطاعت است بسبب غیر

فاشبه المستطيع بالراحلة وعن محمد رح انه لا يجب لانه غير قادر على الاداء بنفسه بخلاف الاعمى لانه لو هُدى يُؤدّي بنفسه فاشبه الضالّ عنه ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة وهو قدر ما يكترى به شق محمل او رأس زاملة وقدر النفقة ذاهبا وجائيا لانه عليه السلام سئل عن السبيل اليه فقال الزاد والراحلة وان امكنه ان يكترى عُقبة فلا شئ عليه لانهما اذا كانا يتعاقبان لم توجد الراحلة في جميع السفر ويشترط ان يكون فاضلا عن المسكن وعما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية ويشترط ان يكون فاضلا عن نفقة عياله الى حين عوده لان النفقة حق مستحق للمرأة وحق العبد مقدم على حق الشرع بامره وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن حولهم الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة زائدة في الاداء فاشبه السعي الى الجمعة ولا بد من امن الطريق لان الاستطاعة لا تثبت دونه ثم قيل هو شرط الوجوب حتى لا يجب عليه الايصاء وهو مروي عن ابي حنيفة رح وقيل هو شرط الاداء دون الوجوب لان النبي عليه السلام فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير

پس او مانند صاحب استطاعت است بسبب راحله واز محمد رح مرویست که بر جا مانده مذکور حج واجب نیست زیراچه او بذات خود برادای آن قادر نیست بخلاف نابینا چه اگر کسی رہنمائی کند وی بذات خود ادای حج مینماید پس او مانند گم کننده راه است و باید دانست که زاد و راحله که شرط وجوب حج است عبارت است ازینکه قادر باشد بران مقدار مال که بآن کرایه بگیرد یک جانب محمل را و یک رأس شتر بار بردار او هم قادر باشد بر مقدار مالیکه نفقه کند آنرا در آمد و رفت و این قدرت شرط است بجهت آنکه پیغمبر صلعم کسی پرسید که استطاعت برادای حج چه چیز است پس پیغمبر صلعم فرمود که زاد و راحله است پس اگر شخصے قادر باشد بر کرایه گرفتن سواری بشرکت باین طور که سوار شوند بر آن دو کس نوبت نوبت پس بر شخص مذکور حج واجب نمیشود زیراچه بآن قدرت قادر نمیشود بر راحله در تمام سفر نیز شرط است که زاد و راحله زائد باشد از مسکن و از چیزی که ضروری کار است چون خادم و اثاث البیت و جامه بدن زیراچه این چیزها مشغول است بحاجت اصلی و نیز شرط است که زائد باشد از نفقه عیال او تا آن زمان که باز آید زیراچه نفقه زن حق واجب است و حق عباد مقدم است بر حق شرع بامر شرع ف قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه یعنی تحقیق بیان نمود خدا برای شما چیزی که بر شما حرام است مگر وقتیکه مضطر شوید بسوی آن حرام کذا در عنایه ص و باید دانست که راحله برای وجوب حج شرط نیست در حق اهل مکه و در حق کسانیکه بگرد آن سکونت دارند زیراچه آنها مشقت زیاده لاحق نمیشود در ادای حج پس رفتن برای حج در حق آنها مانند رفتن است برای نماز جمعه و باید دانست که امن راه نیز شرط است زیراچه استطاعت رفتن برای حج بدون آن ثابت نمیشود و بعد ازان باید دانست که بعضی گفته اند که این شرط وجوب حج است ف زیراچه استطاعت بدون امن راه متحقق نمیشود ص و این مرویست از ابی حنیفه رح و بعضی گفته اند که شرط ادای حج است نه شرط وجوب آن زیراچه پیغمبر صلعم تفسیر استطاعت بزاد و راحله نموده است فقط و باید دانست که ثمره این اختلاف آنست که اگر شخصے بدون ادای حج بمیرد پیش از امن راه پس بنا بر قول اول وصیت بحج بر او واجب نیست و بنا بر قول دوم وصیت مذکوره بر او واجب میشود

قال ويعتبر في المرأة ان يكون لها محرم تحج به او زوج ولا يجوز لها ان تحج بغيرهما اذا كان بينها وبين مكة ثلثة ايام وقال الشافعي يجوز لها الحج اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله عليه السلام لا تحجن امرأة الا ومعها محرم ولانها بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلثة ايام لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم واذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها وقال الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها بخلاف الحج نفلا ولو كان المحرم فاسقا قالوا لا يجب عليها لان المقصود لا يحصل به ولها ان تخرج مع كل محرم الا ان يكون مجوسيا لانه يعتقد اباحة مناكحتها ولا عبرة بالصبي والمجنون لانه لا تتأتى منهما الصيانة والصبية التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها من غير محرم ونفقة المحرم عليها لانها تتوسل به الى اداء الحج واختلفوا في ان المحرم شرط الوجوب او شرط الاداء على حسب اختلافهم في امن الطريق واذا بلغ الصبي بعد ما احرم او عتق العبد فمضيا لم يجزهما عن حجة الاسلام لان احرامهما انعقد لاداء النفل

مسئله ۳ در حق زن برای وجوب حج شرط است که محرم او یا شوهر او همراه او باشد در سفر حج و جائز نیست زن را که حج کند بغیر محرم و شوهر وقتیکه میان او و میان مکه مسافت سه روزه باشد و شافعی رح گفته است که زن را حج کردن جائز است وقتی که در قافله باشد و همراه او زنان صالحه و نیک باشند چه درین هنگام امن از فتنه حاصل است بسبب رفقا و دلیل علمای ما آن است که پیغمبر صلعم فرموده است که حج نکند زن مگر همراه محرم و دوم این است که بدون محرم خوف فتنه است در حق زن و بسبب همراه شدن زنان دیگر خوف فتنه زیاده میشود و لهذا حرام است زن را که خلوت نماید با زن اجنبیه بخلاف آنکه اگر میان زن و میان مکه مسافت کم از سه روز باشد زیرا چه زن را رفتن این قدر مسافت بغیر محرم مباح است مسئله ۴ اگر محرم زن همراه او باشد در سفر حج پس شوهر را نمیرسد که او را منع نماید از رفتن برای حج و شافعی رح گفته است که وی را میرسد که منع نماید آنرا زیرا چه بسبب رفتن برای حج همراه محرم مقصود شوهر فوت میشود و دلیل علمای ما این است که حق شوهر ظاهر نمیشود در حق فرائض و حج از فرائض است حتی اگر زن برای حج نفل رود همراه محرم پس شوهر را میرسد که منع نماید آنرا او باید دانست که اگر محرم زن فاسق باشد پس فقها گفته اند که درینصورت بر زن حج کردن فرض نمیشود زیرا چه از همراه شدن او مقصود حاصل نمی شود مسئله ۵ زن را میرسد که همراه هر محرم به سفر حج رود مگر همراه محرمیکه مجوسی باشد زیرا چه در اعتقاد او مباح است وی را که نکاح کند آن زن را و همچنین محرمیکه صبی صغیر یا مجنون است همراهی او منع است زیرا چه آنها نمی توانند که محافظت زن نمایند از فتنه مسئله ۶ صبیه که بحد شهوت رسیده باشد بمنزله بالغه است پس جائز نیست وی را که سفر کند بدون محرم مسئله ۷ زنی که بسفر حج رود همراه محرم خود پس نفقه آن محرم بر وی است زیرا چه آن زن به او توسل گرفته است در ادای حج و باید دانست که علما را اختلاف است درینکه همراهی محرم در حق زن شرط وجوب حج است یا شرط ادای آن است چنانچه اختلاف است در امن راه مسئله ۸ اگر صبی احرام نماید و بعد از آن بالغ گردد و بهمان احرام مناسک حج تمام نماید پس باین حج حج فرض ادا نمیشود زیرا چه احرام او منعقد شده است برای ادای نفل پس آن احرام برای ادای فرض نخواهد گشت همچنین اگر بنده احرام حج نماید و بعد از آن آزاد کرده شود و بهمان احرام حج تمام نماید

فلا ينقلب لاداء الفرض ولو جدد الصبي الاحرام قبل الوقوف ونوى حجة الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلك لم يجزه لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية اما احرام العبد لازم فلا يمكنه الخروج منه بالشروع في غيره والله اعلم **فصل**

والمواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرما خمسة لاهل المدينة ذو الحليفة ولاهل العراق ذات عرق ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم هكذا وقت رسول الله عليه السلام هذه المواقيت لهؤلاء وفائدة التاقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق

ثم الآفاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما ومن كان داخل الميقات له ان يدخل مكة بغير احرام لحاجته لانه يكثر دخوله مكة وفي ايجاب الاحرام في كل مرة حرج بين فصار كاهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير احرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد اداء النسك لانه يتحقق احيانا فلا حرج

پس باین حج فرض ادا نمیشود بدلیل مذکور وصبی مذکور اگر بعد از بلوغ تجدید احرام نماید پیش از وقوف عرفات ونیت حج فرض نماید حج فرض او جائز میشود وبنده مذکور اگر چنین نماید حج فرض او جائز نمیشود زیراچه احرام حج نفل بر صبی مذکور لازم نبود چه صبی را اهلیت لزوم نیست وبنده مذکور را احرام حج نفل لازم شده است پس برو جائز نیست که خارج شود از ان بسبب شروع نمودن در غیر آن والله اعلم

فصل در بیان مواقیت ف مواقیت جمع میقات است ص وآن عبارت است از مکانیکه جائز نیست انسان راکه تجاوز نماید از ان ف وپیش رود ص بغیر احرام وآن پنج است یکی برای اهل مدینه منوره وآن موضعی است که نام آن ذو الحلیفه است دوم برای اهل عراق که نام آن ذات عرق است سوم برای اهل شام که نام آن جحفه است ف بضم جیم وسکون حاء ص وچهارم برای اهل نجد که نام آن قرن است پنجم برای اهل یمن که نام آن یلملم است همچنین بیان نموده است پیغمبر صلعم این مواقیت را برای اهل آن وباید دانست که فائده آن این است که تاخیر احرام از مواقیت مذکور جائز نیست اما تقدیم احرام از مواقیت مذکوره پس آن جائز است بالاتفاق **مسئله** آفاقی هرگاه برسد در مواقیت مذکوره بقصد دخول مکه پس واجب است براو که احرام نماید خواه مقصود او حج یا عمره باشد یا نباشد واین نزد علمای ما است ف وباید دانست که آفاقی آنرا گویند که مسکن او خارج مواقیت باشد چون اهل کوفه وبصره ص ووجه مسئله یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که تجاوز نکند کسی از میقات مگر در حالی که محرم باشد ودوم این است که وجوب احرام برای تعظیم مکه معظمه است پس دران حاجی وعمره کننده وغیره برابر است **مسئله** ۲ کسانی که داخل میقات اند جائز است آنهارا که در مکه درآیند بغیر احرام چه آنهارا بآن حاجت است زیراچه آنها بار بار در مکه میروند وواجب گردانیدن احرام برای هر بار حرج بین است پس آنها مانند اهل مکه اند پس چنانچه اهل مکه را بعد از برآمدن از مکه درآمدن دران بغیر احرام جائز است همچنین جائز است هر کسانی راکه داخل میقات اند بخلاف آنکه اگر آنها قصد حج نمایند چه درین صورت آنهارا درآمدن در مکه بدون احرام جائز نیست زیراچه قصد حج احیانا میشود پس در واجب گردانیدن احرام برای حج حرج لازم نمی آید*

فان قدم الاحرام علیها اي للمواقيت جاز لقوله تعالی واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله كذا قاله علی وابن مسعود رض والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور ومن كان داخل الميقات فوقته الحل معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم لانه يجوز احرامه من دويرة اهله وما وراء الميقات الی الحرم مكان واحد ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل لان النبي عليه السلام امر اصحابه ان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة رض ان يعمرها من التنعيم وهو في الحل لان اداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون الاحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر واداء العمرة في الحرم فيكون الاحرام من الحل لهذا الا ان التنعيم افضل لورود الاثر به والله اعلم

باب الاحرام

واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل افضل لما روی انه عليه السلام اغتسل لاحرامه الا انه للتنظيف حتی تؤمر به الحائض وان لم يقع فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه كما في الجمعة لكن الغسل افضل لان معنی النظافة فيه اتم ولانه عليه السلام اختاره قال ولبس ثوبين جديدين

مسئلہ ۳ اگر کسی مقدم از مواقیت مذکورہ احرام حج نماید جائزست بجہت آنکہ خدا تعالی فرمودہ است در قرآن مجید کہ اتمام حج و عمرہ نمائید و اتمام آن عبارت است از اینکہ احرام آن کند انسان از خانہ خود و چنین گفتہ اند علی و ابن مسعود رض مسئلہ ۴ افضل این ست کہ انسان مقدم از میقات احرام حج نماید بجہت آنکہ اتمام حج بہ آن تفسیر نمودہ شدہ است چنانچہ مذکور شد از علی و ابن مسعود رض و بجہت آنکہ مشقت دران زائدست و ہم تعظیم خانہ خدا دران زیادہ است و از ابی حنیفہ مرویست کہ تقدیم احرام از میقات افضل نیست مر انسان را مگر وقتی کہ او قادر باشد بر اینکہ در محظورات حج نیفتد و مراد از محظورات حج آن چیزہاست کہ ارتکاب آن محرم را منع است چون قتل صید مثلا حق مسئلہ ۵ کسیکہ داخل مواقیت مذکورہ است پس میقات او زمین حل است کہ واقع شدہ است میان مواقیت و میان حرم زیراچہ جائزست مر او را از خانہ خود احرام نماید از میقات تا حرم مکان واحدست مسئلہ ۶ کسیکہ در مکہ است پس میقات او برای حج زمین حرم است و برای عمرہ زمین حل بجہت آنکہ پیغمبر صلعم امر کردہ است مر اصحاب خود را رض بہ اینکہ احرام حج نماید از جوف مکہ و امر کرد برادر عائشہ صدیقہ رض را باینکہ عائشہ رض را بہ تنعیم بردتا او از آنجا احرام عمرہ نمودہ عمرہ ادا کند و تنعیم موضعی ست در زمین حل و بجہت آنکہ ادای حج در عرفات ست و عرفات در زمین حل واقع است پس احرام آن از حرم کردہ خواہد شد تا نوعی از سفر متحقق شود و عمرہ در حرم ادا نمودہ میشود پس احرام آن از زمین حل خواہد شد تا نوعی از سفر متحقق شود ولیکن احرام نمودن برای عمرہ در موضع تنعیم افضل ست بجہت آنکہ پیغمبر صلعم عائشہ رض را بآن امر کردہ است واللہ اعلم

باب در بیان احرام مسئلہ ۱ ہرگاہ خواہد انسان کہ احرام نماید باید کہ غسل یا وضو کند و غسل افضل ست بجہت آنکہ مرویست کہ پیغمبر صلعم غسل کردہ است برای احرام ولیکن ہرگاہ این غسل برای نظافت ست حتی کہ حائض را نیز در حالت حیض بآن امر کردہ است اگرچہ بامر غسل فرض ادا نمیشود پس وضو نیز قائم مقام آن میشود چنانچہ در جمعہ ولیکن غسل افضلست چہ بسبب آن نظافت بوجہ احسن حاصل میشود و نیز پیغمبر صلعم آنرا اختیار نمودہ ست و بعد از غسل یا وضو باید کہ بپوشد دو جامہ لو باشند یا مستعمل

او غسيلين ازاراً ورداءً لانه عليه السلام ائتزر وارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيّناه والجديد افضل لانه اقرب الى الطهارة **قال** ومس طيبا ان كان له وعن محمد رح انه يكره اذا انطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام وهو قول مالك والشافعي رح لانه منتفع بالطيب بعد الاحرام ووجه المشهور حديث عائشة رض قالت كنت اطيب رسول الله عليه السلام لاحرامه قبل ان يحرم ولان الممنوع عنه التطيب بعد الاحرام والباقي كالتابع له لاتصاله به بخلاف الثوب لانه مباين عنه **قال** وصلى ركعتين لما روى جابر رض ان النبي عليه السلام صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه **قال** وقال اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لان اداءه في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسأل التيسر وفي الصلوة لم يذكر مثل هذا الدعاء لان مدتها يسيرة واداءها عادة متيسر **قال** ثم يلبي عقيب صلوته لما روى ان النبي عليه السلام لبّى في دبر صلوته وان لبى بعد ما استوت به راحلته جاز ولكن الاول افضل لما روينا وان كان مفردا بالحج ينوي بتلبيته الحج

وليكن بايد كه شسته باشد آن دو جامه و آن ردا و ازار است بجهت آنكه پيغمبر صلعم در وقت احرام ردا و ازار پوشيده است وبجهت آنكه پوشيدن جامه دوخته منع است در حق محرم وستر عورت ودفع گرمی وسردی ضرور است واين حاصلست از پوشيدن ردا و ازار و بايد دانست كه اگر هر دو جامه نو باشد افضل است چه در جامه نو طهارت بی شبهه است وبعد ازان بايد كه پيش از احرام استعمال خوشبو نمايد اگر ميسر باشد وهمين مشهور است واز محمد رح مرويست كه استعمال خوشبو ديرا مكروه است وقتی كه استعمال نمايد خوشبو را كه بعد از احرام عين آن باقی ماند وهمين قول امام مالك وشافعی رح است زيراچه در صورت مذكوره لازم می آيد كه او انتفاع گرفت بخوشبو بعد از احرام ووجه مشهور اين است كه مرويست كه گفت عائشه رض كه مالش خوشبوی كردم بر بدن رسول خدا صلعم برای احرام پيش از احرام **ف** واثر آن بعد از احرام **ص** بر پيشانی مبارك باقی میماند وجز اين نيست كه استعمال خوشبو بعد از احرام منع است واما آنچه در بدن او باقيست بعد از احرام از خوشبو كه استعمال آن نموده است پيش از احرام پس آن تابع وی است بجهت اتصال آن ببدن وی بخلاف پارچه زيراچه آن جدا است وتابع نيست **ف** پس اگر پوشد محرم پيش از احرام جامه دوخته را و باقی ماند در بدن او بعد از احرام جائز نيست حتی كه اگر چنين نمايد محرم بر او جزای آن لازم می آيد چه آن چنان شمرده ميشود كه بعد از احرام پوشيده است آن را كذا في غايه **ص** وبعد ازان بايد كه دو ركعت نماز گذارد بجهت آنكه مرويست كه پيغمبر صلعم در ذو الحليفه دوگانه نماز گذارد در وقت احرام وبعد از ادای دوگانه احرام كند واين دعا بخواند اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني يعنی بار خدايا من اراده حج كرده ام پس آسان كن آنرا برای من وقبول فرما آنرا از من زيراچه ادای حج در زمانهای مختلف ومكانهای متباين ميشود وخالی از مشقت نمی باشد عادةً پس از خدا آسانی آن بخواهد ودر نماز دوگانه اين دعا نخواند زيراچه وقت آن نماز اندك است واز روی عادت ادای آن در وقت مذكور آسان است وبعد ازان در عقب نماز تلبيه بگويد بجهت آنكه پيغمبر صلعم تلبيه گفته است عقب نماز واگر بعد از سوار شدن بر راحله خود تلبيه بگويد جائز است ولیكن تلبيه گفتن عقب نماز افضل است چه اين موافق فعل پيغمبر صلعم است وبايد دانست كه اگر انسان فقط اراده حج دارد بايد كه بتلبيه خود نيت حج كند

لانه عبادة والاعمال بالنيات والتلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وقوله ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها ليكون ابتداء لا بناء اذ الفتحة صفة الاولى وهو اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ما هو المعروف في القصة ولا ينبغي ان يخل بشيء من هذه الكلمات لانه هو المنقول باتفاق الرواة فلا ينقص عنه ولو زاد فيها جاز خلافا للشافعي رح في رواية الربيع رح عنه هو اعتبره بالاذان والتشهد من حيث انه ذكر منظوم ولنا ان اجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وابي هريرة زادوا على الماثور ولان المقصود الثناء واظهار العبودية فلا يمنع من الزيادة عليه قال واذا لبى فقد احرم يعني اذا نوى لان العبادة لا تتادى الا بالنية الا انه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد الحج ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد النية ما لم يات بالتلبية خلافا للشافعي رح لانه عقد على الاداء فلا بد من ذكر كما في تحريمة الصلوة ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت او عربية هذا هو المشهور عن اصحابنا رح والفرق بينه وبين الصلوة على اصلهما ان باب الحج اوسع من باب الصلوة حتى يقام غير الذكر مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية قال ويتقي ما نهى الله تعالى عنه من الرفث والفسوق والجدال والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذا نهي بصيغة النفي

زیراچه حج عبادت است و در عبادات نیت شرط است و تلبیه عبارت است ازینکه بگوید لبیک اللهم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک و باید دانست که در ان الحمد ان بکسر همزه است نه بفتح آن تا جمله خبریه مستانفه شود زیراچه بدخول ان بفتح همزه صفت جمله ما قبل آن میشود و باید دانست که ذکر تلبیه اجابت دعای خلیل صلعم است بنا بر نسبه مشهور و نباید که هیچ یکی ازین کلمات را ترک نماید در تلبیه زیراچه این منقول است باتفاق جمیع راویان پس از ان کم نباید و اگر چیزی دران زیاده بگوید جائز است و نزد شافعی رح زیادتی دران جائز نیست بنا بر یک روایت داود میگوید که تلبیه مانند اذان و تشهد ذکر منظوم است و دلیل علمای ما این است که بعضی از اصحاب جلیل الشان چون عبد الله ابن مسعود و ابن عمر و ابن ابی هریره رض زیاده نموده اند بر مقدار منقول از رسول خدا صلعم و دوم اینکه مقصود از تلبیه ثنای خدا تعالی و اظهار عبودیت است پس زیاده نمودن دران منع نیست و هرگاه تلبیه گفت به نیت حج پس او محرم شد مسئله ۲ بمجرد نیت بغیر تلبیه در شروع احرام متحقق نمیشود زیراچه احرام عقد ادای حج است پس ذکر آن ضرور است چنانچه شروع در تحریمه نماز متحقق نمیشود بغیر ذکر تکبیر و تحریمه مسئله ۳ شروع در احرام حج صحیح می شود بذکر دیگر سوای تلبیه بشرطیکه آن ذکر چنان باشد که به آن تعظیم قصد نموده میشود خواه فارسی باشد آن ذکر یا عربی و همین مشهور است از علمای ما و باید دانست که نزد ابی یوسف رح تکبیر تحریمه غیر به لفظ تکبیر جائز نیست و همچنین نزد محمد رح غیر به لفظ عربی جائز نیست و درینجا ابو یوسف رح و محمد رح هر دو جائز داشته اند احرام حج را بغیر تلبیه بهر ذکر خواه عربی باشد خواه فارسی پس فرق میان حج و نماز نزد ایشان این است که در باب حج وسعت است نه بنسبت باب نماز حتی که در باب حج غیر فعل ذکر چون قلاده بستن به گردن شتر قربانی قائم مقام ذکر میشود پس همچنین ذکر دیگر سوای تلبیه قائم مقام تلبیه خواهد شد اگرچه آن ذکر بزبان فارسی باشد مسئله ۴ محرم را باید که پرهیز کند از چیزهائی که ازان نهی کرده است خدا تعالی چون رفث و فسوق و جدال زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که نیست رفث و نیست فسوق و نیست جدال در حج و مراد ازین نفی نهی است

والرفث الجماع او الكلام الفاحش او ذكر الجماع بحضرة النساء والفسوق المعاصي وهو في حال الاحرام اشد حرمة والجدال ان يجادل رفيقه وقيل مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره ولا يقتل صيدا لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا يشير اليه ولا يدل عليه لحديث ابي قتادة رض انه اصطاد حمار وحش وهو حلال واصحابه محرمون فقال النبي عليه السلام لاصحابه هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال اذا فكلوا ولانه ازالة الامن عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعده عن الاعين قال ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا عمامة ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين لما روي ان النبي عليه السلام نهى ان يلبس المحرم هذه الاشياء وقال في آخره ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد رح قال ولا يغطي وجهه ولا رأسه وقال الشافعي يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه السلام احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا قاله في محرم توفي ولان المرأة لا تغطي وجهها مع ان في الكشف فتنة فالرجل بالطريق الاولى

و باید دانست که مراد از رفث جماع است یا کلام فحش است یا ذکر جماع است در حضور زنان و مراد از فسوق معاصیست و ارتکاب معاصی اگرچه همیشه حرام است ولیکن در حالت احرام اشد حرام است و مراد از جدال این ست که مجادله نماید با رفیق خود و بعضی گفته اند که عبارتست از مجادله مشرکان در تقدیم وقت حج و تاخیر آن مسئله محرم را روا نیست که قتل کند صید را زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل نکنید صید را در حالی که شما محرم باشید و همچنین روا نیست ویرا که اشاره یا دلالت کند کسی را بسوی صید بجهت آنکه مرویست از ابی قتاده رض که شکار کرده بود گورخر را در حالی که او حلال بود یعنی غیر محرم و یاران او محرم بودند پس پیغمبر صلعم پرسید از یاران او آیا اشاره کرده اید آیا دلالت کرده اید شما آیا اعانت کرده اید شما پس گفتند آنها که نی پس فرمود پیغمبر صلعم که اگر چنین ست بخورید آن صید را و بجهت آنکه اشاره و دلالت بسوی صید ازالهٔ امن است از صید چه صید بوحشت و دوری خود از چشمها در امن می باشد مسئله نباید پوشیدن پیراهن و سراویل و دستار و موزه مر محرم را روا نیست ولیکن اگر نیابد نعل را پس درین هنگام موزه را از زیر کعب بریده بجای نعل پوشد و مراد از کعب درینجا مفصلیست که در وسط قدم است و در آنجا شراک نعل بسته میشود و شتالنگ مراد نیست و این بنابر روایت هشام است از محمد رح و دلیل مسئله آنست که پیغمبر صلعم محرم را از پوشیدن این چیزها منع کرده است و فرموده است که اگر محرم نیابد نعلین را پس باید که ببرد دو موزه را از زیر کعب و بپوشد آنرا بجای نعلین مسئله محرم را روا نیست که سر و روی خود را بپوشد و شافعی رح گفته است که پوشیدن روی جائز ست در حق مرد زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که احرام مرد در سر اوست و احرام زن در روی اوست و دلیل علمای ما آنست که محرمی وفات کرد در عهد رسول خدا صلعم پس فرمود پیغمبر صلعم در حق او به مردمان که مپوشید روی او را و نه سر او را زیرا چه او در روز قیامت تلبیه گویان خواهد برخاست از گور خود و دلیل دوم این است که زن در حالت احرام روی خود را نمی پوشد بلکه واجب است او را روی خود را باوجودیکه در وا داشتن روی زن خوف فتنه است پس مرد بالطریق اولی روی وا داشتن جائز خواهد بود و حدیثیکه آورده است آنرا شافعی رح

وحائذة ما روى القرو فى تغطية الرأس قال ولا يمس طيبا لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وكذا لا يدهن لما روينا ولا يحلق رأسه ولا شعر بدنه لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الآية ولا يقص من لحيته لانه فى معنى الحلق ولان فيه ازالة الشعث وقضاء التفث قال ولا يلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس الا ان يكون غسيلا لا ينفض لان المنع للطيب لا للون وقال الشافعى رح لا بأس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له ولنا ان له رائحة طيبة قال ولا بأس بان يغتسل ويدخل الحمام لان عمر رض اغتسل وهو محرم ولا بأس بان يستظل بالبيت والمحمل وقال مالك يكره ان يستظل بالفسطاط وما اشبه ذلك لانه يشبه تغطية الرأس ولنا ان عثمان رض كان يضرب له فسطاط فى احرامه ولانه لا يمس بدنه فاشبه البيت ولو دخل تحت استار الكعبة حتى غطته ان كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس لانه استظلال ولا بأس ان يشد فى وسطه الهميان وقال مالك رح يكره اذا كان فيه نفقة غيره لانه لا ضرورة

پس مراد از ان بیان فرق ست میان مرد و زن در پوشیدن سر یعنی زن را جائز ست پوشیدن سر و مرد را جائز نیست مسئله ۸ محرم را استعمال خوشبو روا نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که حج کننده را باید که ژولیده و پریشان موی باشد و هم در بدن او چرک باشد و همچنین نباید که در بدن یا در موی استعمال روغن کنجد وغیره نماید بجهت حدیث مذکور و همچنین باید که حلق نکند موی سر را و نه موی بدن را زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که حلق نکنید سرهای خود را تا آخر آیت و همچنین باید که قصر نکند ریش خود را بجهت آنکه قصر در معنی حلق است بجهت آنکه بسبب قصر ریش ژولیدگی زائل میشود و بعضی از چرک نیز زائل میشود مسئله ۹ باید که محرم نپوشد جامه را که رنگ کرده باشد برنگ ورس یا زعفران یا بگل معصفر زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که نباید محرم را که بپوشد جامه رنگین را برنگ زعفران یا برنگ ورس مگر آنکه شسته باشد بنطورکه بوی از ان زائل گشته باشد پس درین هنگام پوشیدن آن جائز ست زیرا چه پوشیدن آن منع است بسبب بوی نه بسبب رنگ و شافعی رح گفته است که در پوشیدن جامه رنگین باشد بگل معصفر مضائقه نیست زیرا چه درین رنگ خوشبو نیست و علمای ما میگویند که این رنگ بوی خوش میدارد مسئله ۱۰ محرم اگر غسل نماید و در حمام رود پس در ان مضائقه نیست زیرا چه عمر رض غسل کرده است در حالیکه محرم بود و همچنین مضائقه نیست در ینکه محرم در سایه خانه یا در سایه محمل آرام گیرد و امام مالک رح گفته است که در سایه خیمه و خرگاه و مانند آن گرفتن آرام مکروه است در حق محرم بجهت آنکه این مانند پوشیدن سر است و دلیل علمای ما یکی این ست که عثمان رض هرگاه بسفر حج میرفت برای وی در اثنای راه خیمه میزدند بعد از احرام و دوم این ست که خیمه ببدن نمی چسپد پس آن مانند خانه است مسئله ۱۱ اگر محرم داخل شود در سراپرده های کعبه پس در ان مضائقه نیست اگر آن پرده بسر و روی او چسپیده نشود زیرا چه او درینصورت محض در سایه آن آرام گرفته ف درین در حق او مضائقه نیست ص مسئله ۱۲ اگر محرم در کمر خود همیان زر به بندد پس در ان مضائقه نیست و امام مالک رح گفته است که این مکروه است اگر در ان همیان نفقه دیگر باشد زیرا چه درینصورت دیرا ضرورت نیست در ینکه نفقه دیگرا بردارد

ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان ولا يغسل رأسه ولا لحيته بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس **قال** ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا او هبط واديا او لقي ركبانا وبالاسحار لان اصحاب رسول الله عليه السلام كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال ويرفع صوته بالتلبية لقوله عليه السلام افضل الحج العج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج اسالة الدم **قال** فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد لما روي ان النبي عليه السلام لما دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو فيه ولا يضره ليلا دخلها او نهارا لانه دخول بلدة فلا يختص باحدهما واذا عاين البيت كبر وهلل وكان ابن عمر رض يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر ومحمد رح لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن **قال** ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روي ان النبي عليه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وكبر وهلل **قال** ويرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر واستلمه ان استطاع من غير ان يؤذي مسلما لما روي ان النبي عليه السلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وقال لعمر رض انك رجل ايد تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة

و دلیل علمای ما این است که بستن همیان در کمر در معنی پوشیدن جامه دوخته نیست و هرگاه چنین شد پس بودن نفقه غیر و دران و نبودن آن هر دو برابر است **مسئله ۱۳** محرم را نباید که بشوید موی سر و ریش خود را بخطمی بجهت آنکه این نوعی از خوشبوی است و بجهت آنکه خطمی میکشد سپش را که در موی سر می باشد **مسئله ۱۴** محرم را باید که تلبیه بسیار بگوید در پس نماز و در هر وقت که بر زمین بلند بالا رود یا فرود آید در زمین پست یا ملاقات کند با شترسواران و در وقت صبح تلبیه اکثر بگوید زیراچه اصحاب رض پیغمبر صلعم درین **ف** اوقات و حال احوال تلبیه می گفتند و باید دانست که تلبیه در احرام مانند تکبیر است در نماز پس باید که تلبیه بگوید در وقت انتقال نمودن از حالی بحالی و باید که تلبیه به آواز بلند بگوید زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که افضل حج عج و ثج است و عج عبارت است از گفتن تلبیه به آواز بلند و ثج عبارت است از ریختن خون قربانها **مسئله ۱۵** هرگاه خواهد محرم که داخل شود در مکه باید که ابتدا کند آنرا از مسجد حرام بجهت آنکه مرویست که رسول خدا صلعم هرگاه میخواست که در مکه داخل شود اولا در مسجد حرام داخل می شد و بجهت آنکه مقصود زیارت خانه کعبه است و آن در مسجد حرام واقع است باید دانست که در روز و شب هر وقتی که خواهد محرم در مکه داخل شود زیراچه برای داخل شدن شهری اختصاص روز یا شب نیست **مسئله ۱۶** محرم هرگاه بیند خانه کعبه را تکبیر و تهلیل بگوید و ابن عمر رض وقتی که میدید خانه کعبه را میگفت بسم الله و الله اکبر و محمد رح در مبسوط معین نکرده است دعائی را در وقت دیدن خانه کعبه زیراچه اگر دعائی مقرر و معین شود پس دران حضور و رقت قلبی نمیشود و لیکن اگر بخواند دعائی را که منقول است احسن است و بعد ازان باید دانست که ابتدا کند به حجر اسود به اینطور که متوجه شود بسوی آن و تکبیر و تهلیل بگوید بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و درین تکبیر و تهلیل دستها بردارد چنانچه در تکبیر تحریمه نماز برمیدارد زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که دستها برداشته نمیشود مگر در هفت موضع و یکی ازان این موضع است و نیز باید که استلام حجر اسود نماید یعنی بوسه دهد حجر اسود را اگر میسر شود بی آنکه ایذا رسد کسی را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم بوسه داد حجر اسود را باینطور که هر دو لب مبارک را نهاد بر حجر اسود و فرمود به عمر رض که تو مرد قوی هستی پس مزاحمت و مصادمت مکن تا ضعیف را ایذا نرسد و لیکن اگر فرصت یابی بی آنکه ایذا رسد کسی را

فاستلمه والا فاستقبله وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب قال وان امكنه ان يمس الحجر شيئاً
في يده كالعرجون وغيره ثم قبل ذلك فعله لما انه عليه السلام طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيئاً
من ذلك استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عليه السلام قال ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطبع رداءه
فيطوف بالبيت سبعة اشواط لما روي انه عليه السلام استلم الحجر ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب فطاف سبعة اشواط
والاضطباع ان يجعل رداءه تحت ابطه الايمن ويلقيه على كتفه الايسر وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله عليه السلام
قال ويجعل طوافه من وراء الحطيم وهو اسم لموضع فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت اي كسر وسمي حجراً لانه حجر منه اي منع وهو
من البيت لقوله عليه السلام في حديث عائشة رض فان الحطيم من البيت فلهذا يجعل الطواف من ورائه حتى لو دخل الفرجة التي بينه
وبين البيت لا يجوز الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا تجزيه الصلوة لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا يتادى بما ثبت
بخبر الواحد احتياطاً والاحتياط في الطواف ان يكون وراءه قال ويرمل في الثلث الاول من الاشواط والرمل ان يهز
في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا

پس بوسه بده بر حجر اسود وگرنه متوجه شو بسوی آن و تکبیر و تهلیل بگو بجهت آنکه بوسه دادن بحجر اسود سنت است و احتراز نمودن
از ایذای مسلمان واجب است و اگر ممکن باشد ویرا که مس نماید حجر اسود را بچیزی که در دست وی است چون شاخ خرما وغیره پس
که در دست وی باشد و بعد ازان بوسه آنرا پس باید که چنین کند زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم طواف خانه کعبه کرد در حالیکه
سوار بود بر شتر خود و بوسه داد بر حجر اسود و رکن یمانی باینطور که مس کرد آنرا بچوبیکه در دست او بود مانند چوگان که آنرا محجن میگویند
و بوسه داد بر محجن مذکور و اگر اینهم نتواند باید که متوجه شود بسوی حجر اسود و تکبیر و تهلیل و حمد و درود بر پیغمبر صلعم بخواند و بعد ازان طواف
شروع کند از جانب راست خود که متصل دروازه خانه کعبه است و باید که پیش از شروع نمودن در طواف چادر خود را باین طور
بپوشد که جانب چپ آنرا بر منکب چپ خود اندازد و جانب راست آن از زیر بغل راست برآورده بر منکب چپ بیندازد
و این نوع چادر پوشیدن را اضطباع میگویند و بعد ازان هفت شوط طواف نماید در گرد خانه کعبه زیرا چه مرویست که پیغمبر
صلعم بعد از استلام حجر اسود بطور مذکور چادر پوشید و از جانب راست خود طواف شروع کرد و هفت شوط طواف نمود و باید دانست
[illegible] آنرا حجر نیز میگویند و باید که طواف نماید از ورای حطیم و حطیم نام موضعی است که دران ناودان است
و آن جزوی از خانه کعبه است بجهت قول پیغمبر صلعم در حدیث عائشه رض که حطیم از خانه کعبه است لهذا طواف نموده می شود
از ورای حطیم و اگر طواف کند کسی از میان حطیم و میان خانه کعبه جائز نمیشود و باید دانست که هرچند حطیم جزوی از خانه کعبه است
ولیکن اگر کسی در نماز خود متوجه باشد بسوی حطیم فقط نماز او جائز نمیشود زیرا چه فرضیت استقبال قبله در نماز از نص قرآن ثابت است
پس بسبب متوجه شدن بسوی حطیم این فرض ادا نمیشود احتیاطاً زیرا چه از حدیث آحاد ثابت است که حطیم از خانه کعبه است و احتیاط
در طواف همین است که از ورای آن طواف نمایند و باید دانست که از جمله هفت شوط از طواف در سه شوط اول رمل نماید و آن
عبارت است از آنکه در اثنای رفتار بجنباند هر دو بازوی خود را چنانچه مبارز دلیری و تبختر میرود در میان دو صف جنگ و
حاصل آنکه در سه شوط اول رمل نماید مع اضطباع و باید دانست که سبب آن اینست که در عهد پیغمبر صلعم کافران گفته بودند که

اضناهم حتى يذب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عليه السلام وبعده **قال** ويمشي في الباقي على هينته على ذلك اتفق رواة نسك
رسول الله عليه السلام والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول من رمل النبي عليه السلام فان زحمه الناس في الرمل قام فاذا وجد مسلكا رمل
لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له **قال** ويستلم الحجر كلما مر به ان استطاع لان اشواط
الطواف كركعات الصلوة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر وان لم يستطع الاستلام استقبل وكبر وهلل على ما ذكرنا
ويستلم الركن اليماني وهو حسن في ظاهر الرواية وعن محمد رح انه سنة ولا يستلم غيرهما فان النبي عليه السلام كان يستلم هذين
الركنين ولا يستلم غيرهما ويختم الطواف بالاستلام يعني استلام الحجر **قال** ثم ياتي المقام فيصلي عنده ركعتين او حيث تيسر
من المسجد وهي واجبة عندنا وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع
ركعتين والامر للوجوب ثم يعود الى الحجر فيستلمه لما روي ان النبي عليه السلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر والاصل
ان كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا
لم يكن بعده سعي **قال** وهذا الطواف طواف القدوم ويسمى طواف التحية وهو سنة وليس بواجب

که جای مدینه و هوای گرم آن اصحاب پیغمبر صلعم را ضعیف و لاغر گردانیده است لهذا پیغمبر صلعم به اصحاب خود فرموده بود که در
طواف خانهٔ کعبه رمل نمایند تا جلادت و دلیری آنها بر کافران ظاهر شود و کافران آنها را ضعیف نپندارند و بعد از زوال سبب مذکور
نیز حکم رمل باقی ماند تا این زمان و در چهار شوط باقی رمل نکنند و برین متفق اند جمیع راویان مناسک حج پیغمبر صلعم و باید دانست
که از حجر اسود تا به حجر اسود رمل باید کرد و همین منقول از رمل پیغمبر صلعم است پس اگر بسبب ازدحام مردم رمل کردن نتواند باید که
استاده ماند و هر وقت که فرصت و راه یابد رمل نماید زیرا چه چیزی بدل آن نیست پس باید که استاده ماند حتی که بجا آرد
آنرا بر وجه مسنون بخلاف استلام حجر چه متوجه شدن بسوی آن بدل استلام است و باید که هر باری که بگذرد بر حجر اسود وقت طواف خود استلام
حجر نماید اگر تواند زیرا چه هر شوط از طواف بمنزلهٔ یک رکعت نماز است پس چنانچه در شروع هر رکعت نماز تکبیر است همچنین در شروع
هر شوط از طواف استلام حجر است پس اگر نتواند که استلام آن نماید بسبب ازدحام مردم باید که بسوی حجر اسود متوجه شده تکبیر و تهلیل
بگوید چنانچه مذکور شد و نیز باید که استلام رکن یمانی نماید و این حسن است در ظاهر روایت و از محمد رح مرویست که این سنت است
و سوای حجر اسود و رکن یمانی چیزی دیگر را استلام نکنند زیرا چه پیغمبر صلعم همین دو رکن را استلام می نمود و غیر آن را استلام نمیکرد
و باید که ختم کند طواف را به استلام حجر اسود و بعد از آن بیاید نزد مقام ابراهیم عم پس در انجا دوگانه نماز گذارد یا در هر جا که میسر شود
از مسجد حرام و این دوگانه واجب است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که سنت است ف زیرا چه دلیل وجوب آن یافته
نمیشود و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم بصیغهٔ امر فرموده است که طوف کننده را باید که از طواف نمودن هفت شوط
دوگانه ادا نماید و صیغهٔ امر برای وجوب است و باید که بعد از گذاردن دوگانه مذکور رجوع کند بسوی حجر اسود و ببوسد آنرا زیرا چه
مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و کلیه این است که هر طوافیکه بعد آن سعی بود پس در آن طواف رجوع بسوی حجر اسود می باید زیرا چه
هرگاه شروع طواف به استلام حجر اسود می شود پس همچنان شروع سعی نیز به استلام خواهد بود بخلاف طوافیکه بعد آن سعی نبود
و باید دانست که این طواف که مذکور شد این را طواف قدوم میگویند و نیز طواف التحیه میگویند و این طواف سنت است نزد علمای ما و واجب نیست

وقال مالک رحمه الله انه واجب لقوله عليه السلام من اتى البيت فليحيه بالطواف ولنا ان الله تعالى امر بالطواف والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه تسميته تحية وهو دليل الاستحباب وليس على اهل مكة طواف القدوم لانعدام القدوم في حقهم قال ثم يخرج الى الصفا فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو الله لحاجته لما روي ان النبي عليه السلام صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة يدعو الله ولان الثناء والصلوة يقدمان على الدعاء تقريبا الى الاجابة كما في غيره من الدعوات والرفع سنة الدعاء وانما يصعد بقدر ما يصير البيت بمرأى منه لان الاستقبال هو المقصود بالصعود ويخرج الى الصفا من اي باب شاء وانما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب الى الصفا لا انه سنة قال ثم ينحط نحو المروة ويمشي على هينته فاذا بلغ بطن الوادي يسعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يمشي على هينته حتى ياتي المروة ويصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا لما روي ان النبي عليه السلام

و نزد امام مالک رح واجب است زیرا چه پیغمبر صلعم گفته امر فرموده است که هر که بیاید بر خانه کعبه را پس باید که طواف التحیة کند و دلیل علمای ما اینست که خدا تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانه کعبه و طواف زیارت ازان مراد است باجماع پس طواف زیارت فرض است و مقتضای امر مطلق تکرار نیست تا طواف دیگر سوای طواف زیارت فرض شود و حدیثی که دلیل آورده است آنرا امام مالک رح بر وجوب طواف قدوم دلالت میکند بر اینکه طواف قدوم مستحب است زیرا چه در حدیث مذکور پیغمبر صلعم آنرا طواف التحیة نام نهاده است و باید دانست که در حق اهل مکه طواف قدوم سنت و واجب نیست زیرا چه طواف قدوم در حق کسی سنت است که قدوم نماید یعنی از جای دیگر بیاید برای حج و قدوم در حق ایشان متحقق نیست ف چه آنها در مکه سکونت دارند ص مسئله ۷ انگاه بعد طواف قدوم بسوی جبل صفا رود و بالای آن رود و بعد ازان متوجه شود بسوی خانه کعبه و تکبیر و تهلیل و درود بر پیغمبر صلعم بگوید و دست بردارد و از خدا تعالی حاجت خود را بخواهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین کرده است و بجهت آنکه ثنا و درود مقدم از دعا گفته می شود تا بسبب آن دعا مقبول شود چنانچه بجهت ثنا و درود مقدم از دعا خوانده میشود در دعاها یکه خوانده می شود در جای دیگر و دستها برداشتن برای دعا سنت دعاست و باید دانست که بالای جبل صفا آن قدر رود که خانه کعبه در نظر آید زیرا چه مقصود از رفتن بالای آن متوجه شدن است بسوی خانه کعبه مسئله ۸ محرم مختار است در اینکه از هر دروازه مسجد حرام که خواهد برون رود بسوی صفا و پیغمبر صلعم از دروازه بنی مخزوم بیرون رفته بود بسوی صفا بسبب آنکه دروازه مذکوره قریب تر است بسوی صفا بنسبت دروازه های دیگر نه بسبب آنکه رفتن از دروازه مذکور سنت است و باید دانست که بعد از رفتن بالای صفا بعد از تکبیر و تهلیل و دعا در انجا فرود آید و سوی مروه رود و مشی نماید در اثنای راه به آهستگی و آرام تا آنکه برسد بموضعیکه آنرا البطن وادی میگویند و انجا دویدن شروع کند و دویده رود آن قدر مسافت که میان میلین اخضرین واقع شده است و بعد ازان باهستگی و آرام مشی نماید تا آنکه بمروه رسد پس صعود نماید بالای مروه و عملهائیکه بالای صفا کرده بود انجا هم نماید و باز از مروه بسوی صفا رود و همچنین هفت شوط نماید زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است

نزل من الصفا وجعل يمشي نحو المروة وسعى في بطن الوادي حتى اذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة وطاف بينهما سبعة اشواط وهذا شوط واحد فيطوف سبعة اشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة ويسعى في بطن الوادي في كل شوط لما روينا وانما يبدأ بالصفا لقوله عليه السلام فيه ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن وقال الشافعي رح انه ركن لقوله عليه السلام ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثله يستعمل للاباحة فينفي الركنية والايجاب الا انا عدلنا عنه في الايجاب ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد ثم معنى ما روي كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم يقيم بمكة حراما لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله ويطوف بالبيت كلما بدا له لانه يشبه الصلوة قال عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلوة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى عقيب هذه الاطوفة في هذه المدة لان السعي لا يجب فيه الا مرة والتنفل بالسعي غير مشروع ويصلي لكل اسبوع ركعتين وهي ركعتا الطواف على ما بينا قال فاذا كان قبل يوم التروية بيوم خطب الامام خطبة يعلم فيها الناس الخروج الى منى والصلوة بعرفات والوقوف والافاضة والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة

و باید که ابتدا نماید از صفا تا بمروه رود و این را یک شوط میگویند و در هر شوطی ازین هفت شوط در بطن وادی بدود بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم چنین کرده است و باید دانست که ابتدا کرده میشود از صفا بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که ابتدا کنید بچیزی که بذکر آن ابتدا نموده است خدای تعالی در قرآن مجید و در قرآن مجید ابتدا بذکر صفا است و باید دانست که دویدن میان صفا و مروه واجب است و رکن حج نیست و این را سعی میان صفا و مروه میگویند و شافعی رح گفته است که آن رکن است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که خدای تعالی مکتوب کرده است یعنی واجب گردانیده است بر شما سعی نمودن میان صفا و مروه پس سعی نمایید و دلیل علمای ما اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که گناه نیست بر کسیکه طواف کند میان صفا و مروه و این دلالت میکند بر اینکه سعی میان صفا و مروه مباح است چه مثل این عبارت استعمال نموده میشود در امر مباح پس نفی رکنیت و وجوب آن ازین ثابت میشود و لیکن علمای ما قائل بوجوب آن شده اند بنا بر حدیث مذکور چه آن دلیل ظنی است و از آن وجوب ثابت میشود نه رکنیت و معنی مکتوب که در حدیث مذکور است مکتوب استحبابی است چنانچه در قول او تعالی است که مکتوب کرده شد بر شما وقتی که پیش آید یکی از شما را موت تا آخر آیه و بعد از سعی میان صفا و مروه اقامت نماید در مکه بحالت احرام زیرا چه او احرام حج نموده است پس پیش از تمام کردن افعال حج از احرام آن بیرون نخواهد شد و درین ایام که در مکه اقامت مینماید هر وقت که خواهد طواف خانه کعبه نماید زیرا چه طواف خانه کعبه مانند نماز است چه پیغمبر صلعم فرموده است که طواف خانه کعبه بمنزله نماز است و نماز کار نیک مشروع است پس همچنین طواف خانه کعبه و لیکن در عقب این طواف ها سعی نباید کرد میان صفا و مروه زیرا چه سعی نمودن میان صفا و مروه واجب نیست مگر یک بار و بطریق نفل میان صفا و مروه سعی نمودن مشروع نیست و باید دانست که درین طوافها بعد از هر هفت شوط دوگانه نماز گذارد و این دوگانه را دوگانه طواف میگویند و آن واجب است بنا بر آنچه سابق مذکور شده است

مسئله ۹ باید که امام بتاریخ هفتم ذی الحجه خطبه بخواند و دران بیان و تعلیم نماید مناسک حج را چون رفتن بسوی منا و نماز گذاردن بعرفات و وقوف نمودن در عرفات یعنی استادن آنجا و افاضه یعنی فرود آمدن یعنی رفتن بسوی آن و باید دانست که در حج سه خطبه است یکی اینکه مذکور شد و خطبه دوم در عرفات در روز عرفه

والثالثة بمنى فى اليوم الحادى عشر فيفصل بين كل خطبتين بيوم وقال زفر رحـ يخطب فى ثلثة ايام متوالية اولها يوم التروية لانها ايام الموسم ومجتمع الحاج ولنا ان المقصود منها التعليم ويوم التروية ويوم النحر يوم اشتغال فكان ماذكرناه انفع وفى القلوب انجع فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة خرج الى منى فيقيم بها حتى يصلى الفجر من يوم عرفة لما روى ان النبى عليه السلام صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات ولو بات بمكة ليلة عرفة وصلى بها الفجر ثم غدا الى عرفات ومر بمنى اجزاه لانه لايتعلق بمنى فى هذا اليوم اقامة نسك ولكنه اساء بتركه الاقتداء برسول الله عليه السلام **قال** ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها لما روينا وهذا بيان الاولوية اما لو دفع قبله جاز لانه لايتعلق بهذا المقام حكم قال فى الاصل وينزل بها مع الناس لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابة فى الجمع ارجى وقيل مراده ان لاينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة **قال** واذا زالت الشمس يصلى الامام بالناس الظهر والعصر فيبتدى بالخطبة فيخطب خطبة يعلم فيها الناس الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمى الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة يخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما فى الجمعة هكذا فعله رسول الله عليه السلام

وخطبه سوم در منا است بتاریخ یازدهم ذی الحجه پس میان هر دو خطبه یک روز فاصل میشود و زفر رحـ میگوید که از تاریخ هشتم تا تاریخ دهم سه روز پی در پی خطبه بخواند زیرا چه این روزها ایام موسم حج است و حج کنندگان دران مجتمع اند و علمای ما میگویند که مقصود از خطبه تعلیم مردمان است و بتاریخ هشتم مردمان آب بخورانند شتران خود را لهذا این یوم را یوم الترویه می نامند و تاریخ دهم روز عید است که دران نماز عید و ذبح قربانی مشغول میشوند مردمان پس درین دو روز مردمان را فراغت نیست پس آنچه مذکور شد که خطبه بخواند در سه روز بتاریخ های مذکوره نافع تر است و در دل تاثیر کننده تر است و باید دانست که بتاریخ هشتم بعد از گذاردن نماز فجر در مکه باید که مردمان بمنا روند و در آنجا اقامت نمایند تا آن زمان که نماز فجر در روز عرفه در آنجا گذارند زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم بتاریخ هشتم نماز فجر در مکه گذارد و چون آفتاب طلوع کرد رفت بسوی منا و در منا پنج نماز گذارد ظهر و عصر و مغرب و عشا و فجر و بعد ازان رفت بسوی عرفات و باید دانست که اگر در شب عرفه در مکه بماند و نماز فجر در روز عرفه در مکه گذارد و بعد ازان بسوی عرفات رود بایطور که از راه منا بگذرد پس این جائز است زیرا چه درین روز ادای حج از مناسک حج بمنا تعلق ندارد ولیکن اقتدا برسول خدا صلعم ترک میشود لهذا کسیکه چنین عمل نماید گنهگار می شود و باید که در روز عرفه بعد از نماز فجر از منا بسوی عرفات روند بجهت حدیثی که مذکور شد ولیکن باید دانست که این بیان اولویت است و اگر پیش از نماز از منا بسوی عرفات رود جائز است زیرا چه چیزی از مناسک حج بمنا تعلق ندارد و محمد رحـ در مبسوط گفته است که امام را باید که مع مردمان در عرفات فرود آید و تنها در جای علیحده نازل نشود چه اینکار تکبر است و مناسب حالت تضرع نیست و حالت نزول در عرفات حالت تضرع است و نیز امید اجابت دعا در جماعت قوی تر است و بعضی گفته که مراد محمد رحـ این است که در عین راه فرود نیاید تا راه بگذرندگان تنگ نشود و هرگاه وقت استوا زائل شود و وقت ظهر رسد باید که امام با مردمان نماز ظهر و عصر هر دو را ادا نماید ولیکن اولاً خطبه بخواند و دران خطبه تعلیم کند مردمان را طریق وقوف به عرفات و به مزدلفه و رمی جمرها و نحر قربانی و حلق سر و طواف زیارت و باید که دو خطبه بخواند و میان دو خطبه جلسه نماید چنانچه در خطبه جمعه میان دو خطبه جلسه نماید و دلیل همه این است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم چنین کرده است

وقال مالك رح يخطب بعد الصلاة لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد ولنا ما روينا ولان المقصود منها تعليم المناسك والجمع منها وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون كما في الجمعة وعن ابي يوسف رح انه يؤذن قبل خروج الامام وعنه انه يؤذن بعد الخطبة والصحيح ما ذكرنا لان النبي عليه السلام لما خرج واستوى على ناقته اذن المؤذنون بين يديه ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه اوان الشروع في الصلوة فاشبه الجمعة قال ويصلي بهم الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين وقد ورد النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بين الصلوتين وفيما روى جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما باذان واقامتين ثم بيانه انه يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته فلو انه فعل فعل مكروها واعاد الاذان للعصر في ظاهر الرواية خلافا لما روي عن محمد رح لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر يقطع فور الاذان الاول فيعيده للعصر فان صلى بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة ليست بفريضة قال ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة رح وقالا يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه ولابي حنيفة رح ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة

و امام مالک رح گفته است که امام اولا نماز ادا نماید و بعد ازان خطبه بخواند زیراچه این خطبه برای وعظ و نصیحت است پس آن مانند خطبه عید است و دلیل علمای ما یکی عمل پیغمبر صلعم است چنانچه مذکور شد و دوم این است که خطبه برای تعلیم مناسک حج است و جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر در وقت ظهر از مناسک حج است پس باید که خطبه پیش از نماز بخوانند تا دران این حکم بیان نموده شود و مردمان بدانند و باید دانست که در ظاهر روایت چنین آمده است که هرگاه امام بالای منبر رود و بنشیند باید که موذن اذان بگوید چنانچه در روز جمعه میگویند و از ابی یوسف رح مرویست که موذن اذان بگوید پیش از آن که امام بالای منبر رود و نیز از ابی یوسف رح مرویست که اذان بگوید بعد از خطبه و صحیح همان ظاهر روایت است زیراچه پیغمبر صلعم هرگاه استاد و بر ناقه خود اذان گفت موذن در پیش آنحضرت و باید دانست که هرگاه امام از خطبه فارغ شود باید که موذن اقامت بگوید چه این وقت شروع کردن نماز است مانند جمعه و باید دانست که نماز ظهر و عصر را جمع نماید در وقت ظهر و اذان یک بگوید و اقامت دو باینطور که اول اذان بگوید و بعد ازان اقامت بگوید برای نماز ظهر و بعد از ادای نماز ظهر باز اقامت بگوید برای نماز عصر زیراچه نقل مشهور چنین آمده است و باید دانست که میان این هر دو نماز هیچ نماز نفل نباید کرد حتی اگر نماز نفل کند مکروه است و بنابر ظاهر روایت درین صورت باز اذان گفتن برای نماز عصر در کار است زیراچه بسبب مشغول شدن بنماز نفل میان اذان اول و میان نماز عصر فصل واقع میشود و نماز عصر متصل نمیماند به اذان مذکور پس باید که برای آن اذان دیگر گفته شود مسئله ۲۰ اگر نماز ظهر و عصر در عرفات امام بگذارد و خطبه نخواند جائز ست زیراچه این خطبه فرض نیست مسئله ۲۱ اگر کسے در عرفات نماز ظهر را تنها گذارده باشد در مکان خود پس باید که او نماز عصر در وقت عصر ادا نماید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که منفرد نیز جمع می نماید نماز عصر را با نماز ظهر زیراچه جواز جمع میان دو نماز در عرفات بنابر آن است که درین روز حاجت است به اینکه وقوف به عرفات تا وقت دراز نماید و منفرد نیز محتاج است به آن و دلیل ابی حنیفه رح این است که گذاردن نماز بر وقت نماز فرض ست از روی نص پس ترک آن جائز نیست مگر در صورتیکه در شرع ترک آن آمده است و آن در صورتست که جمع نماید هر دو نماز را با جماعت در پس امام و تقدیم نماز عصر بر وقت آن و جمع نمودن آن با نماز ظهر برای محافظت جماعت است

لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا في الموقف لا لما ذكراه اذ لا منافاة ثم عند ابي حنيفة رح الامام شرط في
الصلوتين جميعا وقال زفر رح في العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته وعلى هذا الخلاف
الاحرام بالحج ولابي حنيفة رح ان التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما اذا كانت
العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه
ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديما للاحرام على وقت الجمع وفي اخرى يكتفي بالتقديم
على الصلوة لان المقصود هو الصلوة **قال** ثم يتوجه الى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب
انصرافهم من الصلوة لان النبي عليه السلام راح الى الموقف عقيب الصلوة والجبل يسمى جبل الرحمة والموقف
الموقف الاعظم **قال** وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لقوله عليه السلام عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر

زیراچه بعد از متفرق شدن مردمان در مواقف عرفات باز مجتمع شدن آنها برای جماعت نماز عصر دشوار است نه آنها برای
آنست که وقوف بعرفات نموده شود تا وقت دراز چنانچه صاحبین رح گفته اند زیراچه منافات نیست میان نماز گذاردن بروقت
و میان وقوف **ف** چه متصل در وقت گذاردن نماز نیز واقف است بعرفات **ص** و بعد ازان باید دانست که نزد ابی حنیفه
رح شرط جمع نمودن نماز ظهر و عصر در عرفات این است که در هر دو نماز امام باشد و جمع کنند محرم باشد و زفر رح گفته است که
شرط این ست که امام یافته شود در نماز عصر **ف** حتی که اگر شخصی نیابد نماز ظهر را با امام در جماعت و در نماز عصر با امام
در جماعت شریک شود یا نماز ظهر را با امام به جماعت ادا نماید و بعد ازان احرام حج نماید پس بدین هر دو صورت جمع نمودن میان نماز
ظهر و عصر وی را جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد زفر رح جائز است **ص** و دلیل زفر رح این ست که چون این ست که در صورت جمع
نماز عصر از وقت خود مقدم واقع می شود پس شرط اینست که امام و احرام یافته شود دران و دلیل ابی حنیفه رح این است که تقدیم نماز
عصر از وقت آن خلاف قیاس است و جواز آن از شرع معلوم شده است در صورتیکه نماز عصر گذارده شود در وقت ظهر بعد از ادای
نماز ظهر به جماعت با امام در حالت احرام به حج پس تقدیم آن نموده خواهد شد در صورت مذکوره فقط و بعد ازان باید دانست که در یک
روایت از ابی حنیفه رح آمده است که شرط جمع این ست که یافته شود پیش از وقت زوال تا احرام متحقق شود پیش از وقت جمع
و در روایت دیگر آمده است که مقدم از نماز تا احرام ضرور است زیراچه مقصود همان نماز است پس تقدیم احرام بران کافی است
اگر بعد از وقت زوال باشد مسئله ۲۲ بعد از فراغت هر دو نماز باید امام را که مع قوم متوجه شود بسوی موقف و ایستاده
شود قریب جبل رحمت و این جبل را موقف اعظم نیز نامند **ف** و موقف بمعنی جای ایستادن است **ص** مسئله ۲۳
عرفات همه موقف است **ف** یعنی ایستادن در عرفات در همه جا جائز و معتبر است **ص** مگر موضعیکه آنرا بطن عرنه
میگویند زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که عرفات همه موقف است ولیکن از بطن عرنه احتراز نمائید و در انجا ایستاده مشوید
و مزدلفه همه موقف است مگر وادی محسر از ان احتراز نمائید و در ان ایستاده مشوید

قال وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلته لان النبي عليه السلام وقف على ناقته وان وقف على قدميه جاز والاول افضل لما بينا وينبغي ان يقف مستقبل القبلة لان النبي عليه السلام وقف كذلك وقال النبي عليه السلام خير المواقف ما استقبلت به القبلة ويدعو ويعلم الناس المناسك لما روي ان النبي عليه السلام كان يدعو يوم عرفة مادا يديه كالمستطعم المسكين ويدعو بما شاء وان ورد الآثار ببعض الدعوات وقد اوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم بعدة الناسك في عدة من المناسك بتوفيق الله تعالى قال وينبغي للناس ان يقفوا بقرب الامام لانه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا وينبغي ان يقفوا وراء الامام ليكون مستقبل القبلة وهذا بيان الافضلية لان عرفات كلها موقف على ما ذكرنا قال ويستحب ان يغتسل قبل الوقوف بعرفة ويجتهد في الدعاء اما الاغتسال فهو سنة وليس بواجب ولو اكتفى بالوضوء جاز كما في الجمعة والعيدين وعند الاحرام واما الاجتهاد فلانه عليه السلام اجتهد في الدعاء في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة وقال مالك رح يقطع التلبية كما يقف بعرفة لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان ولنا ما روي

مسئله ۲۴ سزاوار است مر امام را که استاده شود در عرفه بر راحله خود زیرا چه پیغمبر صلعم استاده شده بود بر ناقه خود و معهذا اگر استاده شود بر قدم خود جائز است ولیکن آنچه اول مذکور شد افضل است چه آن عمل پیغمبر صلعم است مسئله ۲۵ سزاوار است مر امام را که رو بقبله استاده شود زیرا چه پیغمبر صلعم چنین کرده است و این را بهتر فرموده است و باید که دعا بخواند و تعلیم کند بمردمان مناسک حج را زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم در روز عرفه هر دو دست خود را بر داشته دعا میخواست چنانچه مسکین محتاج دست خود را دراز کرده طعام میخواهد و هر دعا یکه خواهد بخواند اگرچه بعضی از دعاها منقول است و تفصیل آن در کتاب عدة الناسک فی عدة من المناسک مذکور است مسئله ۲۶ سزاوار است که مردمان را که استاده شوند قریب امام زیرا چه امام دعا میخواند و تعلیم مناسک حج می نماید پس اینها اگر قریب امام خواهند استاد خواهند شنید دعای امام را و یاد خواهند گرفت آن را و سزاوار این است که استاده شوند مردمان در پس امام تا روی آنها بسوی قبله شود و این بیان افضلیت است چه عرفات همه موقف است چنانچه مذکور شد و باید که محرم پیش از وقوف بعرفات غسل کند و بجهد تمام دعا بخواند اما این غسل پس سنت است واجب نیست و اگر اکتفا نماید بر وضو جائز است مانند جمعه و عیدین و وقت احرام و بجهد تمام دعا خواستن بجهت آن است که پیغمبر صلعم درین موقف بجهد دعا خواسته بود در حق امت خود و آن دعا مستجاب شده است مگر در حق بعضے از گناهان چون کشتن مسلمان بناحق و ظلم و تعدی یعنی گناهانیکه بحقوق عباد تعلق دارد مسئله ۲۷ باید که در موقف عرفات تلبیه بگوید ساعت بساعت و امام مالک رح گفته است که قطع کند تلبیه را بمجرد وقوف بعرفات زیرا چه معنی تلبیه اجابت است پس اجابت بزبان تا آن وقت بود که مشغول نشده بود بعمل ارکان و چون مشغول ارکان شد حاجت اجابت زبانی نماند و دلیل علمای ما یکے این است که مرویست

ان النبي عليه السلام ما زال يلبي حتى اتى جمرة العقبة ولان التلبية فيه كالتكبير في الصلوة فيأتي بها الى آخر جزء من الاحرام قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معه على هينتهم حتى يأتوا المزدلفة لان النبي عليه السلام دفع بعد غروب الشمس ولان فيه اظهار مخالفة المشركين وكان النبي عليه السلام يمشي على راحلته في الطريق على هينته فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة اجزأه لانه لم يفض من عرفة والافضل ان يقف في مقامه كيلا يكون آخذا في الاداء قبل وقتها ولو مكث قليلا بعد غروب الشمس وافاضة الامام لخوف الزحام فلا بأس به لما روي ان عائشة رضي الله عنها بعد افاضة الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت قال واذا اتى مزدلفة فالمستحب ان يقف بقرب الجبل الذي عليه الميقدة يقال له قزح لان النبي عليه السلام وقف عند هذا الجبل وكذا عمر رضي الله عنه ويتحرز في النزول عن الطريق كيلا يضر بالمارة فينزل عن يمينه او يساره ويستحب ان يقف وراء الامام لما بينا في الوقوف بعرفة قال ويصلي الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر رحمه الله باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام

که پیغمبر صلعم همیشه تلبیه میگفت تا آن زمان که می آمد بجمرة العقبی و دوم این است که تلبیه در حج مانند تکبیر است در نماز پس باید که تلبیه بگوید تا آخر احرام مسئله ۲۸ بعد از غروب آفتاب در روز عرفه امام را باید که افاضه نماید یعنی مع مردمان کوچ نماید از عرفات و باهستگی و آرام برود بسوی مزدلفه تا آنکه بمزدلفه برسد بجهت آنکه پیغمبر صلعم بعد از غروب آفتاب کوچ میکرد و بجهت آنکه در آن اظهار مخالفت کافران است و پیغمبر صلعم در راه بر راحله خود باهستگی و آرام میرفت مسئله ۲۹ اگر کسی را خوف از زحام باشد و بنابر آن پیشتر از امام کوچ نماید ولیکن از سرحد زمین عرفات بیرون نرود پس این جائز است زیرا چه از عرفات تجاوز نکرده است و افضل این است که استاده ماند در مقام خود تا شروع در افعال پیش از وقت لازم نیاید و اگر بعد غروب آفتاب و بعد از افاضه امام اندکی درنگ نماید بسبب خوف از زحام در آن مضائقه نیست بجهت آنکه مرویست که عائشه رض بعد از افاضه امام آب خواست و روزه افطار کرد و بعد از آن افاضه نمود مسئله ۳۰ بعد از رسیدن بمزدلفه مستحب این است که وقوف نماید ف یعنی استاده شود در جای قریب کوهیکه آنرا جبل قزح میگویند زیرا چه پیغمبر صلعم استاده شده بود قریب این جبل و همچنین عمر رض باید که احتراز نماید از فرود آمدن در راه چه در آن ضرر است در حق گذرندگان ف پس بر سر راه فرود نیاید ص بلکه در جانب راست یا در جانب چپ آن فرود آید و مستحب این است که استاده شود در پس امام بنا بر وجهیکه مذکور شد در وقوف بعرفات مسئله ۳۱ در مزدلفه جمع کند امام میان نماز مغرب و عشا و این هر دو نماز را با جماعت ادا نماید در وقت عشا و بیک اذان و اقامت و زفر رح گفته است که اذان یک بگوید و اقامت دو چنانچه بعرفات در وقت جمع نمودن میان ظهر و عصر یک اذان و دو اقامت گفته میشود و دلیل علمای مایکی این است که بروایت جابر رض آمده است که پیغمبر صلعم جمع کرد میان نماز مغرب و عشا باذان ف واحد ص و اقامت واحد و دوم این است که نماز عشا درین صورت در وقت خود واقع است برای اعلام حاضران است پس اقامت علیحده برای آن درکار نیست برای اعلام بخلاف نماز عصر در عرفات چه آن گزارده میشود مقدم از وقت خود پس برای آن اقامت دیگر درکار است برای اعلام

ولا يتطوع بينهما لانه يخل بالجمع ولو تطوع او تشاغل بشيء اعاد الاقامة لوقوع الفصل وكان ينبغي ان يعيد الاذان كما في الجمع الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة للعشاء ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابي حنيفة رح لان المغرب مؤخرة عن وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان العصر مقدم على وقته ومن صلى المغرب في الطريق لم تجزه عند ابي حنيفة ومحمد رح وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف رح يجزيه وقد اساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات لابي يوسف انه اداها في وقتها فلا يجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روي انه عليه السلام قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلوة امامك معناه وقت الصلوة وهذا اشارة الى ان التاخير واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة

و باید دانست که میان نماز مغرب و عشا در مزدلفه نماز نفل نباید گذارد چه آن مخل و منافی جمع است و اگر میان نماز مغرب و عشا نماز نفل گذارد یا بچیزی دیگر مشغول شود باید که اقامت دیگر گفته شود برای نماز عشا زیرا چه درین صورت فصل واقع میشود میان آن هر دو نماز بلکه سزاوار این بود که درین صورت اذان دیگر نیز گفته میشد برای نماز عشا چنانچه اگر میان نماز ظهر و عصر در عرفات فصل واقع میشود بطور مذکور اذان دیگر برای نماز عصر گفته میشود لیکن درینجا اکتفا نموده شد بر اقامت دیگر برای نماز عشا بجهت آنکه مروی است که پیغمبر صلعم نماز مغرب گذارد در مزدلفه و بعد از آن طعام تناول فرمود و اقامت دیگر گفته شد برای نماز عشا و نماز عشا گذارد و اذان دیگر گفته شود برای آن و باید دانست که برای جمع نمودن میان نماز مغرب و عشا در مزدلفه جماعت شرط نیست نزد ابی حنیفه رح زیرا چه نماز مغرب درین صورت گذارده میشود بعد از گذشتن وقت آن بخلاف جمع نمودن میان نماز ظهر و عصر در عرفات چه دران نماز عصر گذارده میشود مقدم از وقت آن مسئله ۱۴۴ اگر شخصی نماز مغرب گذارد در اثنای راه پیش از رسیدن بمزدلفه پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه و محمد رح و لهذا بر اعاده آن لازم است تا وقتیکه صبح صادق ندمد و نزد ابی یوسف رح آن نماز جائز است لیکن آن شخص بسبب این عمل گنهگار میگردد و همین اختلاف است در صورتیکه گذارد کسی نماز مغرب را در عرفات بعد از غروب آفتاب پیش از افاضه و دلیل ابی یوسف رح اینست که شخص مذکور گذارده است نماز مغرب را در وقت آن پس بر وی اعاده آن واجب نخواهد شد چنانچه بر وی اعاده آن بعد از دمیدن صبح صادق واجب نمیشود لیکن تاخیر در صورت مذکور سنت است و شخص مذکور ترک این سنت نموده است بنا بر آن گنهگار میشود و دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که پیغمبر صلعم در اثنای راه با اسامه رضی فرمود که نماز پیش تست مراد ازان اینست که وقت نماز مغرب پیش است و درین اشارت است بسوی آنکه تاخیر نماز مغرب واجب است تا عشا و وجوب آن نیست مگر اینکه بسبب تاخیر جمع نمودن آن با نماز عشا ممکن میشود در مزدلفه لهذا بر شخص مذکور اعاده آن واجب است تا وقتیکه صبح صادق نشود تا آن شخص را بسبب اعاده آن جمع نمودن میان آن هر دو نماز حاصل گردد و بعد از دمیدن صبح صادق جمع ممکن نیست لهذا ساقط می شود اعاده آن نماز مغرب

قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس لروایة ابن مسعود رض ان النبی علیه السلام صلاها یومئذ بغلس ولان فی التغلیس دفع حاجة الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفة ثم وقف ووقف معه الناس فدعا لان النبی علیه السلام وقف فی هذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث ابن عباس رض فاستجیب له دعاؤه لامته حتی الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن حتی لو ترکه بغیر عذر یلزمه الدم وقال الشافعی انه رکن لقوله تعالی فاذکروا الله عند المشعر الحرام وبمثله یثبت الرکنیة ولنا ما روی انه علیه السلام قدم ضعفة اهله باللیل ولو کان رکنا لما فعل ذلک والمذکور فیما تلا الذکر وهو لیس برکن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله علیه السلام من وقف معنا هذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج وهذا یصلح امارة للوجوب غیر انه اذا ترکه بعذر بان یکون به ضعف او علة او کانت امرأة تخاف الزحام لا شیء علیه لما روینا قال والمزدلفة کلها موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل

و باید دانست که بعد از دمیدن صبح صادق امام را باید که در مزدلفه نماز فجر با جماعت ادا نماید در اول وقت فجر با قی باشد از تاریکی شب بجهت آنکه ابن مسعود رض روایت کرده است که بدرستیکه پیغمبر صلعم نماز فجر در روز عید ادا کرده است در مزدلفه در اول وقت فجر و بجهت آنکه بسبب گذاردن نماز فجر در اول وقت آن فراغت حاصل میشود برای وقوف بمزدلفه پس جایز خواهد بود پیش از وقت چنانچه جایز است تقدیم عصر پیش از وقت آن در عرفات و بعد از ان باید که وقوف نماید امام بمزدلفه و وقوف نمایند مردمان با امام و بدعا مشغول باشند زیراچه پیغمبر صلعم وقوف نموده است بمزدلفه و دعا نموده است در حق امتان خود حتی که این دعا مقبول شده است در حق مظالم چون ریختن خون بناحق مثلاً و این را روایت کرده است ابن عباس رض و بعد ازان باید دانست که وقوف بمزدلفه واجب است نزد علمای ما و رکن حج نیست حتی که اگر ترک نماید آن را بغیر عذر لازم میشود بر وی دم یعنی قربانی نمودن ص و نزد شافعی رح آن رکن است زیراچه خدایتعالی در قرآن مجید امر کرده است باین که ذکر خدا نمائید نزد مشعر حرام ف که عبارت است از مزدلفه ص و از امر فرضیت ص و رکنیت ثابت میشود و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم ضعفای اهل بیت خود را پیشتر از وقوف نمودن بمزدلفه در وقت شب فرستاده و روانه کرده آنها را از مزدلفه و اگر وقوف بمزدلفه رکن حج میبود پیغمبر صلعم اینچنین نمیکرد و جواب از دلیل شافعی رح اینست که در آیت مذکور ذکر خدایتعالی مذکور است و ذکر نمودن بمزدلفه از ارکان حج نیست باجماع پس معلوم شد که از آیه مذکوره فرضیت مراد نیست و دلیل وجوب آن نزد علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که بعد از افاضه وقوف نماید بمزدلفه پس حج او تمام میشود زیراچه درین حدیث پیغمبر صلعم تمامی حج را معلق نموده است بوقوف نمودن بمزدلفه و این تعلیق دلالت میکند بر اینکه وقوف بمزدلفه واجب است و لیکن اگر ترک کند آن را کسی بسبب عذری چون ضعف و بیماری یا ترک کند بسبب خوف از زحام پس درین صورت بروی هیچ چیز لازم نمی آید بنا بر آنچه مذکور شد ف که پیغمبر صلعم ضعفای اهل بیت خود را پیشتر فرستاده بود ص مسئله ۳۳ مزدلفه همه موقف است ف یعنی جای استادن است مگر موضعیکه آن را وادی محسر میگویند چه آن موقف نیست بنا بر حدیثیکه سابق مذکور شده است ف در بیان وقوف بعرفات

قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس حتى ياتوا منى قال العبد الضعيف عصمه الله هكذا وقع في نسخ المختصر وهذا غلط والصحيح اذا اسفر افاض الامام والناس لان النبي عليه السلام دفع قبل طلوع الشمس قال فيبتدئ بجمرة العقبة فيرميها من بطن الوادي بسبع حصيات مثل حصى الخذف لان النبي عليه السلام لما اتى منى لم يعرج على شئ حتى رمى جمرة العقبة وقال عليه السلام عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا ولو رمى باكبر منه جاز لحصول الرمي غير انه لا يرمي بالكبير من الاحجار كيلا يتأذى به غيره ولو رماها من فوق العقبة اجزاه لان ما حولها موضع النسك والافضل ان يكون من بطن الوادي لما روينا ويكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر رض ولو سبح مكان التكبير اجزاه لحصول الذكر وهو من آداب الرمي ولا يقف عندها لان النبي عليه السلام لم يقف عندها ويقطع التلبية مع اول حصاة لما روينا عن ابن مسعود رض وروى جابر ان النبي عليه السلام قطع التلبية عند اول حصاة رمى بها جمرة العقبة ثم كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة

ص مسئله ۳۴ بعد از طلوع آفتاب باید امام را که از مزدلفه کوچ نماید و مردمان همراهی او تا آنکه بمنا رسند چنین مذکور است در مختصری قدوری و این غلط است و صحیح این است که کوچ نماید از مزدلفه در وقت صبح بعد از روشن شدن آن زیرا چه پیغمبر صلعم کوچ نموده است پیش از طلوع آفتاب و باید دانست که بعد از رسیدن بمنا شروع نماید در رمی جمره ها از جمرهٔ عقبه ف که نام موضعی است و مراد از رمی انداختن سنگریزه است ع و طریق رمی جمرهٔ عقبه این است که رمی کنندها ستاده شود در بطن وادی ف که نشیب است ع و اندازد سنگریزه را بجانب جمرهٔ عقبه ف که بلند است ع و باید که بیندازد هفت سنگریزه را که قابل خذف است ف و خذف عبارت است ازینکه بنهد سنگریزه را بر سر انگشت سبابه و بر پشت انگشت ابهام را بنهد و بعد از آن بیندازد و آنرا و حاصل آنکه رمی نماید بسنگریزهٔ کوچک که قابل خذف باشد نه بسنگریزهٔ بزرگ زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که لازم گیرید بر خود ها که رمی نمایید سنگریزه که قابل خذف است و نباید که بعضی از شما ایذا رساند مر بعض دیگر را و معهذا اگر رمی نماید بسنگریزه که اندک بزرگ باشد به نسبت سنگریزه که قابل خذف است جائز است زیرا چه مقصود رمی است و آن حاصل است و لیکن نباید که رمی نماید بسنگهای بزرگ که بسبب آن ایذا رسد بغیر و باید دانست که دلیل بر شروع نمودن برمی جمرة العقبه اینست که پیغمبر صلعم بعد از رسیدن بمنا هیچ کار متوجه نشدند تا آنکه فراغت نمیکردند از رمی جمرة العقبه مسئله ۳۵ اگر کسی رمی نماید جمرة العقبه سنگریزه را از جانب فوق آن که بلند است جائز است زیرا چه گرد جمرهٔ عقبه همه جا موضع مناسک حج است و لیکن افضل اینست که از بطن وادی که مکان نشیب است رمی نماید و باید که با هر سنگریزه تکبیر بگوید همچنین مرویست از ابن مسعود و ابن عمر رض و اگر بجای تکبیر سبحان الله بگوید جائز است چه بسبب تسبیح نیز حاصل میشود ذکر که از آداب رمی است و باید که وقوف نماید نزد جمرة العقبه زیرا چه پیغمبر صلعم در انجا وقوف نموده است و باید که تلبیه قطع نماید با اول سنگریزه بجهت آنکه جابر رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم قطع می نمود تلبیه را نزد انداختن اول سنگریزه که رمی میکرد آن را در جمرهٔ عقبه و بعد از آن باید دانست که کیفیت رمی اینست که بنهد سنگریزه را بر پشت انگشت ابهام راست و باستعانت انگشت سبابه بگیرد آنرا و بیندازد آنرا

ومقدار الرمی ان یکون بین الرمی وبین موضع السقوط خمسة اذرع کذا روی الحسن عن ابی حنیفة رح لان مادون ذلک یکون طرحا ولو طرحها طرحا اجزاه لانه رمی الی قدمیه الا انه مسیء لمخالفة السنة ولو وضعها وضعا لم یجزه لانه لیس برمی ولو رماها فوقعت قریبا من الجمرة یکفیه لان هذا القدر مما لا یمکن الاحتراز عنه ولو وقعت بعیدا منها لا یجزیه لانه لم یعرف قربة الا فی مکان مخصوص ولو رمی بسبع حصیات جملة فهذه واحدة لان المنصوص علیه تفرق الافعال ویاخذ الحصا من ای موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلک یکره لان ماعندها من الحصا مردود هکذا جاء فی الاثر فیتشاءم به ومع هذا لو فعل اجزاه لوجود فعل الرمی ویجوز الرمی بکل ماکان من اجزاء الارض عندنا خلافا للشافعی رح لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمی بالذهب او الفضة لانه یسمی نثارا لا رمیا قال ثم یذبح ان احب ثم یحلق او یقصر لما روی عن رسول الله علیه السلام انه قال ان اول نسکنا فی یومنا هذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وکذا الذبح حتی یتحلل به المحصر فیقدم الرمی علیهما

ومقدار رمی این ست که میان رمی کننده و میان موضع افتادن سنگریزه مسافت پنج ذراع باشد پس زیاده ازان وچنین روایت کرده است آن را حسن رح از ابی حنیفه رح و وجه آن این ست که انداختن سنگریزه کمتر از پنج ذراع رمی نیست چه آن را طرح میگویند در عرف نه رمی ولیکن معنی رمی در آن بر یافته میشود ولهذا اگر طرح نماید کسی یعنی اندازد سنگریزه را کمتر از پنج ذراع پس این کفایت میکند چه این رمی ست باعتبار لغت ولیکن آنکس گنهگار شود بسبب مخالفت سنت واگر نهد سنگریزه را بر جمرة العقبه و نیندازد آن را پس این کفایت نمیکند چه این اصلا رمی نیست مسئله ۳۶ اگر اندازد کسی سنگریزه در جمرة العقبه پس بیفتد آن سنگریزه قریب جمرهٔ عقبه و بآن نرسد پس این کفایت میکند زیرا چه احتراز نمودن ازان ممکن نیست واگر آن سنگریزه دور افتد ازان پس کفایت نمیکند زیرا چه رمی قربت و عبادت است بر خلاف قیاس و آن مخصوص ست بمکان خاص مسئله ۳۷ اگر هفت سنگریزه را دفعة انداز د کسی پس این یکبار شمرده میشود زیرا چه نص دلالت میکند برانکه هفت سنگریزه هفت بار باید انداخت مسئله ۳۸ جائز است که سنگریزه بگیر د از هرجا که خواهد مگر از نزدیک جمرهٔ عقبه چه سنگریزه گرفتن از نزدیک آن مکروه است زیرا چه آن سنگریزه مردود است یعنی مردود ملائکه است وچنین منقول است پس بر داشتن آن برای رمی مکروه است ومعهذا اگر چنین کند جائز است چه رمی بآن نیز متحقق میشود مسئله ۳۹ رمی نمودن بهر چیزیکه از اجزای زمین است جائز است نزد علمای ما زیرا چه مقصود فعل رمی است و آن حاصل میشود بهر چیزیکه از اجزای زمین است چنانچه حاصل میشود بسنگ بخلاف آنکه اگر رمی نماید بطلا و نقره زیرا چه این را نثار میگویند نه رمی مسئله ۴۰ بعد از فراغت برمی جمرة العقبه قربانی نماید اگر خواهد و بعد ازان حلق کند موی سر را یا قصر نماید آن را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم فرمود که اول از مناسک حج درین روز رمی جمرهٔ عقبه است و بعد ازان ذبح و بعد ازان حلق و بجهت آنکه حلق از اسباب تحلل است ف یعنی محرم بسبب آن از احرام بیرون می آید و همچنین ذبح لهذا احلال میشود محرم محصر بسبب ذبح هدی پس ضرور است که رمی بران هر دو مقدم نموده شود

ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الدم الذي ياتي به المفرد
تطوع والكلام في المفرد والحلق افضل لقوله عليه السلام رحم الله المحلقين قاله ثلثا الحديث
ظاهر بالرحم عليهم ولان الحلق اكمل في قضاء التفث وهو المقصود وفي التقصير بعض التقصير فاشبه
الاغتسال مع الوضوء ويكتفى في الحلق بربع الراس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله عليه
السلام والتقصير ان ياخذ من رؤس شعره مقدار الانملة وقد حل له كل شيء الا النساء وقال مالك رح
والا الطيب ايضا لانه من دواعي الجماع ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شيء
الا النساء وهو مقدم على القياس ولا يحل له الجماع فيما دون الفرج عندنا خلافا للشافعي رح
لانه قضاء الشهوة بالنساء فيؤخر الى تمام الاحلال ثم الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا
خلافا للشافعي رح هو يقول انه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته في التحليل
ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه كالحلق والرمي ليس بجناية بخلاف الطواف

وبعد ازان باید دانست که حلق از محظورات احرام است یعنی از جملهٔ آن چیزهاست که محرم را منع است پس باید که ذبح مقدم
نموده شود بران و اینکه مذکور شد که اگر خواهد قربانی ذبح نماید پس وجه آن این است که ذبح نمودن قربانی در حق مفرد نفل است
و درینجا کلام در حج مفرد است پس او مختار است اگر خواهد قربانی نماید و اگر نخواهد نکند مسئلهٔ ۱۳ حلق نمودن افضل است
فابه نسبت قصر بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که رحمت کند خدا تعالی محلقین را یعنی کسانی را که حلق می نمایند کسی
از حاضران سوال کرد و گفت مقصرین را نیز یا رسول الله یعنی کسانی را که قصر می نمایند پس فرمود که رحمت کند خدا تعالی
محلقین را باز سوال کرد سائل مذکور باز پیغمبر صلعم فرمود که رحمت کند خدا تعالی محلقین را و در مرتبه سوم یا چهارم فرمود
مقصرین و بجهت آنکه بسبب حلق دفع چرک بوجه احسن حاصل میشود فابه نسبت قصر پس حلق بمنزلهٔ غسل است و قصر بمنزلهٔ
وضو مسئلهٔ ۱۴ حلق ربع سر کافی است بنا بر قیاس آن به مسح سر در وضو و تمام سر اولی است بجهت آنکه دران اقتدای برسول
خدا صلعم حاصل است و باید دانست که قصر عبارت است از اینکه بر دارد موی سر بقدر سر انگشت مسئلهٔ ۱۵ هرگاه محرم حلق
یا قصر نماید در روز عید پس همه چیز وی را حلال میشود مگر زن و امام مالک رح گفته است که خوشبو نیز حلال نمیشود وی را زیرا چه خوشبو از جمله
آن اشیا است که بسبب آن رغبت جماع پیدا میشود و دلیل علمای ما آنست که پیغمبر صلعم در حق او فرموده است که وی را همه چیز حلال است
مگر زن و قیاس مالک رح بمقابل این حدیث مقبول نیست و نزد علمای ما جماع نمودن در ما سوای فرج نیز حلال نیست وی را
برخلاف قول شافعی رح و دلیل علمای ما این است که این جماع نیز دفع شهوت است بزن پس این نیز موخر نموده خواهد شد
تا آنکه او حلال شود بتمام و کمال و بعد ازان باید دانست که رمی جمره از اسباب تحلل نیست نزد علمای ما
و شافعی رح میگوید که آن نیز از اسباب تحلل است زیرا چه رمی جمره موقت است بروز عید مانند حلق
پس رمی نیز سبب تحلل است بمنزلهٔ حلق و دلیل علمای ما این است که آنچه از اسباب تحلل است پس
آن در غیر وقت خود جنایت میشود و حلق چنین است و رمی چنین نیست بخلاف طواف زیارت چه این از اسباب تحلل

لان التحلل بالحلق السابق لا به **قال** ثم یاتی من یومه ذلک مکة او من الغد او من بعد الغد فیطوف بالبیت طواف الزیارة سبعة اشواط لما روی ان النبی علیه السلام لما حلق افاض الی مکة فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظهر بمنی ووقته ایام النحر لان الله تعالی عطف الطواف علی الذبح قال فکلوا منها ثم قال ولیطوفوا فکان وقتهما واحدا واول وقته بعد طلوع الفجر من یوم النحر لان ما قبله من اللیل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب علیه وافضل هذه الایام اولها کما فی التضحیة وفی الحدیث افضلها اولها فان کان سعی بین الصفا والمروة عقیب طواف القدوم لم یرمل فی هذا الطواف ولا سعی علیه وان کان لم یقدم السعی رمل فی هذا الطواف وسعی بعده لان السعی لم یشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة فی طواف بعده سعی ویصلی رکعتین بعد هذا الطواف لان ختم کل طواف برکعتین فرضا کان الطواف او نفلا لما بینا **قال** وقد حل له النساء لکن بالحلق السابق اذ هو المحلل لا بالطواف الا انه اخر عمله فی حق النساء **قال** وهذا الطواف هو المفروض فی الحج وهو رکن فیه اذ هو المامور به فی قوله تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق ویسمی طواف الافاضة وطواف یوم النحر

بلکه تحلل است بعد از طواف زیارت بسبب حلق متقدم نه بسبب طواف زیارت و باید که محرم بعد از رمی و حلق و ذبح در روز عید باید بلکه یا بعد آن روز تاریخ یازدهم یا تاریخ دوازدهم پس طواف خانه کعبه نماید و این طواف را طواف زیارت میگویند و این نیز هفت شوط است زیرا چه مرویست که پیغمبر صلعم هرگاه از حلق فراغت نمود پس بمکه آمد و طواف خانه کعبه کرد و بعد از آن مراجعت نمود بمنا و نماز ظهر بمنا گذارد و باید دانست که وقت طواف زیارت سه روز است که آنرا ایام نحر میگویند یعنی روز دهم و یازدهم و دوازدهم ماه ذی الحجه است چه زیراچه خدا تعالی عطف کرده طواف را بر ذبح و فرموده پس بخورید از ذبح و فرمود باید که طواف کنند پس وقت ذبح و طواف زیارت یک است و باید دانست که اول وقت طواف زیارت بعد از دمیدن صبح روز عید است زیراچه ما قبل آن از شب ها وقت وقوف بعرفات است و طواف زیارت بعد از وقوف بعرفات است **مسئله ۴۴** در هر روز از ایام نحر که طواف زیارت نماید محرم جائز است اما روز اول که روز عید است افضل است چنانچه ذبح نمودن قربانی روز عید افضل است چه در حدیث آمده است که افضل ایام نحر اول آنست و باید دانست که اگر بعد از طواف قدوم سعی نموده باشد میان صفا و مروه پس رمل نکند درین طواف و سعی نماید میان صفا و مروه و اگر بعد از طواف قدوم سعی میان صفا و مروه نموده باشد باید که رمل نماید در طواف زیارت و بعد از طواف زیارت سعی نماید میان صفا و مروه زیراچه این سعی مشروع نیست مگر یک بار و همچنین رمل نیز مشروع نیست مگر یک بار در طوافیکه بعد آن سعی است و باید دانست که بعد از طواف زیارت دوگانه نماز گذارد زیراچه دوگانه برای ختم طواف واجب است هر طوافیکه باشد خواه فرض خواه نفل بنا بر دلیلیکه سابق مذکور شده است در طواف قدوم **مسئله ۴۵** بعد از طواف زیارت جماع نیز حلال میگردد و لیکن بسبب حلق سابق نه بسبب طواف زیارت چه سبب تحلل همان حلق است نه طواف و لیکن عمل آن سبب در حق حلت جماع موخر گردانیده شده است **مسئله ۴۶** طواف زیارت فرض است در حج و از ارکان حج است زیراچه خدا تعالی در قرآن مجید بآن امر کرده است و فرموده است که باید که طواف نمایند در بیت عتیق که عبارت است از خانه کعبه **ف** و باید دانست که این طواف را طواف افاضه و طواف یوم النحر نیز میگویند

ويكره تاخيره عن هذه الايام لما بينا انه موقت بها وان اخره عنها لزمه دم عند ابي حنيفة رحمه الله
وسنبينه في باب الجنايات ان شاء الله تعالى قال ثم يعود الى منى فيقيم بها لان النبي عليه السلام رجع اليها كما روينا
ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى فاذا زالت الشمس من اليوم الثاني من ايام النحر رمى الجمار الثلث فيبدأ بالتي تلي
مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ثم يرمي التي تليها مثل ذلك ويقف عندها ثم يرمي جمرة
العقبة كذلك ولا يقف عندها هكذا روى جابر رضي الله عنه فيما نقل من نسك رسول الله عليه السلام مفسرا ويقف عند الجمرتين في المقام
الذي يقف فيه الناس ويحمد الله ويثني ويهلل ويكبر ويصلي على النبي عليه السلام ويدعو لحاجته ويرفع يديه لقوله عليه السلام
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها عند الجمرتين والمراد رفع الايدي بالدعاء وينبغي ان يستغفر للمؤمنين في
دعائه في هذه المواقف لان النبي عليه السلام قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج ثم الاصل ان كل رمي بعده رمي يقف
بعده لانه في وسط العبادة فيأتي بالدعاء فيه وكل رمي ليس بعده رمي لا يقف لان العبادة قد انتهت ولهذا لا يقف بعد جمرة العقبة في يوم
النحر ايضا قال واذا كان من الغد رمى الجمار الثلث بعد زوال الشمس كذلك وان اراد ان يتعجل النفر الى مكة وان اراد ان يقيم رمى الجمار الثلث

مسئله ۴۷ تاخیر نمودن طواف زیارت از ایام نحر مکروه است بجهت آنچه مذکور شد که طواف زیارت موقت است
از ایام مذکوره پس اگر تاخیر نماید کسی طواف زیارت را از ایام مذکوره لازم میشود بروی دم ف یعنی قربانی نمودن بکری نزد ابی حنیفه رح
و بیان آن خواهد آمد در باب جنایات حج انشاء الله تعالی و باید دانست که بعد از طواف زیارت باید که مراجعت نماید بمنا و در انجا
اقامت نماید بجهت آنکه پیغمبر صلعم چنین نموده است و بجهت آنکه رمی بر او باقی است و موضع آن منا است مسئله ۴۸ هرگاه
زائل شود آفتاب در روز دوم از ایام نحر رمی نماید سه جمره را بایں طور که ابتدا نماید بجمره که متصل است بمسجد خیف پس رمی کند آنرا
بهفت سنگریزه و تکبیر بگوید مع هر سنگریزه و وقوف نماید نزد آن جمره و بعد ازان رمی کند جمره را که متصل جمره اول است مانند رمی
جمره اول و وقوف نماید نزد آن نیز مانند اول و بعد ازان رمی نماید جمره عقبه را مانند رمی جمره اول ولیکن وقوف نماید نزد جمره عقبه چنین
روایت کرده است جابر رض در بیان حج رسول خدا صلعم و باید که وقوف نماید نزد دو جمرتین در مقامیکه وقوف مینمایند مردمان و حمد
خدایتعالی و ثنای او ادا نماید و تکبیر و تهلیل بگوید و درود خواند بر پیغمبر صلعم و دعا خواند برای حاجت خود و دستها بردارد بجهت قول پیغمبر صلعم
که دستها برداشته نمیشود مگر در هفت موضع و ذکر کرد ازانجمله هر دو جمره را که مذکور شد و مراد ازان برداشتن دستهاست برای دعا
و باید که درین هفت موقف در دعای خود طلب مغفرت نماید برای مومنان زیرا چه پیغمبر صلعم در دعای خود گفته است که اللهم اغفر للحاج
ولمن استغفر له الحاج یعنی بار خدایا آمرزش کن حاجیان را و کسی را که طلب آمرزش کنند حاجیان برای او
و بعد ازان باید دانست که قاعده این است که هر رمی که بعد ان رمی دیگر است پس بعد آن وقوف است
زیرا چه آن وسط عبادت است پس دران دعا بخواند و هر رمیکه بعد آن رمی دیگر نیست پس بعد آن
وقوف نماید زیرا که عبادت منتهی شد لهذا بعد رمی جمره عقبه وقوف نیست در روز عید نیز مسئله ۴۹
بتاریخ دوازدهم ذیحجه نیز رمی کند هر سه جمره را بعد از وقت زوال آفتاب چنانچه بتاریخ یازدهم نموده باید و بعد ازان
اگر خواهد تعجیل نماید در کوچ نمودن و کوچ نماید بمکه رود و اگر اقامت نماید در انجا باید که رمی کند هر سه جمره را

فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس لقوله تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه ومن تأخر فلا اثم علیه لمن اتقی
والافضل ان یقیم لما روی ان النبی علیه السلام صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع وله ان ینفر ما لم
یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن له ان ینفر لدخول وقت الرمی وفیه خلاف الشافعی رح وان قدم الرمی
فی هذا الیوم یعنی الیوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفة رح وهذا استحسان وقالا لا یجوز اعتبارا بسائر
الایام وانما التفاوت فی رخصة النفر فاذا لم یترخص التحق بها ومذهبه مروی عن ابن عباس رض ولانه
لما ظهر اثر التخفیف فی هذا الیوم فی حق الترک فلان یظهر فی جوازه فی الاوقات کلها اولی بخلاف الیوم الاول
والثانی حیث لا یجوز الرمی فیهما الا بعد الزوال فی المشهور من الروایة لانه لا یجوز ترکه فیهما فبقی علی الاصل المروی
فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیه من وقت طلوع الفجر وقال الشافعی اوله بعد نصف اللیل لما روی ان النبی علیه السلام
رخص للرعاء ان یرموا لیلا ولنا قوله علیه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحین ویروی حتی تطلع الشمس
فیثبت اصل الوقت بالاول والافضلیة بالثانی وتاویل ما روی اللیلة الثانیة والثالثة ولان لیلة النحر وقت

بتاریخ سیزدهم بعد از وقت زوال و افضل همین است که اقامت نماید در منا بتاریخ دوازدهم و رمی نماید بتاریخ سیزدهم
چه پیغمبر صلعم چنین کرده است و باید دانست که جائز است و برا که بتاریخ سیزدهم پیش از دمیدن صبح صادق از منا کوچ نماید اگر
توقف نماید حتی که صبح صادق گردد در این هنگام جائز نیست و برا که کوچ نماید بغیر رمی زیرا چه بعد از دمیدن صبح صادق وقت رمی
میرسد و درین اختلاف شافعی رح است و اگر درین روز رمی نماید بعد دمیدن صبح صادق پیش از وقت زوال جائز است نزد
ابی حنیفه رح بنا بر استحسان و صاحبین رح گفته اند که رمی پیش از وقت زوال درین روز نیز جائز نیست چنانچه در روزهای دیگر
جائز نیست و تفاوت نیست میان این روز و میان روزهای دیگر مگر همین قدر که درین روز پیش از دمیدن صبح صادق کوچ کردن
و برا جائز است بخلاف روزهای دیگر و بعد از دمیدن صبح صادق درین روز هرگاه کوچ کردن و برا منع شد پس
درین هنگام این روز بمنزله روزهای دیگر گردید و دلیل ابی حنیفه رح یکی این است که مذهب ابن عباس رض موافق مذهب
وی است و دوم این است که هرگاه درین روز اثر تخفیف ظاهر است در حق ترک رمی باینطور که جائز است و برا کوچ نمودن
پیش از دمیدن صبح صادق پس باید که بطریق اولی ظاهر شود در حق جواز تقدیم رمی بر وقت زوال بخلاف روز یازدهم و دوازدهم
چه دران رمی جائز نیست مگر بعد از وقت زوال بنا بر روایت مشهور زیرا چه ترک رمی دران دو روز جائز نیست پس باقی خواهد ماند
بر اصلیکه مرویست بنا بر روایت مشهور و اما روز عید پس اول وقت رمی درین روز از صبح صادق است و شافعی رح
میگوید که اول وقت رمی در روز عید بعد از نصف شب است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم اجازت
داد درین روز مر شتربانان را که رمی بکنند در وقت شب و دلیل علمای ما این است که پیغمبر صلعم فرموده است که رمی
مکنید جمره عقبه را مگر بعد از صبح صادق و در بعض روایات آمده است که فرموده رمی مکنید جمره عقبه را مگر بعد از طلوع آفتاب پس
از حدیث اول ثابت شد که اول وقت آن بعد از صبح صادق است و از حدیث دوم ثابت شد که افضل وقت آن بعد از طلوع آفتاب است
و حدیثیکه دلیل شافعی رح است تاویل آن این است که مراد از ان شب یازدهم و شب دوازدهم است زیرا چه شب عید الاضحی وقت

الوقوف والرمی يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة ثم عند ابی حنيفة يمتد هذا الوقت
الی غروب الشمس لقوله عليه السلام ان اول نسكنا فی هذا اليوم الرمی جعل اليوم وقتاله وذهاب
بغروب الشمس و عن ابی يوسف انه يمتد الی وقت الزوال والحجة عليه ما رويناه وان اخر الی الليل
رماه ولا شئ عليه لحديث الرعاء وان اخره الی الغد رماه لانه وقت جنس الرمی وعليه دم عند
ابی حنيفة لتاخيره عن وقته كما هو مذهبه قال فان رماها راكبا اجزاه لحصول فعل الرمی وكل رمی
بعده رمی فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا لان الاول بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا
فيرمی ماشيا ليكون اقرب الی التضرع وبيان الافضل مروی عن ابی يوسف رحمه الله ويكره ان
لا يبيت بمنی ليالی الرمی لان النبی عليه السلام بات بها وعمر رض كان يؤدب
علی ترك المقام بها ولو بات فی غيرها متعمدا لا يلزمه شئ عندنا خلافا للشافعی لانه
وجب ليسهل عليه الرمی فی ايامه فلم يكن من افعال الحج فتركه لا يوجب الجابر

وقوف عرفات است رمی بعد از وقوف بعرفات است پس بالضرورت وقت رمی بعد از شب عید خواهد بود بعد از ان ابتدا
که نزد ابی حنیفه رح در روز عید وقت رمی از صبح صادق است تا غروب آفتاب بجهت قول پیغمبر صلعم که اول مناسک حج درین
روز رمی است پس ازین حدیث معلوم شد که این روز تمامه وقت رمی است و تمامی آن بغروب آفتاب است و از ابی یوسف
رح مرویست که وقت مذکور از صبح تا وقت زوال است و حدیث مذکور حجت است برو و اگر تاخیر نماید در رمی جمرۂ عقبه
تا آنکه وقت شب رسد باید که رمی کند در وقت شب و برو هیچ لازم نمی آید بسبب حدیث شبانان که مذکور شد و اگر تاخیر نماید در
رمی جمرۂ عقبه تا آنکه روز دیگر رسد باید که رمی کند آنرا زیرا چه روز دیگر نیز وقت رمی است و در نیصورت برو دم لازم می آید نزد
ابی حنیفه رح بسبب تاخیر نمودن رمی از وقت آن چنانچه مذهب وی است مسئله اگر رمی کند کسی جمرۂ عقبه را در حالت
سواری جائز است بسبب آنکه فعل رمی درین حالت نیز حاصل میشود باید دانست که قاعده این است که هر رمیکه بعد از ان رمی دیگر
است پس افضل دران این است که رمی نماید آنرا در حالیکه پیاده باشد و هر رمیکه بعد از ان رمی دیگر نیست پس آن رمی کند در حالت
سواری زیرا چه رمیکه بعد از ان رمی دیگر است پس بعد از ان وقوف و دعا است چنانچه سابق مذکور شد پس
باید که این رمی نماید در حالیکه پیاده است تا تضرع بر وجه احسن متحقق شود و بیان افضلیت از ابو یوسف رح مرویست
مسئله باید که در منا بیتوتت نماید در شبهائیکه در روز آن رمی است و اگر ترک نماید و بیتوتت نماید
دران شبها در جای دیگر پس آن مکروه است زیرا چه پیغمبر صلعم درین شبها در منا بیتوتت میفرمود و عمر رض تادیب میفرمود
هر کسی را که اقامت میکرد بمنا در شبهای مذکوره و معهذا اگر کسی عمدا بیتوتت نماید دران شبها بجای
دیگر پس برو چیزے لازم نمی آید نزد علمای ما بر خلاف قول شافعی رح و دلیل علمای
ما این است که وجوب بیتوتت در منا در شبهای مذکوره بجهت آنست که تا بسبب آن رمی آسان شود در روزهای مذکوره
واجب للتعذيب است پس بیتوتت در منا در شبهای مذکوره افعال حج نیست لهذا بسبب ترک آن جبر نقصان آن واجب نخواهد شد

قال ویکره ان یقدم الرجل ثقله الی مکة ویقیم حتی یرمی لما روی ان عمر رضی کان یمنع منه ویؤدب علیه ولانه یوجب شغل قلبه واذا نفر الی مکة نزل بالمحصب وهو الابطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول الله صلی الله علیه وسلم وکان نزوله قصدا هو الاصح حتی یکون النزول به سنة علی ما روی انه علیه السلام قال لاصحابه انا نازلون غدا عند خیف بنی کنانة حیث تقاسم المشرکون فیه علی شرکهم یشیر الی عهدهم علی هجران بنی هاشم فعرفنا انه نزل به اراءة للمشرکین لطیف صنع الله تعالی به فصار سنة کالرمل فی الطواف قال ثم دخل مکة وطاف بالبیت سبعة اشواط لا یرمل فیها وهذا طواف الصدر ویسمی طواف الوداع وطواف آخر عهد بالبیت لانه یودع البیت ویصدر به وهو واجب عندنا خلافا للشافعی لقوله علیه السلام من حج هذا البیت فلیکن آخر عهده بالبیت الطواف ورخص للنساء الحیض الا علی اهل مکة لانهم لا یصدرون ولا یودعون ولا رمل فیه لما بینا انه شرع مرة واحدة ویصلی رکعتی الطواف بعده لما قدمنا ویأتی زمزم ویشرب من مائها لما روی ان النبی علیه السلام استقی دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقی الدلو فی البئر

مسئله ۵۲ اگر کسی اسباب واشیای خود را بمکه فرستد پیش از فراغت نمودن از رمیها وخود اقامت نماید درمنا تا آنکه از رمیها فراغت نماید پس این مکروه است بجهت آنکه مرویست که عمر رض ازان منع کرده وتادیب می نمود کسی را که چنین می نمود وبجهت آنکه دل او متعلق خواهد شد باشیائیکه مقدم فرستاده است بمکه مسئله ۵۳ هرگاه بعد از فراغت از رمیها از منا کوچ نماید بسوی مکه باید که فرود آید درمکانیکه آن را محصب وابطح میگویند چه رسول خدا صلعم در انجا قصدا نزول فرموده بنا برانچه مرویست که پیغمبر صلعم باصحاب کرام فرمود که ما یان فردا فرود خواهیم آمد در خیف بنی کنانه درموضعیکه مشرکان جمع شده بودند دران وبا یکدیگر عهد نموده بودند بر اینکه بر شرک ثابت باشند وبنی هاشم را مهجور گردانند وکسی از انها در حق بنی هاشم رعایت احکام قرابت وخویشی ننماید پس ازین معلوم شد که مقصود پیغمبر صلعم از فرود آمدن درمکان مذکور اظهار سنت خدا تعالی بود مر کافران را پس فرود آمدن درمکان مذکور سنت خواهد بود مانند رمل درطواف وبعد ازان داخل شود بمکه وطواف خانه کعبه نماید هفت شوط ودرین طواف رمل ننماید واین طواف را طواف الصدر وطواف الوداع می نامند زیراچه طواف کننده باین وداع مینماید خانه کعبه را وصدر اعنی رجوع وبازگشت مینماید بسوی اهل خود مسئله ۵۴ طواف الصدر واجب است نزد علمای ما بخلاف قول شافعی رح ودلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه حج کند پس باید که آخر کار او این باشد که طواف خانه کعبه نماید وباید دانست که مر زنان حائض را ترک طواف صدر جائز است وبدانکه انچه مذکور شد که طواف صدر واجب است پس مخصوص است در حق غیر اهل مکه ودر حق اهل مکه واجب نیست زیراچه آنها وداع نمیکنند خانه کعبه را واز خانه کعبه مراجعت نموده نمیروند بجای دیگر مسئله ۵۵ درطواف الصدر رمل نیست بجهت آنکه سابق مذکور شد که رمل مشروع نیست مگر یکبار مسئله ۵۶ بعد از طواف الصدر دوگانه نماز باید گذارد بجهت آنکه سابق مذکور شده است ف که بعد از هر طواف دوگانه برای ختم طواف مقرر است ص وتر باید که بیاید بر چاه زمزم پس بنوشد آب آن را بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم بدست مبارک خود دلو آب از چاه زمزم کشید ونوشید از ان وانچه ماند دران دلو آن را درچاه انداخت

وينبغي ان ياتي الباب ويقبل العتبة ويأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الى الباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث بالاستار ساعة ثم يعود الى اهله هكذا روي ان النبي عليه السلام فعل بالملتزم ذلك قالوا وينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج **فصل** وان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها على ما بينا سقط عنه طواف القدوم لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة ولا شيء عليه بتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن ادرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روي ان النبي عليه السلام وقف بعد الزوال وهذا بيان اول الوقت وقال عليه السلام من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فهذا بيان آخر الوقت ومالك رحمه الله وان كان يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا

مسئله – مستحب است که بیاید بر دروازهٔ خانهٔ کعبه و ببوسد آستانهٔ آنرا نیز و بیاید نزد ملتزم و آن عبارت است از مابین حجر اسود تا بدروازهٔ خانهٔ کعبه پس باید که بنهد سینه و روی خود را بر ملتزم و تشبث نماید بپردهای خانهٔ کعبه ساعتی یعنی اعتنی کند بآن نیز **ص** و بعد ازان کوچ کند و برود بسوی اهل خود بدانکه مرویست که پیغمبر صلعم در ملتزم چنین عمل کرده است و باید دانست فقها گفته اند که سزاوار اینست که برگردد از خانهٔ کعبه باین طور که روی او بسوی خانهٔ کعبه باشد و پس پا برود در حالیکه میگریه و حسرت می نماید بر فراق خانهٔ کعبه و باید که باین طور برود تا آنکه از مسجد حرام خارج شود و این بیان تمام حج است والله اعلم

فصل مسئله ١ – اگر محرم داخل نشود در مکه و بیرون بیرون بسوی عرفات رود و وقوف نماید دران مطابق آنچه سابق مذکور شد پس طواف قدوم ازو ساقط میگردد زیراچه او شروع کرده در ابتدای حج بوجهیکه مترتب میشود بران باقی افعال و ارکان حج پس بجا آوردن آن بر وجهی دیگر سوای وجه مذکور سنت نخواهد شد و بسبب ترک نمودن او طواف قدوم را بر وی هیچ جبر نقصان لازم نمی آید زیراچه طواف القدوم سنت است و بسبب ترک نمودن سنت جبر نقصان واجب نمیشود مسئله ٢ – هر که وقوف بعرفات نماید از مابین وقت زوال روز عرفه تا دمیدن صبح روز عید پس او دریابنده حج باشد و حج او صحیح میشود **ص** پس اول وقت وقوف نمودن بعرفات بعد از وقت زوال روز عرفه است نزد علمای ما رح بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلعم وقوف بعرفات نموده است بعد از وقت زوال در روز عرفه و این بیان اول وقت است نیز پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وقوف بعرفات نماید در وقت شب پس حج او صحیح میشود و هر که وقوف بعرفات نماید تا بوقت شب نیز پس حج او فوت میشود و این بیان آخر وقت وقوف بعرفات است و امام مالک رح میگوید که اول وقت آن بعد دمیدن صبح روز عرفه است و بعد از طلوع آفتاب است در روز عرفه و حدیث مذکور که دلیل علمای ما رح است حجت است برو و بعد ازان باید دانست که اگر کسی در روز عرفه وقوف بعرفات نماید بعد از وقت زوال یا بعد ازان در همان ساعت افاضه نماید بسوی مزدلفه پس این جایز است نزد علمای ما رح زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وقوف بعرفات نماید ساعتی از شب یا روز پس بدرستیکه حج او تمام میشود و لفظ یا کلمهٔ تخییر است و امام مالک رح گفته است که وقوف بعرفات معتبر نیست مگر آنکه یافته شود در روز دهم و جزوی از شب و حدیث مذکور حجت است برو

ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعته اجزاه عندنا لانه عليه السلام ذكره بكلمة او فانه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه وهي كلمة التخيير وقال مالك رح لا يجزيه الا ان يقف في اليوم وجزء من الليل لكن الحجة عليه ما رويناه ومن اجتاز بعرفة نائما او مغمى عليه او لا يعلم انها عرفات جاز عن الوقوف لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف ولا تمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم بخلاف الصلوة لانها لا تبقى مع الاغماء والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن ومن اغمي عليه فاهل عنه رفقاؤه جاز عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز ولو امر انسانا بان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام فاحرم المأمور عنه صح بالاجماع حتى اذا افاق او استيقظ واتى بافعال الحج جاز لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به وهذا لانه لم يصرح بالاذن والدلالة تقف على العلم وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا السفر فكان الاذن به ثابتا دلالة والعلم ثابت نظرا الى الدليل والحكم يدار عليه قال والمرأة في جميع ذلك كالرجل لانها مخاطبة كالرجال غير انها لا تكشف رأسها لانه عورة وتكشف وجهها لقوله عليه السلام احرام المرأة في وجهها ولو سدلت شيئا على وجهها وجافته عنه جاز هكذا روي عن عائشة رض ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل

مسئله ۳ — اگر شخصے بگذرد بعرفات درحالت نوم یا درحالت بیهوشی یا درحالیکه نمیداند که آن موضع عرفات ست پس این وقوف بعرفات شمرده میشود و کفایت میکند زیرا چه آنچه رکن ست یافته شد درین صورت و نوم و بیهوشی مانع و منافی آن نیست چنانچه **ف** امساک **ص** که رکن روزه است **ف** متحقق میشود درحالت نوم و بیهوشی **ص** بخلاف نماز چه آن درحالت بیهوشی باقی نمیماند و جز این نیست که جهل **ف** و عدم اطلاع بران **ص** مخل نیت ست و نیت برای هر رکن علیحده شرط نیست **مسئله ۴** — اگر شخصے بیهوش گشت و رفیق او از جانب او تلبیه گفت و احرام نمود پس این جائزست نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که جائز نیست و اگر کسے امر کرد انسانی را بآنکه احرام نماید از جانب او اگر او بیهوش گردد یا بخوابد و انسان مامور احرام نمود از جانب او پس این صحیح ست بالاجماع حتی اگر آنکس بعد از هوشیار شدن یا بیدار شدن افعال حج بجا آورد جائزست و دلیل صاحبین رح اینست که درصورت اول شخص مذکور خود احرام نکرده است و نه اذن داده است غیر را بآنکه **ف** از جانب او احرام نماید **ص** اذن از و یافته نشده است نه صریحا نه دلالة اما صریحا پس آن ظاهرست واما دلالة پس بجهت آنست که ثبوت اذن دلالة موقوفست برینکه ویرا علم این باشد که اذن دادن ویرا جائزست و این را اکثر از علما و فقها نمیدانند پس عوام را بطریق اولی اذان خبر نخواهد بود بخلاف آنکه صریحا امر کرده شود بآن مر غیر را و دلیل ابی حنیفه رح اینست که انسان هرگاه عقد رفاقت مینماید با رفیقان پس وی استعانت مینماید از هر یک از انها در چیزیکه او بذات خود آنرا نمیتواند کرد و در سفر حج احرام مقصودست پس درصورت مذکوره اذن آن ثابت ست از روی دلالت و علم جواز اذن ثابت ست بنظر دلیل آن و مدار حکم بر دلیل ست **مسئله ۵** — زن بمنزله مردست در جمیع آنچه مذکور شد زیرا چه زن مخاطب ست بتکلیف شرعی مانند مرد مگر این قدر فرق ست که زن سر خود را وا نمیکند زیرا چه سر او عورت ست و باید که زن روی خود وا نماید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که احرام زن در روی اوست و اگر زن در روی خود پارچه را مثلا آویزان نماید باین طور که آن پارچه بروی او متصل نگردد بلکه ازان منفصل باشد پس این جائزست بجهت آنکه چنین مرویست از عائشه رض بجهت آنکه آن بمنزله آرام گرفتن ست زیر سایه محمل

ولا ترفع صوتها بالتلبية لما فيه من الفتنة ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين لانه مخل بستر العورة ولا تحلق ولكن تقصر لما روى ان النبي عليه السلام نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير ولان حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجال وتلبس من المخيط ما بدا لها لان في لبس غير المخيط كشف العورة قالوا ولا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان تجد الموضع خاليا **قال** ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد او شيئا من الاشياء وتوجه معها يريد الحج فقد احرم لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدى في معنى التلبية في اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل او عروة مزادة او لحاء شجرة فان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت افتل قلائد هدى رسول الله عليه السلام فبعث بها واقام في اهله حلالا فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها

مسئله ٦ — زن را باید که تلبیه بآواز بلند نگوید چه دران خوف فتنه است و همچنین رمل نکند در طواف و سعی نماید میان میلین اخضرین چه آن مخل ستر عورت است **مسئله ٧** — زن را نباید که حلق نماید موی سر را بلکه قصر نماید آنرا بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است مر زنان را از حلق نمودن موی سر و امر کرده است آنها را باینکه قصر نمایند آنرا بجهت آنکه حلق نمودن موی سر مثله است در حق زنان چنانچه حلق ریش مثله است در حق مردان و مانند گوش و بینی بریدن ست **مسئله ٨** — زن را پوشیدن لباس دوخته جائز ست زیراچه در پوشیدن لباس غیر دوخته کشف عورت ست **مسئله ٩** — زن را باید که استلام حجر اسود نماید وقتیکه درانجا اجتماع و هجوم باشد زیراچه منع است ویرا که مس نماید مردرا ولیکن اگر هجوم نباشد و مکان خالی یابد باید که استلام حجر اسود نماید **مسئله ١٠** — اگر شخصے قلاده بند در گردن شتر یا گاو برای قربانی نمودن آن در حرم و این را هدی و بدنه میگویند و همراه آن متوجه شود بسوی خانه کعبه باراده حج پس او محرم میگردد خواه آن شتر قربانی بجهت نفل باشد یا بجهت نذر یا بجهت جزای صید باشد یا غیر آن بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که قلاده بندد در گردن شتر پس او محرم میشود و بجهت آنکه تلبیه برای اظهار اجابت امر حج است و سوق هدی در معنی تلبیه است در اظهار اجابت امر حج زیراچه سوق هدی نمیکند مگر کسیکه اراده حج یا عمره دارد و اظهار اجابت گاہے متحقق مے شود بفعل چنانچه متحقق مے شود بقول پس بسبب آن محرم خواهد شد بجهت آنکه نیت حج متصل گشت بفعلے که از خواص احرام ست و باید دانست که بیان قلاده بستن این ست که ببندد در گردن شتر خود پاره نعل را یا عروه توشه دان را یا پوست درخت را **مسئله ١١** — اگر شخصے قلاده بندد در گردن شتر و بفرستد آن را **ف** و خود همراه آن نرود **ص** و سوق نکند آن را پس درین صورت او محرم نمیشود بجهت آنکه گفته است عائشه صدیقه رض که من می بافتم قلاده هدی رسول خدا صلعم و او صلعم مے فرستاد آن هدی را و خود اقامت میکرد میان اهل خود در حالت حلال **ف** یعنی بغیر احرام **ص** و همچنین اگر بعد از فرستادن هدی از پس روان شود محرم نمے گردد حتی که لاحق شود بهدی مذکور **ف** و سوق کند آن را

لأن عند التوجه إذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد منه إلا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما فإن أدركها وساقها أو أدركها فقد اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الإحرام فيصير محرما كما لو ساقها في الابتداء **قال** إلا في بدنة المتعة فإنه محرم حين توجه معناه إذا نوى الإحرام وهذا استحسان وجه القياس فيه ما ذكرنا ووجه الاستحسان أن هذا الهدي مشروع على الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لأنه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين أداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية وإن لم يصل إلى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه وفي غيره توقف على حقيقة الفعل فإن جلل بدنة أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما لأن التجليل لدفع الحر والبرد والذبان فلم يكن من خصائص الحج والإشعار مكروه عند أبي حنيفة رحمه الله فلا يكون من النسك في شيء وعندهما إن كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد لأنه يختص بالهدي وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة أيضا **قال** والبدن من الإبل والبقر وقال الشافعي رحمه الله من الإبل خاصة لقوله عليه السلام في حديث الجمعة فالمتعجل منهم

ص زیرا چه وقت متوجه شدن هرگاه حاضر نیست پیش روی او هدی که سوق نماید آنرا پس یافته نشد از و مگر مجرد نیت و بمجرد نیت کسے محرم نمی شود و هرگاه لاحق شود بآن و سوق نماید آن را یا لاحق شود بآن **ف** اگرچه سوق نماید آن را پس **ص** مقترن میشود نیت او بفعلے که از خواص احرام است لهذا درین هنگام محرم میگردد چنانچه اگر سوق آن مے کرد در ابتدا الا لیکن اگر هدی تمتع باشد پس درین صورت بعد از فرستادن آن اگر متوجه شد بسوی خانه کعبه بنیت حج پس او محرم مے شود از وقتیکه متوجه میشود **ف** و حاصل آنکه بعد از فرستادن هدی بسبب متوجه شدن بسوی خانه کعبه بنیت حج محرم میگردد حتی که لاحق شود بآن مگر در صورتیکه آن هدی تمتع باشد چه درین صورت از وقت متوجه شدن محرم میشود **ص** و این بنابر استحسان است و بنابر قیاس جائز نیست و وجه قیاس آنست که مذکور شد **ف** که مجرد نیت معتبر نیست تا آنکه مقارن نشود بفعلے که از خواص احرام است **ص** و وجه استحسان این است که این هدی تمتع مشروع است ابتداءً نه بجهت جزای جنایت و نسکے از مناسک حج از روی وضع شرعی چه آن مختص بمکه است و در آنجا ذبح نموده میشود و واجب است برای شکر تمتع یعنی جمع نمودن میان دو عبادت که عبارت است از ادا نمودن حج و عمره و غیر هدی تمتع گاہے واجب میشود بسبب جنایت و مختص بمکه نیست لهذا اکتفا نموده شد در آن بمجرد متوجه شدن بسوی خانه کعبه **ف** بنیت حج بعد از فرستادن آن **ص** و در غیر هدی تمتع تحقق احرام موقوف میماند بر مقارن شدن نیت بفعلیکه از خواص احرام است **مسئله ۱۲** - اگر کسے جل پوشاند هدی را یا اشعار آن نماید یا قلاده بندد در گردن گوسفند پس درین صورتها او محرم نمے گردد زیرا چه جل پوشانیدن برای دفع گرمی و سرما و دفع مگس است پس آن از خواص حج نیست و اشعار مکروه است نزد ابی حنیفه رح پس آن از مناسک حج نیست و نزد صاحبین رح اشعار اگرچه حسن است لیکن گاہے اشعار نموده میشود برای معالجه بخلاف قلاده بستن چه آن مختص است بهدی و قلاده بستن در گردن گوسفند نه معتاد است و نه سنت و باید دانست که هدی از دو چیز مے شود یکے شتر و دوم گاو و نزد شافعی رح فقط از شتر است زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه در روز جمعه در وقت اول در مسجد بیاید

كالهدي بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة فصل بينهما ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي الضخامة وقد اشتركا في هذا المعنى ولهذا يجزي كل واحد منهما عن سبعة والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا والله تعالى اعلم بالصواب

باب القران

القران افضل من التمتع والافراد وقال الشافعي الافراد افضل وقال مالك رح التمتع افضل من القران لان له ذكرا في القرآن ولا ذكر للقران فيه وللشافعي قوله عليه السلام القران رخصة ولان في الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق ولنا قوله عليه السلام يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان فيه جمعا

پس او مانند آنکس ست که هدی کند بدنه یعنی شتر را و کسیکه بعد ازان بیاید پس او مانند کسی ست که هدی کند گاو را چه ازین حدیث معلوم میشود که بدنه شتر را میگویند فقط زیرا چه درین حدیث بدنه بمقابل گاو واقع شده است و دلیل علمای ما رح این ست که بدنه در لغت شتر و گاو هر دو را میگویند لهذا قربانی یک گاو از هفت کس کفایت میکند چنانچه یک شتر کفایت میکند هفت کس را و مراد از بدنه در حدیث مذکور شتر ست بقرینه آنکه بمقابل گاو واقع شده است والله اعلم ❊

باب دربیان قرآن و تمتع ص باید دانست که قران عبارت ست ازینکه احرام عمره و حج معا نماید از میقات و باید که بعد از دوگانه نماز باین طور دعا بخواند اللهم انی ارید العمرة والحج فیسرهما لی وتقبلهما منی زیراچه قران عبارت ست از جمع نمودن میان حج و عمره لهذا اگر کسے احرام عمره نماید از میقات و پیش از چهار شوط از طواف آن احرام حج نیز نماید قران میگردد زیراچه جمع نمودن میان حج و عمره متحقق می شود درین صورت **ف** و معنی تمتع نفع گرفتن ست باداى دو عبادت که عبارت ست از حج و عمره در سفر واحد بی آنکه اتمام صحیح نماید باهل خود میان عمره و حج و طریق آن این ست که از میقات احرام عمره نماید فقط و داخل شود در مکه و عمره نماید و بعد ازان حلق یا قصر هرچه خواهد بکند و باین عمل از احرام عمره بیرون شود و حلال گردد و باین حالت در مکه اقامت نماید و بعد ازان بتاریخ هشتم ذی الحجه که آنرا یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از حرم و حج ادا نماید چنانچه حج کننده فقط حج ادا میکند و باید دانست که هرکه قران نماید آنرا قارن میگویند و تمتع کننده را متمتع و فقط حج کننده را مفرد و فقط حج را افراد و باید دانست که درین باب دو فصل ست

فصل اوّل دربیان احکام قران ص مسئله ۱- قران افضل ست از تمتع و افراد و شافعی رح گفته است که افراد افضل ست و امام مالک رح گفته است که تمتع افضل ست از قران زیراچه ذکر تمتع در قرآن مجید آمده است و ذکر قران در قرآن مجید نیامده است و دلیل شافعی رح یکی آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که قران رخصت ست و دوم آنست که در افراد زیاده تلبیه و سفر ست و سیوم حلق ست و دلیل علمای ما رح یکی آنست که پیغمبر صلعم فرموده است یا آل محمد احرام حج و عمره نمائید معاً و دوم آنست که در قران جمع نمودن

بين العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلوة الليل والتلبية غير محصورة والسفر غير مقصود والحلق خروج عن العبادة فلا يترجح بما ذكر والمقصود بما روى نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور وللقران ذكر في القرآن لان المراد من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان يحرم بهما من دويرة اهله على ما روينا من قبل ثم فيه تعجيل الاحرام واستدامة احرامهما من الميقات الى ان يفرغ منهما ولا كذلك التمتع فكان القران اولى منه وقيل الاختلاف بيننا وبين الشافعي بناء على ان القارن عندنا يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طوافا واحدا وسعيا واحدا **قال** وصفة القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول عقيب الصلوة اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما وكذا اذا ادخل حجة على عمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط لان الجمع قد تحقق اذ الاكثر منها قائم ومتى عزم على ادائهما يسأل التيسير فيهما وقدم العمرة على الحج فيه وكذلك يقول لبيك بعمرة وحجة معا لانه يبدأ بافعال العمرة فكذلك يبدأ بذكرها وان اخر ذلك في الدعاء والتلبية لا باس به لان الواو للجمع ولو نوى بقلبه ولم يذكرهما في التلبية اجزأه اعتبارا بالصلوة فاذا دخل مكة ابتدأ فطاف بالبيت سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها ويسعى بعدها بين الصفا والمروة وهذه افعال العمرة ثم يبدأ بافعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة اشواط ويسعى بعده كما بينا في المفرد ويقدم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج والقران في معنى المتعة ولا يحلق بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق في يوم النحر كما يحلق المفرد ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح كما يتحلل المفرد

دو عبادت ست پس قران مانند روزه مع اعتکاف ست و مانند حراست و نگاهبانی نمودن ست سرحد اسلام را در جهاد مع نماز تهجد و جواب از دلیل دوم شافعی رح این ست که تلبیه غیر محصور ست و سفر مقصود نیست و بسبب حلق از عبادت حج بیرون میشود محرم پس بسبب آن ترجیح واقع نمیشود **ف** تا بسبب آن **ص** افضلیت ثابت شود و جواب از دلیل اول که حدیث ست این ست که کافران در ایام جاهلیت میگفتند که عمره نمودن در ماههای حج بدترین گناهان ست و مراد از حدیث مذکور نفی قول اهل جاهلیت ست و ذکر قران نیز در قرآن مجید ست زیرا چه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که تمام کنید حج و عمره را برای خدای تعالے و مراد ازین آیت آنست که احرام حج و عمره نمائید از خانهٔ خود و بعد ازان بدانکه در قران تعجیل احرام ست و هم استدامت احرام و دوام آنست از میقات تا آن زمان که فارغ شود از ادای حج و عمره هر دو و تمتع چنین نیست پس قران افضل و اولی از تمتع خواهد بود و بعضے گفته اند که اختلاف میان علمای ما رح و شافعی رح بنا بر آنست که قارن نزد علمای ما رح دو طواف و دو سعی می نماید و نزد شافعی رح یک طواف و یک سعی مینماید و اگر در دل نیت هر دو نماید و در تلبیه ذکر هر دو نکند پس این نیت قلبی کفایت میکند چنانکه در نماز نیت قلبی کافی ست **مسئله ۲** قارن هرگاه داخل شود بمکه باید که ابتدا نماید بعمره باینطور که طواف خانهٔ کعبه نماید هفت شوط و در سه شوط اول رمل نماید و بعد ازان سعی نماید میان صفا و مروه و باین افعال عمره تمام میشود چه عمره ازین عبارت ست و بعد ازان شروع نماید در افعال حج پس طواف قدوم نماید هفت شوط و بعد ازان سعی نماید میان صفا و مروه چنانچه سابق در بیان حج مذکور شد و بدانکه در قران تقدیم عمره بر حج بجهت آنست که در تمتع عمره مقدم ست بر حج چه خدای تعالی در قرآن مجید در بیان تمتع عمره را مقدم ذکر نموده است و قران در معنی تمتع ست پس بر این نیز عمره مقدم ادا نموده خواهد شد بر حج **مسئله ۳** قارن را نباید که بعد از ادای عمره پیش از ادای حج حلق نماید زیرا چه احرام او در حق حج باقی ست و حلق نمودن در حالت احرام حج جنایت ست بلکه قارن را باید که حلق نماید در روز عید چنانچه مفرد حج کننده در روز عید حلق مینماید و بسبب آن حلال میگردد نه بسبب ذبح نزد علمای ما رح چنانکه مفرد بسبب حلق حلال میگردد **ف** نه بسبب ذبح

ثم هذا مذهبنا وقال الشافعي رح يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ولان مبنى القران على التداخل حتى يكتفى فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذلك في الاركان ولنا انه لما طاف صبي بن معبد طوافين وسعى سعيين قال له عمر رض هديت لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة الى عبادة وذلك انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ولانه لا تداخل في العبادات المقصودة والسفر للتوسل والتلبية للتحريم والحلق للتحلل فليست هذه الاشياء بمقاصد بخلاف الاركان الا ترى ان شفعي التطوع لا يتداخلان وتحريمة واحدة تؤديان ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج **قال** وان طاف طوافين لعمرته وحجته وسعى سعيين يجزيه لانه اتى بما هو المستحق عليه وقد اساء بتاخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شئ اما عندهما فظاهر لان التقديم والتاخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه اولى والسعي بتاخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف

ص ثم بعد از آن باید دانست که آنچه مذکور شد مذهب علمای ما رح ست وشافعی رح گفته است که قارن یک طواف ویک سعی می نماید **ف** وآن برای حج وعمره هر دو کفایت میکند ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که عمره در حج داخل شد تا روز قیامت وبجهت آنکه بنای قران بر تداخل ست لهذا اکتفا نموده میشود دران بتلبیه واحد وبسفر واحد وبحلق واحد پس همچنین اکتفا نموده خواهد شد بطواف واحد وبسعی واحد ودلیل علمای ما رح یکی این ست که هرگاه صبی ابن معبد دو طواف کرد ودو سعی نمود عمر رض باو گفت که عمل نمودی بسنت پیغمبر صلعم **ف** ودوم این ست ص که قران عبارت ست از ضم نمودن یک عبادت بسوی عبادت دیگر وآن دو عبادت حج وعمره است واین ضم متحقق نمیشود مگر باین طور که هر واحد ادا نموده شود بر درجه کامل **ف** وسوم ص آنست که داخل نیست در عبادات **ف** پس برای هر یک از حج وعمره طواف علیحده وسعی علیحده نموده خواهد شد ص وجز این نیست که برای هر دو اکتفا نموده میشود بسفر واحد وتلبیه واحد وبحلق واحد بجهت آنکه این چیزها مقصود نیست چه سفر وسیله است وتلبیه برای احرام ست وحلق برای حلال شدن ست بخلاف ارکان چه آن مقصود ست پس ارکان برای هر یک علیحده باید آیا نمی بینی که دو شفعه نماز نفل متداخل نمیشوند وبیک تحریمه ادا نمیشوند وحدیثی که دلیل آورده است آنرا شافعی رح پس معنی آن این ست که داخل شد وقت عمره در وقت حج **ف** تا روز قیامت

مسئله - قارن اگر دو طواف پی در پی نماید یکی برای عمره ودیگر برای حج وهمچنین دو سعی نماید پی در پی کفایت میکند زیرا چه او بجا آورد چیزی را که بروی واجب ست وباید دانست که اینچنین کردن بد ست چه دران تاخیر سعی عمره از طواف التحیة وتقدیم طواف التحیة بر سعی مذکور لازم می آید واین بد ست ولیکن بسبب آن چیزی از جبر ونقصان بر و لازم نمی آید اما عدم لزوم نزد صاحبین رح پس آن ظاهر ست زیرا چه بسبب تقدیم وتاخیر در مناسک حج دم لازم نمی آید نزد او شان وعدم لزوم آن نزد ابی حنیفه رح بنا بر آنست که طواف التحیة نزد او سنت ست وبسبب ترک سنت دم لازم نمی آید پس بسبب تقدیم آن بر سعی عمره بطریق اولی نخواهد شد وتاخیر سعی بسبب اشتغال بامر دیگر موجب دم نیست پس همچنین تاخیر آن بسبب اشتغال بطواف موجب دم نخواهد شد

قال واذا رمی الجمرة یوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة فهٰذا دم القران لانه فی معنی المتعة والهدی منصوص علیه فیها والهدی من الابل والبقر والغنم علی ما نذکره فی بابه ان شاء الله واراد بالبدنة ههنا البعیر وان کان اسم البدنة یقع علیه وعلی البقر علی ما ذکرنا وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرة فاذا لم یکن له ما یذبح صام ثلثة ایام فی الحج اٰخرها یوم عرفة وسبعة ایام اذا رجع الی اهله لقوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثله لانه مرتفق باداء النسکین والمراد بالحج والله اعلم وقته لان نفسه لا یصلح ظرفا الا ان الافضل ان یصوم قبل یوم الترویة بیوم ویوم الترویة ویوم عرفة لان الصوم بدل عن الهدی فیستحب تاخیره الی اٰخر وقته رجاء ان یقدر علی الاصل وان صامها بمکة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیها منهی عنه وقال الشافعی رح لا یجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه رجعتم عن الحج ای فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الی اهله فکان الاداء بعد السبب فیجوز وان فاته الصوم حتی اتی یوم النحر لم یجزه الا الدم وقال الشافعی رح یصوم بعد هٰذه الایام لانه صوم موقت فیقضی کصوم رمضان وقال مالک رح یصوم فیها لقوله تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وهٰذا وقته ولنا النهی المشهور عن الصوم فی هٰذه الایام

مسئله ۵ — قارن هرگاه از رمی جمرة العقبه فارغ شود در روز عید باید که ذبح نماید گوسفند یا گاو و یا شترے را یا سبع گاو و یا سبع شتر را باین طور که در یک گاو و هفت کس شریک شوند و این را دم القران میگویند و این در قران لازم ست زیراچه قران در معنی تمتع ست و بنص ثابت ست که در تمتع دم ست پس همچنین در قران نیز خواهد شد و بدانکه هدی از سه چیز میشود از شتر و گاو و گوسفند بنابرانچه مذکور خواهد شد در باب آن انشاء الله تعالی **مسئله ۶** — اگر نباشد نزد قارن یکی ازین سه چیز که ذبح کند آنرا پس باید که سه روزه داره در ایام حج که آخر آن روز عرفه باشد و بعد از مراجعت بسوے اهل خود هفت روز روزه دارد زیراچه خدای تعالی در حق تمتع در قرآن مجید چنین فرموده است و قران مثل آنست و بدانکه افضل این ست که سه روزه داره در ایام حج از ان تاریخ که آخر آن بروز عرفه واقع شود زیراچه روزه بدل هدی ست پس مستحب ست که تاخیر نموده شود تا آخر وقت آن بامید آنکه شاید هدی که اصل ست پیدا گردد و او بر اصل قادر شود و بدانکه اگر آن هفت روزه را در مکه دارد قارن بعد فراغت از حج و بعد گذشتن ایام تشریق جائز ست و نزد شافعی رح جائز نیست زیراچه در قرآن مجید مذکور ست که آنرا بعد مراجعت بسوی خانهٔ خود دارد پس داشتن آن هفت روزه در مکه جائز نخواهد شد مگر وقتیکه نیت اقامت نماید در مکه پس درین هنگام جائز ست زیراچه درینصورت مراجعت نمودن او بسوی خانهٔ خود متعذر ست و علمای ما رح میگویند که آنچه در قرآن مجید مذکور ست که هفت روزه دارید بعد از مراجعت پس معنی آن این ست که هفت روزه دارید بعد مراجعت از حج اعنی بعد فراغت از ان **مسئله ۷** — اگر قارن را اتفاق داشتن سه روزه نشود در ایام حج حتی که روز عید رسد پس درینصورت جائز نیست دیگر مگر دم و شافعی رح میگوید که او درینصورت آن سه روزه قضا خواهد کرد بعد از ایام تشریق زیراچه این سه روزه موقت ست و هرگاه در وقت آن اتفاق نشد پس قضای آن خواهد کرد و امام مالک رح میگوید که درینصورت آن سه روزه خواهد داشت در ایام تشریق زیراچه خدای تعالی در نص قرآن مجید فرموده است که باید که روزه در ایام حج دارد و ایام تشریق ایام حج ست و دلیل علمای ما رح این ست که از روزه داشتن در ایام تشریق نهی وارد شده است چنانکه مشهور ست

لتقيده بالنحر ويخلفه النقص فلا يتأدى به ما وجب كاملا ولا يؤدى بعدها لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن عمر رضه انه امر فى مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى فان لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار رافضا لعمرته بالوقوف لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رح ايضا والفرق له بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هنالك بالتوجه متوجه بعد اداء الظهر والتوجه فى القران والتمتع منهى عنه قبل اداء العمرة فافترقا قال وسقط عنه دم القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يرتفق لاداء النسكين وعليه دم لرفض عمرته بعد الشروع فيها وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها فاشبه المحصر والله اعلم

باب التمتع

التمتع افضل من الافراد وعن ابى حنيفة رح ان الافراد افضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر الرواية ان فى التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم وسفره واقع لحجته وان تخللت العمرة

پس نفس قران محمول خواهد شد بر سوای ایام تشریق و بعد از ایام تشریق نیز آن سه روزه قضا نموده نمیشود زیرا چه روزه بدل دم است و بدل و غیر معتبر نموده نمیشود مگر بنص شرع و نص شرع دلالت میکند برانیکه روزه مختص است بایام حج و دم اصل است ف پس ادای دم جائز خواهد شد حتی بعد گذشتن ایام تشریق نیز بنابر آنکه دم اصل است و مروی است که در مثل صورت مذکوره عمر رضه امر کرده است بذبح نمودن گوسفند پس اگر قارن مذکور بعد روز عید نیز قادر نشود بر ذبح نمودن هدی جائز است ورا که حلال شود و درین صورت بروی دو دم لازم میشود یکی برای قران و دوم بسبب حلال شدن پیش از ذبح نمودن هدی مسئله — اگر داخل نشود قارن در مکه و بیرون بیرون متوجه شود بسوی عرفات و وقوف عرفات نماید پس لازم می آید که او عمره را ترک نموده زیرا چه اکنون ادای عمره متعذر گشت چه اگر او بعد از وقوف بعرفات عمره نماید لازم می آید که افعال عمره را بر افعال حج بنا کرده و این خلاف مشروع است و باید دانست که بمجرد متوجه شدن بسوی عرفات تا که وقوف بعرفات نکند قارن لازم نمی آید که او عمره را ترک کرده و این نزد صاحبین رح است و مذهب صحیح ابی حنیفه رح نیز همین است و در صورت مذکوره دم قران از وساقط میشود چه او قران نکرده لیکن بسبب ترک عمره دم لازم می آید و همچنین لازم است بروی که قضای آن نماید زیرا چه شروع نمودن او در عمره مذکوره صحیح شده بود و بعد از شروع ترک کرده آن را پس قضای آن بروی لازم خواهد شد چنانکه قضای عمره لازم می آید بر کسیکه بعد از شروع نمودن او در عمره محصر گردد باین طور که چیزی سد راه او شود والله اعلم ✤ ✤

فصل دوم در بیان احکام تمتع مسئله — تمتع افضل است از افراد بنابر ظاهر روایت و از ابی حنیفه رح مروی است که افراد افضل است زیرا چه سفر متمتع واقع میشود برای عمره و سفر مفرد واقع میشود برای حج و وجه ظاهر روایت آنست که در تمتع جمع نمودن دو عبادت است مانند قران ف و قران افضل است ص و نیز در آن یک نسک زیاده است یعنی دم ف چه در تمتع دم است و در افراد دم نیست ص و سفر متمتع نیز برای حج واقع است اگرچه عمره را در اثنای آن ادا نماید ف و این منافی آن نیست که...

لانها تبع للحج كفصل السنة بين الجمعة والسعي اليها والمتمتع على وجهين متمتع يسوق الهدي ومتمتع لا يسوق الهدي ومعنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا ويدخله اختلافات نبينها ان شاء الله وصفته ان يبتدئ من الميقات في اشهر الحج فيحرم بالعمرة ويدخل مكة فيطوف لها ويسعى لها ويحلق او يقصر وقد حل من عمرته وهذا هو تفسير العمرة وكذلك اذا اراد ان يفرد بالعمرة فعل ما ذكرنا هكذا فعل رسول الله عليه السلام في عمرة القضاء وقال مالك رح لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسعي وحجتنا عليه ما روينا وقوله تعالى محلقين رؤسكم الآية نزلت في عمرة القضاء ولانها لما كان لها تحرم بالتلبية كان لها تحلل بالحلق كالحج ويقطع التلبية اذا ابتدأ بالطواف وقال مالك رح كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم به ولنا ان النبي عليه السلام في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه ولهذا يقطعها الحاج عند افتتاح الرمي

قال ويقيم بمكة حلالا لانه حل من العمرة فاذا كان يوم التروية احرم بالحج من المسجد والشرط ان يحرم من الحرم اما المسجد فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا وفعل ما يفعله الحاج المفرد لانه مؤد للحج

چه عمره تابع حج ست چنانچه در روز جمعه سعی نمودن و رفتن بسوی مسجد برای نماز جمعه واجب ست و بعد از رفتن در مسجد مشغول شدن بسنت جمعه منافی این نیست که آن سعی برای نماز جمعه واقع شود **ف** چه سنت جمعه تابع نماز جمعه ست **ص** **مسئله** ۳ — باید دانست که متمتع بر دو نوع ست یکی آنکه متوجه شود بسوی خانهٔ کعبه باراده تمتع و سوق هدی نماید و دوم آنکه سوق هدی نه نماید. و این متمتع را باید که داخل شود به مکه پس طواف خانه کعبه نماید برای عمره و بعد از ان سعی نماید میان صفا و مروه و بعد از ان حلق یا قصر نماید و باین حلال میشود از عمرهٔ خود زیراچه در عمره همین افعال ست چه اگر فقط عمره نماید کسی این عملها نماید چنانچه پیغمبر صلعم در عمرهٔ قضا همین افعال کرده بود و امام مالک رح گفته ست که دران حلق نیست و جز این نیست که عمره عبارتست از طواف و سعی و عمل پیغمبر صلعم که در عمره قضا مروی ست حجت ست برو و نیز حجت ست برو قول او تعالی محلقین رؤسکم الآیه یعنی در حالیکه حلق کنندگانید سرهای خود را و این آیة نازل شده است در عمره قضا و نیز دلیل علمای ما برانکه دران حلق ست اینست که هرگاه برای عمره احرام نموده میشود به تلبیه پس تحلل از ان نیز بحلق خواهد شد مانند حج **مسئله** ۳ قطع تلبیه نماید متمتع وقتیکه شروع کند در طواف و مالک رح گفته ست که قطع کند تلبیه را وقتیکه نظر او بخانهٔ کعبه افتد زیراچه عمره زیارت خانه کعبه ست و آن تمام میشود بافتادن نظر بران و دلیل علمای ما این ست که رسول خدا صلعم در عمرهٔ قضا قطع تلبیه نموده است در وقت استلام حجر و دوم اینست که مقصود همان طواف ست پس قطع کند تلبیه را وقتیکه شروع نماید در طواف و از ینجاست که قطع میکند تلبیه را حاجی وقتیکه شروع می نماید در رمی جمرهٔ عقبه **مسئله** ۴ متمتع را باید **ف** که بعد از ادای عمره **ص** اقامت نماید در مکه در حالیکه حلال ست زیراچه او حلال شده است از عمره که احرام آن کرده بود و فراغت نموده است از ان و بعد از ان تاریخ هشتم که آن را یوم الترویه میگویند احرام حج نماید از **ف** حرم خواه از **ص** مسجد حرام **ف** یا از غیر آن **ص** و احرام نمودن از حرم شرط ست و از مسجد شرط نیست زیراچه متمتع مذکور که در مکه اقامت میدارد بمنزله مکی ست و میقات مکی برای احرام حج حرم ست چنانچه ذکر آن بالا گذشت و بعد از ان حج ادا نماید چنانچه مفرد حج ادا می نماید زیراچه او ادای حج می کند

الا انه يرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده لان هذا اول طواف له في الحج بخلاف المفرد لانه قد سعى مرة
ولو كان هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعى قبل ان يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا يسعى
بعده لانه قد اتى بذلك مرة وعليه دم التمتع للنص الذي تلوناه فان لم يجد صام ثلثة ايام في الحج وسبعة
اذا رجع على الوجه الذي بيناه في القران فان صام ثلثة ايام من شوال ثم اعتمر لم يجزه عن الثلثة لان سبب
وجوب هذا الصوم التمتع لانه بدل عن الهدي وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه
وان صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان يطوف جاز عندنا خلافا للشافعي رح له قوله تعالى فصيام ثلثة
ايام في الحج ولنا انه اداه بعد انعقاد سببه والمراد بالحج المذكور في النص وقته على ما بينا والافضل
تاخيرها الى اخر وقتها وهو يوم عرفة لما بينا في القران وان اراد المتمتع ان يسوق الهدي
احرم وساق هديه وهذا افضل لان النبي عليه السلام ساق الهدايا مع نفسه ولان فيه
استعدادا ومسارعة فان كانت بدنة قلدها بمزادة او نعل لحديث عائشة رض على مارويناه

ولیکن باید که متمتع رمل نماید در طواف زیارت و بعد از ان سعی نماید **ف** میان صفا و مروه **ص** زیرا چه طواف زیارت در حق او
اول طواف ست برای حج بخلاف مفرد چه او طواف قدوم می نماید و بعد از ان سعی می نماید میان صفا و مروه و اگر متمتع نیز
بعد از احرام حج اول طواف خانه کعبه و سعی **ف** میان صفا و مروه **ص** نماید و بعد از ان کوچ نماید و برود بمنا پس درینصورت
او در طواف زیارت رمل نکند و نه سعی نماید بعد آن **ف** میان صفا و مروه **ص** زیرا چه او یکبار طواف سعی نموده است

مسئله ۵ — بر متمتع دم تمتع واجب ست بنا بر نص قرآن که سابق مذکور شد و اگر نیابد دم را سه روز روزه دارد در
ایام حج و هفت روزه دارد بعد از مراجعت بسوی خانه خود و طریق داشتن این ده روزه همان ست که در قرآن بیان
نموده شد پس اگر سه روز روزه دارد متمتع مذکور در ماه شوال و بعد از ان عمره نماید پس آن سه روزه کفایت نمی کند از ان
سه روزه که بر او واجب میشود در ایام حج **ف** حاصل آنکه این سه روزه شوال بجای آن سه روزه اعتبار نموده نمیشود **ص**
زیرا چه سبب وجوب آن سه روزه تمتع ست چه آن بدل هدی ست و او در ایام ماه شوال تمتع نکرده است پس ادای آن سه روزه
پیش از تحقق سبب وجوب آن جائز نخواهد شد و اگر سه روز روزه دارد بعد از احرام عمره پیش از طواف پس این
جائز ست نزد علمای ما و نزد شافعی رح جائز نیست زیرا چه خدای تعالی فرموده است که سه روز روزه دارد در حج **ف**
و او تا هنوز در حج شروع نکرده است بلکه بعد از ادای عمره در حج شروع خواهد کرد **ص** و دلیل علمای ما آنست که متمتع مذکور
درینصورت سه روزه را بعد از تحقق سبب وجوب آن ادا نموده است **ف** پس جائز خواهد شد **ص** و مراد از حج در آیت مذکوره
وقت حج ست بنا بر آنچه سابق مذکور شد و افضل آنست که آن سه روزه را بطوری ادا نماید که روزه سوم در روز عرفه واقع شود بنا بر
آنچه سابق مذکور شد در قران **مسئله ۶** — اگر خواهد متمتع که سوق هدی نماید باید که احرام کند و سوق هدی نماید
و این افضل ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم سوق هدی نموده است همراه خود و بجهت آنکه در ان استعداد یا مسارعت ست **ف**
دام حج **ص** پس اگر آن هدی شتر باشد باید که توشه دان یا نعل را در گردن آن قلاده نماید بجهت روایت عائشه رض که سابق مذکور شده است در قران

والتقليد اولى من التجليل لان له ذكرا في الكتاب ولانه للاعلام والتجليل للزينة ويلبي ثم يقلده لانه يصير محرما بتقليد الهدي والتوجه معه على ما سبق والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية ويسوق الهدي وهو افضل من ان يقودها لانه عليه السلام احرم بذي الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه ابلغ في التشهير الا ان لا تنقاد فحينئذ يقودها **قال** واشعر البدنة عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يشعر عند ابي حنيفة رح ويكره والاشعار هو الادماء بالجرح لغة وصفته ان يشق سنامها بان يطعن في اسفل السنام من الجانب الايمن قالوا والاشبه هو الايسر لان النبي عليه السلام طعن في جانب اليسار مقصودا وفي جانب الايمن اتفاقا ويلطخ سنامها بالدم اعلاما وهذا الصنع مكروه عند ابي حنيفة رح وعندهما حسن وعند الشافعي رح سنة لانه مروي عن النبي عليه السلام وعن الخلفاء الراشدين ولهما ان المقصود من التقليد ان لا يهاج اذا ورد ماء او كلاء او يرد اذا ضل وانه في الاشعار اتم لانه الزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا بحسنه

مسئله ۷ — قلاده بستن در گردن شتر مثلا افضل ست از پوشانیدن جل بجهت آنکه ذکر قلاده در قرآن مجید آمده است و بجهت آنکه قلاده برای اعلام ست **ف** که آن هدی ست **ص** و پوشانیدن جل برای زینت ست **مسئله ۸** — باید که اولا تلبیه بگوید و بعد از ان قلاده بر بندد **ف** در گردن هدی **ص** زیرا چه او محرم میگردد بسبب بستن قلاده در گردن هدی مع متوجه شدن همراه آن بنا بر تحقیق سابق مذکور شد و اولی آنست که احرام نماید بتلبیه و سوق هدی نماید **مسئله ۹** — سوق هدی افضل ست از کشیدن آن بجهت آنکه پیغمبر صلعم احرام نمود در ذی الحلیفه و شتران هدی سوق نموده میشد پیش او و بجهت آنکه بسبب سوق اشتهار بر وجه ابلغ و احسن حاصل میشود در ان افضل ست مگر وقتیکه سوق او دشوار باشد **ف** بسبب رمیدن هدی و میل کردن آن بجانب چپ و راست **ص** پس دران هنگام بکشد آن را **مسئله ۱۰** — صاحبین رح گفته اند که اشعار نماید بدنه را و ابو حنیفه رح گفته است که اشعار نباید کرد و این مکروه است و باید دانست که اشعار در لغت بمعنی برآوردن خون ست بسبب جرح و بیان آن اینست که بشگافند کوهان آنرا باین طور که زخم نیزه زنند در اسفل کوهان از جانب راست و فقها گفته اند اشبه بصواب اینست که زخم زنند بر کوهان آن در جانب چپ زیرا چه پیغمبر صلعم زخم زده است در جانب چپ عمدا و در جانب راست اتفاقا و نیز باید که آلوده گردانند کوهان آنرا بآن خون برای اعلام و باید دانست که این عمل مکروه است نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح حسن ست و نزد شافعی رح سنت ست زیرا چه این عمل مروی ست از پیغمبر صلعم و از خلفاء راشدین رض و دلیل صاحبین رح اینست که مقصود از قلاده بستن در گردن هدی اینست که کسی منع نکند آن را از خوردن آب و گیاه و وقتیکه وارد شود بر آب و گیاه و مزاحم نشود و نیز رد نمایند آن را مردمان در رسانیدن آن بمالکش وقتیکه گم شود و این مقصود در اشعار بر وجه اتم و اکمل حاصل میشود چه اشعار متصل ست ببدن بدنه و از ان منفک نمیشود **ص** و این وجه مقتضی ست که اشعار سنت باشد و لیکن اشعار مثله است و این جهت معارض آن وجه اول ست **ف** لهذا سنت گردانیده نشد **ص** و گفته شد که مستحسن ست **ف** و حاصل دلیل صاحبین رح اینست که اشعار دو وجه است یکی از ان میخواهد که اشعار سنت باشد و دیگر میخواهد که روا نباشد لهذا اشعار مستحسن گردانیده شد نه سنت تا رعایت هر دو وجه یافته شود

ولابى حنيفة انه مثلة وانه منهى عنه ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم واشعار النبى عليه السلام لصيانة الهدى لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقيل ان ابا حنيفة كره اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخاف منه السراية وقيل انما كره ايثاره على التقليد **قال** فاذا دخل مكة طاف وسعى وهذا للعمرة على ما بينا فى متمتع لا يسوق الهدى الا انه لا يتحلل حتى يحرم بالحج يوم التروية لقوله عليه السلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وتحللت منها وهذا ينفى التحلل عند سوق الهدى ويحرم بالحج يوم التروية كما يحرم اهل مكة على ما بينا وان قدم الاحرام قبله جاز وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فهو افضل لما فيه من المسارعة وزيادة المشقة وهذه الافضلية فى حق من ساق الهدى وفى حق من لم يسق وعليه دم وهو دم المتمتع على ما بينا واذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين لان الحلق محلل فى الحج كالسلام فى الصلوة فيتحلل به عنهما وليس لاهل مكة تمتع ولا قران وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعى رح والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا فى حق الآفاقى

ص و دليل ابى حنيفه رح اين ست كه اشعار مثله ست و آن منهى عنه ست و منهى عنه حرام است وجواب از دليل صاحبين رح اين ست كه در صورت تعارض ترجيح مر جانب حرام را است وجواب از دليل شافعى رح اين ست كه پيغمبر صلعم اشعار نموده بود هدى را بجهت محافظت آن چه كافران تعرض نمينمودند هدى را واز تعرض آن باز نمى آمدند مگر بدين اشعار وبعضى گفته اند كه ابو حنيفه رح مكروه داشته ست اشعار اهل زمانه خود را چه آنها مبالغه مى نمودند در اشعار بوجهيكه از ان خوف هلاكت ميشد وبعضى گفته اند كه نزد ابى حنيفه رح مكروه است اينكه ايثار نمايد اشعار را بر قلاده بستن **ف** يعنى ترك نمايد آنرا و بجاى آن اختيار كند اشعار را **ص** مسئله ۱ متمتع مذكور هرگاه داخل شود مكه طواف وسعى نمايد براى عمره چنانچه سابق مذكور شد در ذكر متمتعيكه سوق هدى نكند وليكن اين متمتع را بايد كه حلال نشود **ف** بعد از اداى عمره چنانچه حلال مى شد و بعد از اداى عمره متمتعيكه بغير سوق هدى تمتع مى نمايد بلكه لازم است او را كه حلال نشود **ص** مگر بعد از ان كه احرام حج نمايد در روز ترويه زيرا چه پيغمبر صلعم احرام تمتع نموده بود و بسوق هدى و بعد از اداى عمره حلال نشد و فرمود كه اگر پيشتر ميدانستم آنچه پستر دانستم سوق هدى نميكردم و اداى عمره مى نمودم و بعد از ان حلال ميشدم و از ين حديث معلوم شد كه در صورتيكه اين متمتع سوق هدى نمايد پس او حلال نميشود **ف** بعد از اداى عمره **ص** و بايد دانست كه اين متمتع را بايد كه احرام حج نمايد بتاريخ هشتم ذى الحجه مانند اهل مكه بنا بر آنچه سابق مذكور شد و اگر پيشتر از تاريخ مذكور احرام حج نمايد جائز ست بلكه متمتع هر قدر كه تعجيل نمايد در احرام حج افضل ست زيرا چه در ان مسارعت ست در امر حج و زياده مشقت ست و اين افضل ست در حق هر دو متمتع يعنى متمتعيكه سوق هدى كند و آنكه نكند **مسئله ۲** بر متمتع دوم و نيز دم تمتع واجب ست بنا بر آنچه سابق مذكور شد **مسئله ۳** متمتع اول هرگاه حلق نمايد در روز عيد پس درين هنگام از هر دو احرام حلال ميشود زيرا چه حلق در حج سبب بيرون شدن از احرام است مانند سلام در نماز **مسئله ۴** در حق اهل مكه تمتع مسنون نيست و نه قران و مشروع نيست در حق آنها مگر افراد فقط بخلاف شافعى رح كه نزد او مسنون ست و حجت ست بر شافعى رح آنچه خداى تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه آن مر كسى راست كه از حاضران مسجد حرام نباشد و بجهت آنكه تمتع و قران براى تخفيف مشقت سفر مشروع شده ست تا مسافر بيك سفر حج و عمره هر دو را ادا نمايد و براے هر يك بسفر عليحده محتاج نشود و چه در ان مشقت بسيار ست و اين جهت يافته ميشود در حق آفاقى يعنى غير اهل مكه

ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته وحجته ميقاتان فصار بمنزلة الآفاقي واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وبذلك يبطل التمتع كذا روي عن عدة من التابعين واذا ساق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا ولا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يبطل لانه اداهما بسفرتين ولهما ان العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع لان السوق يمنعه من التحلل فلا يصح المامه بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة واحرم بعمرة وساق الهدي حيث لم يكن متمتعا لان العود هنالك غير مستحق عليه فصح المامه باهله ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج فطاف لها اقل من اربعة اشواط ثم دخلت اشهر الحج فتممها واحرم بالحج كان متمتعا لان الاحرام عندنا شرط فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر وللاكثر حكم الكل وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا لانه ادى

مسئلہ ۱۵ ۱۰ ہر کہ ساکن باشد در داخل میقاتہای مذکورہ پس او بمنزلہ اہل مکہ است حتی کہ در حق او تمتع و قران مشروع نیست مسئلہ ۱۶ مکی اگر از مکہ برآمد و در کوفہ باشد پس تمتع و قران وی صحیح است زیرا کہ او درین ہنگام بمنزلہ آفاقی ست چہ او احرام حج و عمرہ از میقات می نماید مانند آفاقی مسئلہ ۱۷ متمتعیکہ سوق ہدی نکردہ است اگر عود کند بشہر خود بعد ادای عمرہ پس تمتع او باطل میگردد زیرا کہ او المام صحیح باہل خود میان عمرہ و حج و بسبب آن تمتع باطل میگردد چنین مرویست از چند تابعین رض اگر چنین کند متمتعیکہ سوق ہدی نمودہ است تمتع او باطل نمیشود چہ المام او صحیح نیست و این نزد شیخین رح است و محمد رح میگوید کہ تمتع او نیز باطل میگردد زیرا کہ او اگر عمرہ و حج را بدو سفر ف تمتع را باید کہ ہر دو را در یک سفر ادا نماید ص و دلیل شیخین رح این ست کہ بر متمتع مذکور عود نمودن بسوی خانہ کعبہ واجب ست مادامیکہ وی را نیت تمتع ست زیرا کہ سوق ہدی وی را مانع ست از حلال شدن پس المام او صحیح نیست بخلاف مکی وقتیکہ از مکہ برآید تا بکوفہ و از انجا احرام عمرہ نماید و سوق ہدی کند و بعد از فراغت از ادای عمرہ والمام نماید باہل خود چہ او درینصورت متمتع نمی شود زیرا کہ عود نمودن بر او واجب نیست چہ مراد از عود این ست کہ عود نماید از وطن بسوی حرم یا بسوی مکہ و این ممکن نیست در حق مکی مذکور بجہت آنکہ او در حرم یا در مکہ موجود ست پس المام او باہل خود صحیح است ف و او ہرگاہ در صورت مذکورہ با وجود سوق ہدی متمتع نگشت پس اگر سوق ہدی نکند بطریق اولی متمتع نخواہد شد ص مسئلہ ۱۸ ۱۰ اگر شخصی احرام عمرہ نماید پیش از ماہہای حج ف کہ عبارت ست از شوال و ذی القعدہ و دہ روز ذی الحجہ ص و طواف خانہ کعبہ نماید کمتر از چہار شوط و بعد از رسیدن ماہہای حج باقی شوطہای طواف ادا کند و بعد ازان احرام حج نماید پس آن شخص متمتع می شود زیرا کہ احرام نزد علمای ما شرط است ف و رکن نیست ص پس تقدیم آن بر ماہہای حج صحیح ست و اما افعال حج و عمرہ پس آن ضرور ست کہ یافتہ شود در ماہہای حج و در صورت مذکورہ اکثر افعال عمرہ مذکورہ یافتہ می شود در ماہہای حج چہ اکثر افعال عمرہ مذکورہ یافتہ می شود در ماہہای حج و اکثر قائم مقام کل است و اگر شخص مذکور چہار شوط از طواف عمرہ مذکورہ یا زیادہ ازان نماید پیش از ماہہای حج و بعد از فراغت از عمرہ حج نماید درین حال متمتع نمی شود بجہت آنکہ او درینصورت اکثر افعال عمرہ را ادا نمودہ پیش از ماہہای حج و سر آن این ست کہ او بسبب ادا نمودن

الاكثر قبل اشهر الحج وهذا لانه صار بحال لا يفسد نسكه بالجماع فصار كما اذا تحلل منها قبل اشهر الحج ومالك رح يعتبر الاتمام في اشهر الحج
والحجة عليه ما ذكرنا وان الترفق باداء الافعال والمتمتع المترفق باداء النسكين في سفرة واحدة في اشهر الحج **قال** واشهر الحج
شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة كذا روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير رض اجمعين ولان الحج يفوت
بمضي عشر ذي الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات وهذا يدل على ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر معلومات شهران
وبعض الثالث لا كله فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز احرامه وانعقد حجا خلافا للشافعي رح فان عنده يصير محرما
بالعمرة لانه ركن عنده وهو شرط عندنا فاشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت ولان الاحرام تحريم اشياء
وايجاب اشياء وذلك يصح في كل زمان فصار كالتقديم على المكان **قال** واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج وفرغ منها وحلق او قصر ثم اتخذ
مكة او البصرة دارا وحج من عامه ذلك فهو متمتع اما الاول فلانه ترفق بنسكين في سفر واحد في اشهر الحج واما الثاني فقيل هو بالاتفاق
وقيل هو قول ابي حنيفة رح وعندهما لا يكون متمتعا لان المتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ونسكاه هذان ميقاتيان وله ان
السفرة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيه فوجب دم التمتع فان قدم بعمرة فافسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا

اکثر افعال پیش از ماههاے حج بحالتی گشت که اگر او جماع کند عمره او باطل نمیشود پس چنان شد که گویا او حلال گشت
از عمره پیش از ماههاے حج و مالک رح اعتبار کرده است اتمام افعال عمره را در ماههاے حج و حجت است بر او دلیلے
که سابق مذکور شد و بجهت آنکه تمتع عبارت است از اداے عمره و حج بیک سفر در ماههاے حج و آن یافته مے شود در صورت
مذکوره و باید دانست که آنچه سابق مذکور شد که ماههاے حج شوال و ذی القعده و ده روز ذی الحجه است پس این مروی است
از عبد الله بن عمر و عبد الله ابن عباس و عبد الله ابن مسعود و عبد الله ابن زبیر و دلیل بر آنکه ده روز ذی الحجه فقط در
ماههاے حج داخل است این است که بسبب گذشتن ده روز ذی الحجه حج فوت می شود و اگر زیاده از آن از ایام ذی الحجه
از ماههاے حج مے بود پس بسبب گذشتن ده روز از آن حج فوت نمی شد و این دلالت میکند بر اینکه مراد از
قول خداے تعالے الحج اشهر معلومات دو ماه و بعضی از ماه سوم است نه تمام آن مسئله ۱۹ + اگر کسی احرام
حج نماید پیش از ماههاے حج احرام او جائز است و منعقد میشود براے حج و نزد شافعی رح منعقد نمی شود
براے حج بلکه براے عمره منعقد میشود زیراکه احرام رکن است نزد شافعی رح و شرط است نزد علماے ما
مانند وضو براے نماز و تقدیم وضو براے نماز پیش از وقت آن جائز است پس همچنین تقدیم احرام
نسبت بوقت حج جائز خواهد بود و بجهت آنکه احرام عبارت است از تحریم بعض شی مثل قتل صید و ایجاب
بعض شئے مثل رمی و آن صحیح است در هر زمان پس این تقدیم مانند تقدیم احرام است بر مکان است یعنی
میقات مسئله ۲۰ + اگر کسی از اهل کوفه عمره ادا نماید در ماههاے حج و بعد از فراغت از عمره
حلق یا قصر نماید و بعد از آن در مکه خانه بگیرد و سکونت نماید در آن و بعد از آن در آن سال حج نماید
پس او متمتع می شود زیراکه تمتع عبارت است از اینکه بیک سفر ادا نماید در ماههاے حج دو نسک را که
عبارت است از حج و عمره و اگر کوفی مذکور بعد از فراغت از اداے عمره مذکوره خانه گیرد در بصره و در آنجا سکونت نماید

ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ لم یکن متمتعا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو متمتع لانہ انشاء سفرہ وقد ترفق بنسکین ولہ انہ باق علی سفرہ مالم یرجع الی وطنہ فان کان رجع الی اہلہ ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ یکون متمتعا فی قولہم جمیعا لان ہذا انشاء سفر لانتہاء السفر الاول وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان فیہ ولو بقی بمکۃ ولم یخرج الی البصرۃ حتی اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ لا یکون متمتعا بالاتفاق لان عمرتہ مکیۃ والسفر الاول انتہی بالعمرۃ الفاسدۃ ولا تمتع لاہل مکۃ ومن اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ فایہما افسد مضی فیہ لانہ لا یمکنہ الخروج عن عہدۃ الاحرام الا بالافعال وسقط دم المتعۃ لانہ لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ

وبعد ازان دران سال حج نماید پس درین صورت بعضے گفتہ اند کہ متمتع می شود بالاتفاق وبعضی گفتہ اند کہ درینصورت متمتع می شود نزد ابی حنیفہ رح فقط ونزد صاحبین رح متمتع نمی شود زیراچہ متمتع آن را میگویند کہ عمرہ او میقاتی باشد باین طور کہ احرام آن از میقات نماید وحج او مکی باشد ودرینصورت حج وعمرہ آن کس ہردو میقاتی ست ودلیل ابی حنیفہ رح این ست کہ سفر آنکس باقی ست مادامیکہ بوطن خود مراجعت نماید وہرگاہ چنین شد پس ثابت شد کہ او دریک سفر ہردو نسک را بجا آورد پس دم تمتع بروے واجب خواہد شد واگر فاسد کند آن کس عمرہ را کہ احرام آن نمودہ بود وازان فراغت نماید باین طور کہ قصر نماید وبعد ازان خانہ گیرد در بصرہ وبعد ازان عمرہ ادا نماید در ماہہاے حج وہم حج نماید دران سال پس او متمتع نمیشود نزد ابی حنیفہ رح ونزد صاحبین رح متمتع میشود زیراچہ او از سر نو سفر نمودہ ودریک سفر ہردو نسک را بجا آوردہ ودلیل ابحنیفہ رح این ست کہ سفر اول او باقی ست مادامیکہ بوطن خود مراجعت نماید پس اگر مراجعت نماید بوطن خود وبعد ازان عمرہ نماید در ماہہاے حج وہم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع میگردد بالاتفاق زیراچہ درینصورت او از سر نو سفر نمودہ است چہ سفر اول باقی نماندہ است بسبب مراجعت نمودن بوطن ودران یک سفر ہردو نسک را بجا آوردہ ست واگر آن کس بعد از فراغت نمودن از عمرہ فاسد در مکہ سکونت نماید وبہ بصرہ نرود تا آنزمان کہ عمرہ دیگر ادا نماید در ماہہاے حج وہم حج نماید دران سال پس درینصورت او متمتع نمیشود بالاتفاق زیراچہ عمرہ او مکی ست وبعمرہ فاسد تمام میشود سفر اول وبعد ازان او بمنزلہ اہل مکہ میگردد وتمتع مشروع نیست در حق اہل مکہ ۱۲ مسئلہ ۰ ہرکہ عمرہ نماید در ماہہاے حج وہم حج نماید دران سال پس ہرکدام را کہ فاسد کند باید کہ ترک نکند آنرا بلکہ بہر طور افعال آنرا تمام نماید زیراچہ ممکن نیست وے را کہ خارج شود از عہدۂ احرام مگر باداے افعال آن درینصورت ساقط مے شود دم تمتع زیراچہ درینصورت تمتع متحقق نشد چہ تمتع عبارت ست ازینکہ او ادا نماید دو نسک صحیح را در سفر واحد ودرینصورت ہردو نسک صحیح نیست

واذا تمتعت المرأة فضحت بشاة لم یجزها من دم المتعة لانها اتت بغیر الواجب وکذا الجواب فی الرجل واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعه الحاج غیر انها لا تطوف بالبیت حتی تطهر لحدیث عایشة رض حین حاضت بسرف ولان الطواف فی المسجد والوقوف فی مفازة وهذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فیکون مفیدا فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارة انصرفت من مکة ولا شیء علیها لطواف الصدر لانه علیه السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر ومن اتخذ مکة دارا فلیس علیه طواف الصدر لانه علی من یصدر الا اذا اتخذها دارا بعد ما حل النفر الاول فیما یروی عن ابی حنیفة رح ویرویه البعض عن محمد رح لانه وجب علیه بدخول وقته فلا یسقط بنیة الاقامة بعد ذلک والله اعلم بالصواب

ص مسئله ٢٢ + اگر تمتع نماید زن و برای دم تمتع ذبح نماید گوسفندی را پس این کفایت نمیکند و دم تمتع بآن ادا نمی شود زیرا چه او بجا آورد غیر واجب را و همین حکم است در صورتیکه مرد ذبح کند گوسفندی را از دم تمتع مسئله ٢٣ + اگر حائض گردد زن نزدیک وقوف بعرفات باید که غسل کرده احرام حج نماید و افعال حج بعمل آرد چنانچه عمل میکنند حج کنندگان ولیکن باید که آن زن طواف خانهٔ کعبه نکند تا آن زمان که از حیض پاک گردد بجهت آنکه مرویست که چنین اتفاق شده بود مر عائشه رض را پس ادا نشان سوای طواف باقی افعال حج را ادا نموده بود و بجهت آنکه طواف نموده میشود در مسجد و وقوف عرفات بعرفات است و این صحرا است ف و مسجد نیست سوال آنچه مذکور شد که زن حائض غسل کرده احرام حج نماید معقول نیست زیرا چه زن حائض را همیشه پاک نگردد غسل کردن وی را فائده ندارد جواب ص این غسل برای احرام است نه برای ادای نماز پس فائدهٔ آن ظاهر است + مسئله ٢٤ + اگر زن بعد از وقوف نمودن بعرفات و بعد از طواف زیارت حائض گردد پس باید که او از مکه مراجعت نماید و برود ف بسوی وطن ص طواف الصدر را ترک نماید و درینصورت بر او هیچ چیز لازم نمی آید بسبب ترک نمودن طواف الصدر زیرا چه پیغمبر صلعم اجازت داده است مر زنان حائض را برای ترک نمودن طواف الصدر مسئله ٢٥ + هر که خانه گیرد در مکه ف و در آنجا سکونت اختیار نماید ص پس طواف الصدر بر او واجب نیست زیرا چه طواف الصدر بر کسی واجب میشود که صدر نماید ف یعنی بازگشت نماید بسوی وطن خود ص و شخص مذکور سکونت اختیار نمود در مکه مگر وقتیکه خانه گیرد در مکه بعد از آن که واجب شود بازگشت نمودن بسوی وطن پس درینصورت بر او طواف الصدر واجب می شود ف بسبب اقامت نمودن او در مکه ساقط نمی شود طواف الصدر که واجب شده است ص باید دانست که این مرویست از ابوحنیفه رح و بعضی آنرا از محمد رح روایت کرده اند و وجه آن اینست که هرگاه طواف الصدر بر او واجب گشت بسبب داخل شدن وقت آن پس بعد از آن بسبب نیت اقامت نمودن در مکه ساقط نخواهد شد والله اعلم

باب الجنايات

وإذا تطيب المحرم فعليه الكفارة فإن طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه دم وذلك مثل الرأس والساق والفخذ وما أشبه ذلك لأن الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وإن طيب أقل من عضو فعليه الصدقة لقصور الجناية وقال محمد رح يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل وفي المنتقى أنه إذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد إن شاء الله ثم واجب الدم يتأدى بالشاة في جميع المواضع إلا في موضعين نذكرهما في باب الهدي إن شاء الله وكل صدقة في الإحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر إلا ما يجب بقتل القملة والجرادة هكذا روي عن أبي يوسف رح **قال** فإن خضب رأسه بحناء فعليه دم لأنه طيب قال عليه السلام الحناء طيب وإن صار ملبدا فعليه دمان دم للطيب ودم للتغطية ولو خضب رأسه بالوسمة لا شيء عليه لأنها ليست بطيب وعن أبي يوسف رح أنه إذا خضب رأسه بالوسمة لأجل المعالجة من الصداع فعليه الجزاء باعتبار أنه يغلف رأسه وهذا هو الصحيح ثم ذكر في الأصل رأسه ولحيته واقتصر على ذكر الرأس في الجامع الصغير لأن كل واحد منهما مضمون فإن ادهن بزيت فعليه دم عند أبي حنيفة رح وقالا عليه الصدقة وقال الشافعي رح إذا استعمله في الشعر فعليه دم لإزالة الشعث وإن استعمله في غيره

باب در بیان جنایات **مسئله ۱** اگر محرم **ف** بعد از احرام **ص** استعمال خوشبو نماید پس براو کفاره آن لازم می آید پس اگر خوشبو نماید یک عضو کامل را مانند سر و ساق و امثال آن یا زیاده ازان پس بر و دم لازم می آید زیرا چه جنایت کامل میشود بسبب کمال انتفاع و بسبب استعمال نمودن خوشبو در عضو کامل انتفاع حاصل میشود و لهذا بسبب آن لازم می آید کفاره کامل که عبارتست از دم و اگر استعمال خوشبو نماید در کمتر از عضو کامل پس براو صدقه لازم می آید بسبب قصور جنایت و محمد رح گفته است که درینصورت نیز واجب میشود دم بقدر آن یعنی اگر خوشبو نماید خمس عضو را مثلا خمس دم لازم می آید بنا بر قیاس جزء بر کل و در منتقی مذکورست که اگر استعمال خوشبو نماید در ربع عضو پس بر و دم لازم می آید بنا بر قیاس آن بر حلق موی سر و بیان فرق میان استعمال خوشبو در عضو و میان حلق موی سر خواهد آمد انشاء الله تعالی و بعد ازان بدانکه در هر جا که دم جنایت لازم می آید دران ذبح نمودن گوسفند کفایت میکند مگر در دو موضع که ذکر آن خواهد آمد در باب هدی انشاء الله تعالی **مسئله ۲** هر صدقه که در جنایت احرام مقدر نیست پس عبارتست از نصف صاع گندم مگر آنچه واجب میشود بسبب کشتن شپش و ملخ **ف** چه دران هر قدر که خواهد صدقه دهد **ص** چنین مرویست از ابی یوسف رح **مسئله ۳** اگر خضاب کند محرم سر خود را بحنا پس بر و دم لازم می آید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که حنا خوشبوست و اگر تلبید نماید سر خود را بحنا **ف** یعنی موی سر خود را بهم نشاند بحنا **ص** پس بر و دو دم لازم می آید یکی بجهت استعمال خوشبو و دم بجهت پوشیدن سر **ف** چه درینصورت سر پوشیده میشود **ص** **مسئله ۴** اگر خضاب نماید محرم سر خود را بوسمه پس بر و هیچ چیز لازم نمی آید چه وسمه از قبیل خوشبو نیست و از ابی یوسف رح مرویست که اگر خضاب کند سر خود را بوسمه برای علاج صداع پس بر و جزای آن لازم می آید بجهت آنکه دینصورت او سر خود را میپوشد با آن مانند غلاف و این صحیح است و بعد ازان باید دانست که محمد رح در جامع صغیر اقتصار نموده است بر ذکر سر و در مبسوط ذکر سر و ریش هر دو کرده است و این دلالت میکند برینکه خضاب هر واحد ازان موجب جزاست **مسئله ۵** اگر کسی استعمال روغن زیت نماید دم لازم می آید بر و نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بر و صدقه لازم می آید و شافعی رح گفته است که اگر استعمال آن نماید در غیر موی

فلا شيء عليه لانعدامه ولهما انه من الاطعمة الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام وازالة الشعث فكانت جناية قاصرة ولابي حنيفة رح انه اصل الطيب ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث فيتكامل الجناية بهذه الجملة فيوجب الدم وكونه مطعوما لا ينافيه كالزعفران وهذا الخلاف في الزيت البحت والخل البحت اما المطيب منه كالبنفسج والزنبق وما اشبههما يجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب وهذا اذا استعمله على وجه التطيب ولو داوى به جرحه او شقوق رجله فلا كفارة عليه لانه ليس بطيب في نفسه انما هو اصل الطيب او هو طيب من وجه فيشترط استعماله على وجه التطيب بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه وان لبس ثوبا مخيطا او غطى رأسه يوما كاملا فعليه دم وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وعن ابي يوسف رح انه اذا لبس اكثر من نصف يوم فعليه دم وهو قول ابي حنيفة رح اولا وقال الشافعي رح يجب الدم بنفس اللبس لان الارتفاق يتكامل بالاشتمال على بدنه ولنا ان معنى الترفق مقصود من اللبس فلا بد من اعتبار المدة ليحصل على الكمال ويجب الدم فقدر باليوم

پس بر وی هیچ لازم نمی آید زیرا چه از دو صورت اول بسبب استعمال روغن ژولیدگی موی دفع می شود نه در صورت سوم و دو دلیل صاحبین رح اینکه روغن مذکور از جمله مطعومات ست ولیکن استعمال آن در موی بدن بسبب قتل شپش و دفع ژولیدگی موی است پس استعمال آن جنایت قاصره است ف لهذا دران صدقه واجب خواهد شد نه دم ص و دلیل ابوحنیفه رح این است که روغن مذکور اصل خوشبوئی ست پس آن نیز خالی نیست از خوشبوئی و همچنان نرم میکند موی را و دفع میکند ژولیدگی و چرک را و می کشد شپش را پس استعمال روغن زیتون جنایت کامل ست بنا بر آنکه مشتمل است برین امور و هر گاه چنین شد پس بسبب استعمال آن دم لازم خواهد آمد و جواب از دلیل صاحبین رح اینست که بودن آن از قبیل مطعومات منافی وجوب دم نیست چه زعفران نیز از قبیل مطعومات ست که در طعام اندازند و می خورند آنرا معهذا بسبب استعمال آن دم لازم می آید و بدانکه این اختلاف در روغن زیتون و کنجد است وقتیکه خالص باشد و اما وقتیکه آن روغن خوشبو نموده شود بگل بنفشه یا بگل یاسمین و مانند آن پس درینصورت بسبب استعمال آن دم لازم می آید بالاتفاق چه این خوشبو است و این وقتی است که استعمال آن نماید بروجه استعمال خوشبو و اگر استعمال نماید بطریق دوا باین طور که استعمال آن نماید در شقاق قدم و جراحت برای دوا پس درینصورت بر وی هیچ کفاره لازم نمی آید زیرا چه روغن مذکور فی نفسه خوشبو نیست ولیکن من وجه خوشبو است باعتبار آنکه اصل خوشبو است پس برای لازم آمدن دم بسبب استعمال آن شرط نموده شد که استعمال آن نماید بطریق استعمال خوشبو بخلاف چیزیکه خوشبوی محض باشد ف چون مشک وغیره چه بسبب استعمال آن اگرچه بطریق دوا باشد دم لازم می آید ص مسئله
اگر بپوشید محرم جامه دوخته را یا بپوشید سر خود را یک روز تمام پس بر وی دم لازم می آید و اگر کمتر از یکروز بپوشید جامه دوخته را یا بپوشید سر خود را پس درین صورت بر وی صدقه لازم می آید و از ابی یوسف رح مروی ست که اگر بپوشید در اکثر از نصف روز پس بر وی دم لازم می آید و ابوحنیفه رح نیز باین قائل بود اولا و شافعی رح گفته است که دم لازم می آید زیرا چه بمجرد پوشیدن آن انتفاع تمام حاصل می شود و دلیل علمای ما این است که از پوشیدن آن انتفاع مقصود است پس ضرور است که برای آن مدتی باشد تا انتفاع کامل دران حاصل شود و بنا بر آن دم لازم گردد و تقدیر آن بیک روز نموده شد

لانه لا بد فیه من نزع عادة وتتقاصر فیما دونه الجنایة فتجب الصدقة وعن ابی یوسف
انه اقام الاکثر مقام الکل ولو ارتدی بالقمیص او اتشح به او ائتزر بالسراویل فلا بأس به لانه لم یلبسه
لبس المخیط وکذا لو ادخل منکبیه فی القباء ولم یدخل یدیه فی الکمین خلافا لزفر رح لانه ما لبسه
لبس القباء ولهذا یتکلف فی حفظه والتقدیر فی تغطیة الرأس من حیث الوقت ما بیناه ولا خلاف انه اذا غطی
جمیع رأسه یوما کاملا یجب علیه الدم لانه ممنوع عنه ولو غطی بعض رأسه فالمروی عن ابی حنیفة رح انه
اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتاده بعض الناس وعن ابی یوسف رح
انه یعتبر اکثر الرأس اعتبارا للحقیقة واذا حلق ربع رأسه او ربع لحیته فصاعدا فعلیه دم فان کان اقل من الربع
فعلیه صدقة وقال مالک رح لا یجب الا بحلق الکل وقال الشافعی رح یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم
ولنا ان حلق بعض الرأس ارتفاق کامل لانه معتاد فتتکامل به الجنایة وتتقاصر فیما دونه بخلاف
تطییب ربع العضو لانه غیر مقصود وکذا حلق بعض اللحیة معتاد بالعراق وارض العرب

زیرا چه عادت این است که انسان یک روز می پوشد جامه را و بعد از آن روز دیگر می کشد آن را از بدن و جامه دیگر می پوشد
پس در پوشیدن آن کمتر از یک روز جنایت قاصر است پس بسبب آن صدقه لازم خواهد شد ولیکن ابو یوسف رح
اکثر روز را قائم مقام کل اعتبار نموده است مسئله ۷ اگر قمیص را بطور چادر بپوشد محرم یا بانیطور بپوشد
که یکطرف آن را بر منکب راست نهد و طرف دیگر آن را از زیر بغل راست در آورده بالای منکب چپ بیندازد یا بطور ازار
پوشد سراویل را پس در آن باک نیست زیرا چه او آن را بطور جامه دوخته نپوشیده و همچنین اگر قبا را بر هر دو دوش
خود بیندازد یا بانیطور که هر دو منکب را داخل کند در قبا و دست را در آستین داخل نکند چه در نصورت قبا را بطور پوشیدن
قبا نپوشیده است لهذا به تکلف نگاه میدارد آن را ف تا نیفتد ص و درین معنی اختلاف زفر رح است و بدانکه آنچه سابق
مذکور شد در پوشیدن سر پس در آن بیان مدت پوشیدن آن بود ف و در آن مقدار سر مذکور نیست ص پس هرگاه
اگر تمام سر را بپوشد تمام روز پس بر وی دم لازم می آید بالاتفاق زیرا چه آن منع است وی را و اگر بپوشد بعض
سر را پس مروی است که ابو حنیفه رح در آن اعتبار ربع سر نموده است و ابو یوسف رح اعتبار اکثر سر نموده است چه اکثر سر در حکم
کل است و نزد ابی حنیفه رح ربع بمنزله کل است بقیاس احکام دیگر چون حلق و عورت و سر آن این است که انتفاع گرفتن بپوشیدن
بعض سر مقصود است چنانچه عادت بعض مردمان است مسئله ۸ اگر حلق نماید محرم ربع سر را یا ربع ریش را یا زیاده از آن
پس بر وی دم لازم می آید و اگر حلق نماید کمتر از ربع را لازم می آید بر وی صدقه و امام مالک رح گفته است که دم لازم نمی آید
مگر بحلق کل سر و شافعی رح گفته است که بسبب حلق نمودن بعض سر یا بعض ریش دم لازم می آید اگر چه قلیل باشد
بنابر قیاس آن بر نباتات حرم و دلیل علمای ما این است که حلق ربع سر انتفاع کامل است لهذا اکثر مردمان بآن عادت
گرفته اند ف چون عباسیان و ترکان ص و اکثر بنی هاشم پس حلق نمودن آن جنایت کامل است و حلق نمودن کمتر از آن
جنایت قاصر است بخلاف خوشبو نمودن ربع عضو چه آن غیر مقصود است و حلق نمودن بعض ریش در بعض دیار معتاد است چون بلاد عراق و زمین

وان حلق الرقبة كلها فعليه دم لانه عضو مقصود بالحلق وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم لان كل واحد منهما مقصود بالحلق لدفع الاذى ونيل الراحة فاشبه العانة ذكر في الابطين الحلق ههنا وفي الاصل النتف وهو السنة وقال ابو يوسف ومحمد رح اذا حلق عضوا فعليه دم وان كان اقل فطعام اراد به الصدر والساق وما اشبه ذلك لانه مقصود بطريق التنور فتتكامل بحلق كله وتتقاصر عند حلق بعضه وان اخذ من شاربه فعليه طعام حكومة عدل ومعناه انه ينظر ان هذا الماخوذ كم يكون من ربع اللحية فيجب عليه الطعام بحسب ذلك حتى لو كان مثلا مثل ربع الربع يلزمه قيمة ربع الشاة ولفظة الاخذ من الشارب تدل على انه هو السنة فيه دون الحلق والسنة ان يقص حتى يوازي الاطار **قال** وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابى حنيفة رح وقالا عليه صدقة لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة اليها الا ان فيه ازالة شئ من التفث فتجب الصدقة ولابى حنيفة رح ان حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم وان حلق راس محرم بامره او بغير امره فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق دم وقال الشافعي رح لا يجب ان كان بغير امره بان كان نائما لان من اصله ان الاكراه يخرج المكره من ان يكون مؤاخذا بحكم الفعل والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب النوم والاكراه ينتفى المأثم دون الحكم

مسئله ۹+ اگر حلق نمايد تمامى گردن را پس بروى دم لازم مى آيد زيرا چه آن عضويست كه حلق آن مقصود است **مسئله ۱۰**+ اگر حلق نمايد محرم هر دو بغل را يا يكى را پس بروى لازم مى آيد دم زيرا چه حلق هر واحد از ان مقصود است براى دفع ايذا و حصول راحت مانند عانه **ف** اعنى موى زهار **ح** و اينكه مذكور شد از حلق بغلها روايت جامع صغير است و در مبسوط بجاى حلق نتف اعنى بركندن موى مذكور است و آن سنت است و بدانكه صاحبين رح گفته اند كه اگر حلق نمايد يك عضو را پس دم لازم مى آيد و اگر حلق نمايد كمتر از ان **ف** قدر **ح** طعام لازم بشود و مراد صاحبين رح ازين كلام سينه و ساق است و مانند آن و ازين جهت براى آن استعمال نوره مى نمايند **ف** و بر گاه چنين است **ح** پس اگر حلق نمايد كل آنرا دم لازم خواهد شد بسبب كمال جنايت و اگر حلق نمايد بعض آنرا صدقه طعام لازم خواهد شد بسبب قصور جنايت **مسئله ۱۱**+ اگر چيند بعض شارب پس بر او لازم مى آيد در صدقه طعام بحكومت عدل و معنى آن اينست كه نظر نمايند بسوى مقدار يكه چيده است و معلوم نمايند كه نسبت بربع ريش چه نسبت است پس بهمان نسبت واجب خواهد شد بروى طعام اعنى اگر آن مثل ربع ربع باشد لازم خواهد شد بر او قيمت ربع گوسفند و بايد دانست كه سنت اينست كه بچيند از شارب آن مقدار را كه كناره لب ظاهر گردد و حلق آن بدعت است **مسئله ۱۲**+ اگر حلق نمايد موضع حجامت را پس بر او دم لازم مى آيد نزد ابى حنيفه رح و صاحبين رح گفته اند كه بر او صدقه لازم است زيرا چه حلق نكرده است آن موضع را مگر براى حجامت و آن منع نيست در حق محرم پس همچنين منع نخواهد شد چيزى كه وسيله گردانيده مى شود براى حجامت وليكن دران دفع مى شود قدرى از چرك بدن لهذا بر او صدقه لازم مى آيد و دليل ابى حنيفه رح اينست كه حلق آن موضع مقصود است زيرا چه حجامت كه مقصود است حاصل نمى شود مگر بحلق نمودن موضع آن نيز و بسبب آن ازاله چرك مى شود از عضو كامل **ف** باعتبار حجامت **ح** پس بسبب آن دم واجب خواهد شد **مسئله ۱۳**+ محرم اگر حلق كند سر محرم ديگر را بامر وى يا بغير امر وى پس بر حالق صدقه لازم مى آيد و بر محلوق دم و نزد شافعى رح هيچ چيز لازم نمى آيد در صورتيكه حلق نموده باشد بدون امر محلوق باين طور كه محلوق در حالت نوم باشد زيرا چه قاعده نزد شافعى رح اينست كه بسبب اكراه بر مكره مواخذه فعل نمى شود و نوم بالاتر از اكراه است و نزد علماى ما بسبب اكراه و نوم مكره گنهگار نمى شود و اما مواخذه بجهت حكم فعل پس آن باقى مى ماند

وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتما بخلاف المضطر حيث يتخير لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد ثم لا شيء على الحالق راسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة فصار كالمغرور في حق العقر وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في المحلوق راسه واما الحالق تلزمه الصدقة في مسئلتنا في الوجهين وقال الشافعي رح لا شيء عليه وعلى هذا الخلاف اذا حلق المحرم رأس حلال له ان معنى الارتفاق لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان كمال الجناية في شعره فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء والوجه فيه ما بينا ولا يعرى عن نوع ارتفاق لانه يتاذى بتفث غيره وان كان اقل من التاذي بتفث نفسه فيلزمه الطعام

ودر صورت مذکوره بسبب حلق متحقق شده است در حق محلوق نا محرم سبب وجوب دم که اعتبار است از راحت و زینت پس واجب خواهد شد بر محلوق دم ف ومختار نیست در اینکه ذبح نماید گوسفندرا یا صدقه دهد شش مسکین سه صاع گندم را یا سه روزه دارد ص بخلاف محرمیکه مضطر باشد ف بسوی حلق سر ص بسبب بعضی از امراض مثلا چه او مختار است میان سه چیز مذکوره زیرا چه درینصورت آفت آسمانی است ودر صورت اول از جانب انسان است وبعد ازان باید دانست که در صورت مذکوره محلوق نمی گیرد قیمت دم را از حالق زیرا چه دم لازم نشده است مر او را مگر بسبب راحتیکه یافته است آنرا پس او باشد مغرور است در حق عقر ف یعنی اگر خرید کند شخصی از کسی کنیزی را و وطی کند آنرا و بعد ازان کنیز مذکوره مملوک غیر بائع ثابت شود پس درین صورت عقر آن لازم می آید بر شخص مذکور برای مالک کنیز و شخص مذکور آنرا نمی گیرد از بائع آن کنیز زیرا چه عقر مقابل وطی است که او کرده است ص واگر حالق مذکور حلال باشد ومحلوق مذکور محرم پس درین صورت نیز بر محلوق دم لازم می آید و باید دانست که بر حالق محرم صدقه لازم است در هر دو صورت یعنی در صورتیکه حلق نموده باشد با مر محلوق ودر صورتیکه حلق نموده باشد بغیر امر وی وشافعی رح گفته است که بر حالق هیچ چیز لازم نمی آید وهمین اختلاف است در صورتیکه حلق کند محرم سر حلال را ودلیل شافعی رح این است که موجب جزا نیست مگر معنی انتفاع وآن یافته نمی شود بسبب حلق نمودن موی سر غیر ودلیل علمای ما اینست که ازاله چیزیکه نما می کند از بدن انسان ازجمله آن اشیاست که در احرام منع است چه آن چیز مستحق امان است بمنزله نباتات حرم پس فرق نیست میان موی بدن خود ومیان موی بدن غیر مگر این قدر که در حلق نمودن موی بدن خود کمال جنایت است ف بنسبت حلق نمودن موی بدن غیر ص مسئله ۱۴ + اگر بچیند محرم از شارب حلال چیزی را یا تراشد ناخنهای ویرا باید که طعام دهد ف بفقیر ص هر قدر که خواهد بنابر آنچه مذکور شد که آن بمنزله نباتات حرم است واز انتفاع من وجه خالی نیست چه انسان را ایذا میرسد بسبب چرک بدن غیر اگرچه این ایذا کم است بنسبت ایذای چرک بدن خود پس درین صورت لازم خواهد شد بر او طعام

وان قص اظافير يديه ورجليه فعليه دم لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد على دم ان حصل في مجلس واحد لان الجناية من نوع واحد فان كان في مجالس فكذلك عند محمد رح لان مبناها على التداخل فاشبه كفارة الفطر الا اذا تخللت الكفارة لارتفاع الاولى بالتكفير وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رح يجب اربعة دماء ان قلم في كل مجلس يدا او رجلا لان الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما في آي السجدة وان قص يدا او رجلا فعليه دم اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وان قص اقل من خمسة اظافير فعليه صدقة معناه يجب بكل ظفر صدقة وقال زفر رح يجب الدم بقص ثلثة منها وهو قول ابي حنيفة الاول لان في اظافير اليد الواحد دما والثلث اكثرها وجه المذكور في الكتاب ان اظافير كف واحد اقل ما يجب الدم بقلمه وقد اقمناها مقام الكل

مسئله ۱۵۱ اگر محرم ناخن های هر دو دست و پای خود را تبراشند دم لازم می آید چه آن از محظورات احرام است زیرا چه دران دفع چرک بدن ست و هم ازاله چیزی ست که نما می کند از بدن انسان پس اگر تبراشد همه ناخنهای دست و پای دم لازم خواهد شد چه آن انتفاع کامل ست و باید دانست که اگر تبراشد همه ناخنها را در یک مجلس پس درین صورت زیاده از یک دم لازم نمی آید زیرا چه جنایت نوع واحد ست و اگر آنرا تبراشد در مجلس متعدد پس درین صورت نیز نزد محمد رح زیاده از یک دم لازم نمی آید زیرا چه بناے دم جنایت بر تداخل ست چه آن کفاره است مانند کفاره روزه ف پس درین صورت زیاده از یک دم لازم نمی شود ص مگر وقتی که تبراشد ناخن های یک دست را مثلا در مجلسی و کفاره آن ادا نماید و بعد ازان تبراشد ناخن های دست دیگر را در مجلس دیگر ف پس درین صورت دم متعدد لازم می آید بجهت آنکه جنایت اول مرتفع می شود بسبب دادن کفاره پس تداخل نخواهد شد لهذا برای تراشیدن ناخن های دست دیگر کفاره دیگر لازم خواهد شد ص و نزد شیخین رح در صورت مذکوره چهار دم واجب می شود اگر تبراشد ناخن های هر دو دست و پای را در چهار مجالس باین طور که ناخن های یک دست را در یک مجلس و ناخنهای دست دیگر را در مجلس دیگر و همچنین ناخن های هر دو پای را در دو مجلس زیرا چه در تراشیدن ناخن های دست و پا معنی عبادت غالب ست پس تداخل میان آن مقید ست باتحاد مجلس چنانچه در تلاوة آیتهای سجده و اگر تبراشد ناخنهای یک دست را یا ناخنهای یک پای را پس بر وی یکدم لازم می آید بجهت قائم نمودن ربع در مقام کل چنانچه ربع سر قائم مقام حلق تمام سر ست و اگر تراشد کمتر از پنج ناخن پس بر او بمقابله هر ناخن یک صدقه لازم می آید و این در قدوری مذکور ست و زفر رح گفته است که بسبب تراشیدن سه ناخن دم لازم می آید و این قول اول ابی حنیفه رح ست زیرا چه بسبب تراشیدن ناخنهای یک دست دم لازم است و سه ناخن اکثر است ف و اکثر در حکم کل است ص و وجه آنچه در قدوری مذکور ست اینست که ناخنهای یکدست اقل چیزیست که بسبب تراشیدن آن دم لازم می آید و آنرا قائم مقام کل نموده شده است یعنی پنج ناخن که اکثر ناخنهای یک دست است

فلا یقام اکثرها مقام کلها لانه یؤدی الی ما لا یتناهی وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیه ورجلیه فعلیه صدقة عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله دم اعتبارا بما لو قصها من کف واحد وبما اذا حلق ربع الرأس من مواضع متفرقة ولهما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی ویشینه ذلک بخلاف الحلق لانه معتاد علی ما مر واذا تقاصرت الجنایة تجب فیها الصدقة فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا الا ان یبلغ ذلک دما فحینئذ ینقص عنه ما شاء **قال** وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شیء علیه لانه لا ینمو بعد الانکسار فاشبه الیابس من شجر الحرم وان تطیب او لبس او حلق من عذر فهو مخیر ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق علی ستة مساکین بثلثة اصوع من الطعام وان شاء صام ثلثة ایام لقوله تعالی ففدیة من صیام او صدقة او نسک وکلمة او للتخییر وقد فسرها رسول الله علیه السلام بما ذکرنا والآیة نزلت فی المعذور ثم الصوم یجزیه فی ای موضع شاء لانه عبادة فی کل مکان وکذلک الصدقة عندنا لما بینا واما النسک فیختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا فی زمان او مکان وهذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصه بالمکان

قائم مقام کل گردانیده نخواهد شد چه این مودی هست بسوی تسلسل و اگر تراشید پنج ناخن متفرق را از هر دو دست و هر دو پای پس بر او صدقه لازم می آید نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که بر او دم لازم می آید بنا بر قیاس آن بر تراشیدن پنج ناخنهای یکدست و بر حلق نمودن مقدار ربع سر از مواضع متفرقه و دلیل شیخین رح آنست که موجب دم کمال جنایت است و آن متحقق میشود بسبب راحت و زینت و بسبب تراشیدن پنج ناخن متفرق بطور مذکور راحت و زینت نیست بلکه در آن ایذا و عیب است بخلاف حلق نمودن موی سر **ف** از مواضع متفرقه چه آن زینت است بنا بر آنچه سابق مذکور شده است و هرگاه چنین شد پس در صورت تراشیدن پنج ناخن متفرق صدقه واجب خواهد شد نه دم بجهت قصور جنایت ولیکن باید دانست که بمقابل هر ناخن طعام یک مسکین واجب میشود و همچنین حکم است اگر زیاده از پنج ناخن متفرق تراشد مگر وقتیکه آنقدر ناخنهای متفرق را تراشد که مجموعه صدقه آن بقیمت دم رسد پس درین هنگام هر قدر که خواهد کم نماید **ف** تا صدقه مساوی دم نگردد **ص** مسئله ۱۶ + اگر ناخنی از ناخنهای محرم شکسته معلق ماند **ف** و بعد انگردد **ص** و محرم آنرا بگیرد **ف** و دور نماید **ص** پس بر او هیچ لازم نمی آید زیرا چه ناخن بعد از شکستن نما نمیکند پس آن مانند درخت خشک است در حرم مسئله ۱۷ + اگر استعمال خوشبو نماید محرم یا بپوشد جامه دوخته را یا حلق نماید بسبب عذر پس مختار است اگر خواهد ذبح کند گوسفند را و اگر خواهد سه صاع گندم را تصدق نماید بشش مسکین و اگر خواهد سه روز روزه دارد زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بر او روزه هست یا صدقه یا ذبح کردن ست و لفظ یا برای تخییر است و پیغمبر صلعم تفسیر کرده است این آیت را بسه چیز مذکور و این آیه در شان معذوران نازل است و بعد ازان باید دانست که این روزه داشتن در هر جا جائز است پس در هر جا که خواهد دارد آنرا زیرا چه روزه داشتن در هر مکان عبادتست و همچنین صدقه مذکور را در هر جا که بدهد بمساکین جائز ست چه صدقه دادن بمساکین در هر مکان عبادتست و اما ذبح نمودن **ف** گوسفند مذکور **ص** پس آن مختص بحرم است بالاتفاق زیرا چه ریختن خون حیوان نه بجهت ذبح نمودن آن در شرع عبادت نیست مگر در زمان خاص یا در مکان خاص و ذبح نمودن گوسفند مذکور مختص نیست بزمانی از زمانه ها پس مختص خواهد شد بمکان خاص **ف** که حرم است

ولو اختار الطعام اجزأه فيه التغدية والتعشية عند ابي يوسف رح اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد رح لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن التمليك وهو المذكور **فصل** فان نظر الى فرج امرأته بشهوة فامنى لا شئ عليه لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر فامنى وان قبل او لمس بشهوة فعليه دم وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فامنى ولا فرق بين ما اذا انزل او لم ينزل ذكره في الاصل وكذا الجواب في الجماع فيما دون الفرج وعن الشافعي رح انه يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل واعتبره بالصوم ولنا ان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وهذا ليس بجماع مقصود فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا ان فيه معنى الاستمتاع والارتفاق بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزمه الدم بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة ولا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج وان جامع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده والاصل فيه ما روي ان رسول الله عليه السلام سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج

ص واگر اختيار نمايد كه شش مسكين را سه صاع گندم و مانند آن دهد درين صورت جائز ست و يا اگر شش مسكين را هر دو وقت طعام خوراند و اين نزد ابي يوسف رح درست ست بنا بر قياس آن بر كفاره يمين و نزد محمد رح اين طعام خورانيدن وي را جائز نيست زيرا چه صدقه نمودن عبارت ازانيكه تمليك آن نمايد به مسكين و در صورت مذكوره صدقه نمودن واجب ست بنا بر نصيكه درين باب آمده است **ف** و بسبب طعام خورانيدن صدقه نمودن متحقق نمي شود چه تمليك يافته نمي شود والله اعلم ✤✤

فصل مسئله ١ — محرم اگر بنظر شهوت نگاه كند بسوى فرج زن خود و بسبب آن انزال شود وي را ليس درينصورت بر او هيچ لازم نمي آيد زيرا چه حرام نيست در حق او مگر جماع و آن يافته نشد **ف** در صورت مذكوره **ص** پس چنان شد كه خيال نمايد صورت جماع را و بسبب آن انزال شود **مسئله ٢** — محرم اگر بوسه گيرد بر روى زن يا مس نمايد آن را بشهوت پس بر او دم لازم مي آيد در جامع صغير مذكور ست كه اگر مس كند زن را بشهوت و انزال كند پس بر او دم لازم مي آيد و در مبسوط مذكور ست كه بر او دم لازم مي آيد انزال نموده باشد يا نه و همچنين حكم ست در صورتي كه جماع كند در غير فرج و از شافعي رح مروي ست كه در جميع اين صورتها احرام او فاسد ميگردد بشرط انزال چنانچه بسبب اين افعال روزه فاسد ميگردد بشرط انزال و دليل علماي ما آنست كه فساد حج متعلق ست بجماع و ازا افعال مذكوره جماع مقصود نيست پس متعلق نخواهد شد بآن چيزيكه متعلق ست بجماع وليكن بسبب افعال مذكوره استمتاع و انتفاع از زن حاصل شود و اين منع ست محرم را پس بسبب آن دم لازم خواهد شد بخلاف روزه زيرا چه حرام در آن قضاي شهوت ست و آن متحقق نميشود بسبب افعال مذكوره بدون انزال **مسئله ٣** — محرم اگر جماع نمايد در قبل يا در دبر پيش از وقوف بعرفات فاسد مي شود حج او و بر او لازم مي آيد قضا و دم يعني ذبح نمودن گوسفند وليكن بايد او را كه افعال حج تمام نمايد چنانچه نمايد آن را كسي كه حج او فاسد نشده است زيرا چه مروي ست كه شخصي سوال كرد از پيغمبر صلعم از احوال كسي كه جماع كرده بود زن خود را در حاليكه آنها محرم بودند پس فرمود پيغمبر صلعم كه بر آنها دم ست و هم بايد كه افعال حج را تمام نمايند و واجب ست بر آنها

من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة رض وقال الشافعي رح تجب بدنة اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف والحجة عليه اطلاق ما روينا ولان القضاء لما وجب ولا يجب الا لاستدراك المصلحة خف معنى الجناية فيكتفى بالشاة بخلاف ما بعد الوقوف لانه لا قضاء ثم سوى بين السبيلين وعن ابي حنيفة رح ان في غير القبل منهما لا يفسد لتقاصر معنى الوطى فكان عنه روايتان وليس عليه ان يفارق امرأته في قضاء ما افسداه عندنا خلافا لمالك رح اذا خرجا من بيتهما ولزفر رح اذا احرما وللشافعي اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها فيه له انهما يتذاكران ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان ولنا ان الجامع وهو النكاح بينهما قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذاكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق

که در سال آینده حج نمایند همچنین مروی ست از جماعتی از اصحاب رض و شافعی رح گفته است که در صورت مذکوره واجب ست بر محرم مذکور که قربانی نماید شتر یا گاو را بنا بر قیاس این بر صورتیکه جماع کند محرم بعد از وقوف بعرفات و حدیث مذکور که دلیل علمای ماست حجت ست بر وی چه آن حدیث مطلق ست **ف** و شامل ست گوسفند را و دلیل دیگر نزد علمای ما اینست که در صورت مذکوره قضای آن حج واجب ست بر محرم مذکور و قضا واجب نمی شود مگر برای تدارک مصلحتیکه فوت شده است بسبب فاسد شدن ادای حج و هرگاه چنین شد پس در صورت مذکوره جنایت خفیف خواهد شد پس قربانی نمودن گوسفند کفایت خواهد کرد بخلاف آنکه اگر جماع نماید محرم بعد از وقوف بعرفات چه درین صورت قضا واجب نیست و بعد ازان باید دانست که از آنچه مذکور شد معلوم شد که جماع نمودن در قبل و دبر هر دو در حکم برابرست ولیکن مرویست از ابی حنیفه رح که بسبب جماع نمودن در دبر حج فاسد نمی شود چه معنی جماع درین صورت قاصرست و شاید که از ابی حنیفه رح درین صورت دو روایت ست و باید دانست که در حالت قضا نمودن حج فاسد واجب نیست بر محرم مذکور که مفارقت نماید از زنیکه با وی جماع نموده بود در سال اول و این نزد علمای ماست و امام مالک رح گفته است که بر او واجب ست که مفارقت نماید از زن مذکوره از وقتیکه بیرون شوند از خانهٔ خود برای قضا نمودن حج فاسد و زفر رح گفته است که مفارقت نماید از وی وقتیکه آنها احرام نمایند و شافعی رح گفته است که مفارقت بر آنها واجب ست وقتیکه برسند آنها بمکانیکه در آن باهم جماع نموده بودند و دلیل شافعی رح اینست که آنها در وقتیکه خواهند رسید بمکان مذکور یاد خواهد آمد آنها را حالت جماع گذشته و این یاد آمدن آنها را باعث انبعاث شهوت خواهد شد و باز بجماع مبتلا خواهند شد و دلیل علمای ما اینست که منشای اجتماع میان آنها که نکاح ست موجودست پس پیش از احرام مفارقت نمودن معنی ندارد چه درین هنگام جماع مباح ست و همچنین مفارقت نمودن بعد از احرام نیز معنی ندارد زیرا چه آنها یاد خواهند کرد مشقت شدیده را که لاحق شده است آنها را بسبب لذت اندک و این باعث زیادتی احتراز و ندامت خواهد شد پس واجب گردانیدن مفارقت میان آنها معنی ندارد

ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يَفسُدُ حجه وعليه بَدَنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل
الرمي لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول ابن عباس رض اولانه
اعلى انواع الارتفاق فيتغلظ موجَبه وان جامع بعد الحلق فعليه شاة لبقاء احرامه في حق النساء
دون لبس المخيط وما اشبهه فخفّت الجناية فاكتفى بالشاة ومن جامع في العمرة قبل ان يطوف
اربعة اشواط فسدت عمرتُه فيمضي فيها ويقضيها وعليه شاة واذا جامع بعد ما طاف اربعة اشواط
او اكثر فعليه شاة ولا تفسد عمرته وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة اعتبارا بالحج اذ هي
فرض عنده كالحج ولنا انها سنة فكانت احط رتبة منه فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت ومن جامع
ناسيا كان كمن جامع متعمدا وقال الشافعي رح جماع الناسي غير مفسد للحج وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة هو يقول الحظر ينعدم

مسئله ۴ — هر که جماع کند بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نمیشود و واجب میشود براو که قربانی نماید بدنه را و شافعی رح
گفته است که اگر جماع نماید محرم پیش از رمی حج او فاسد میشود و دلیل علمای ما اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که وقوف نماید
بعرفات پس حج او تمام میشود و در صورت مذکوره قربانی نمودن بدنه واجب نیست مگر بجهت آنکه ابن عباس رض گفته است ف
که اگر جماع کند محرم پیش از وقوف بعرفات فاسد میشود حج او و براو دم لازم می آید و اگر جماع کند بعد از وقوف بعرفات
پس حج او تمام میشود و براو واجب میشود که قربانی نماید بدنه را ص و بجهت آنکه جماع نمودن از اعلی انواع استمتاع ست
پس کفارهٔ آن نیز باید که شدید باشد مسئله ۵ — محرم اگر جماع نماید بعد از حلق پس براو لازم می آید که قربانی نماید گوسفند
را زیرا چه هنوز احرام او در حق قربت نمودن بازن باقی ست اگرچه باقی نیست در حق پوشیدن جامهٔ دوخته و مانند آن
پس جماع نمودن بعد از حلق جنایت خفیف ست لهذا برای آن قربانی نمودن گوسفند کافی ست مسئله ۶ — محرمیکه
احرام نموده است برای عمره اگر جماع کند پیش از آنکه چهار شوط طواف نماید عمره او فاسد میگردد و باید که او تمام نماید
افعال عمره را و قضا نماید آن را و براو دم لازم می آید یعنی قربانی نمودن گوسفند و اگر او جماع کند بعد از چهار شوط طواف
یا زیاده از آن عمرهٔ او فاسد نمی گردد و درین صورت نیز قربانی نمودن گوسفند براو لازم می آید و شافعی رح گفته است که
در هر دو صورت عمره او فاسد میشود و براو قربانی نمودن بدنه لازم می آید بنا بر قیاس آن بر حج چه عمره نیز نزد او فرض ست
مانند حج و دلیل علمای ما اینست که عمره سنت ست پس رتبهٔ او از حج کمتر ست لهذا در هر دو صورت قربانی نمودن
گوسفند واجب ست و در حج در صورتیکه بعد از وقوف بعرفات جماع نماید قربانی نمودن بدنه واجب ست تا تفاوت رتبه
میان حج و عمره ظاهر گردد مسئله ۷ — هر که جماع کند بفراموشی پس او مانند کسی ست که عمداً جماع کند
ف در حق فساد احرام و عدم آن ص و شافعی رح گفته است که بسبب جماع نمودن بفراموشی حج فاسد نمیگردد و همچنین اختلاف نیست
درصورتیکه جماع کند کسی زن خوابیده را یا جماع کند زن را باکراه و شافعی رح گفته است که جماع درین صورتها

يتهدده العوارض فلم يقع الفعل جناية ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا وهذا لا ينعدم بهذه العوارض والحج ليس في معنى الصوم لان حالات الاحرام مذكرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم والله اعلم **فصل** ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة وقال الشافعي رح لا يعتد به لقوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فتكون الطهارة من شرطه ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فاذا شرع في هذا الطواف وهو سنة يصير واجبا بالشروع ويدخله نقص بترك الطهارة فيجبر بالصدقة اظهارا لدنو رتبته عن الواجب بايجاب الله وهو طواف الزيارة وكذا الحكم في كل طواف هو تطوع ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن فكان افحش من الاول فيجبر بالدم وان كان جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رض ولان الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت وكذا اذا طاف اكثره جنبا او محدثا لان اكثر الشيء له حكم كله والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة ولا ذبح عليه وفي بعض النسخ وعليه ان يعيد

بسبب عوارض مذکوره جنایت واقع نمیشود و دلیل علمای ما آنست که فساد حج بسبب جماع بعد از احرام باعتبار معنی استمتاع خاص است و این معنی معدوم نمیشود بسبب عوارض مذکوره و حج در معنی روزه نیست زیرا چه حالات احرام بآنست یاد داشتن نسبت بمنزله حالات نماز بخلاف روزه والله اعلم

فصل **مسئله ۱** — هر که طواف قدوم نماید بی وضو پس بر او صدقه لازم می آید و شافعی رح گفته است که آن طواف معتبر نیست زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که طواف خانه کعبه بمنزله نماز است مگر اینقدر فرق است که خدای تعالی در طواف تکلم مباح کرده است ف پس طهارت شرط طواف است ف چنانچه شرط نماز است ص و دلیل علمای ما آنست که خدای تعالی در قرآن مجید امر کرده است بطواف خانه کعبه بغیر قید طهارت پس وضو برای آن فرض نخواهد شد و بعد از آن باید دانست که بعضی گفته اند که وضو برای آن سنت است و اصح آنست که واجب است بجهت آنکه بسبب ترک آن جبر نقصان لازم می آید که عبارت است از صدقه و بجهت آنکه حدیث آحاد وقتیکه صحیح باشد عمل بر آن واجب است پس بآن وجوب ثابت خواهد شد و بعد از آن باید دانست که طواف قدوم اگرچه سنت است ولیکن بسبب شروع واجب میگردد و چون در صورت مذکوره بسبب ترک طهارت نقصان دران واقع شد پس برای جبر نقصان صدقه واجب خواهد شد نه دم تا کمتری رتبه آن از رتبه طواف زیارت ظاهر گردد که طواف زیارت واجب است بسبب واجب گردانیدن خدای تعالی و همین حکم در طواف نفل است **مسئله ۲** — اگر طواف زیارت نماید کسی بی وضو پس بر او قربانی نمودن گوسفند لازم می آید زیرا چه طواف زیارت رکن حج است و او بسبب ترک طهارت ناقص کرد آنرا و این نقصان شدید است بنسبت نقصانیکه در طواف قدوم واقع میشود بسبب ترک طهارت پس درین صورت جبر نقصان بدم نموده خواهد شد **مسئله ۳** — اگر طواف زیارت نماید کسی در حالت جنابت پس بر او قربانی نمودن بدنه لازم می آید بجهت آنکه چنین مروی است از ابن عباس رض و بجهت آنکه جنابت غلیظ تر است بنسبت حدث پس واجب خواهد شد جبر نقصان آن بقربانی نمودن بدنه تا تفاوت میان حدث و جنابت ظاهر گردد ف و باید دانست که آنچه لازم می آید در صورتی که جمیع اشواط طواف نماید کسی بی وضو یا در حالت جنابت ص همان لازم می آید در صورتی که اگر شوط طواف نماید بی وضو یا در حالت جنابت زیرا چه اکثر شیء در حکم کل آن شیء است و در صورتیکه در حالت حدث یا جنابت طواف زیارت نموده باشد افضل آنست که اعاده نماید آنرا مادامی که در مکه باشد پس اگر اعاده نماید آنرا واجب نمی شود بر او دم و در بعض نسخه مبسوط مذکور است که بر او اعاده آن واجب است

والاصح انه يؤمر بالاعادة فى الحدث استحبابا وفى الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم اذا اعاده وقد طافه محدثا لا ذبح عليه وان اعاده بعد ايام النحر لان بعد الاعادة لا تبقى الا شبهة النقصان وان اعاده وقد طافه جنبا فى ايام النحر فلا شئ عليه لانه اعاده فى وقته وان اعاده بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابى حنيفة رح بالتاخير على ما عرف من مذهبه ولو رجع الى اهله وقد طافه جنبا عليه ان يعود لان النقص كثير فيؤمر بالعود استدراكا له ويعود باحرام جديد وان لم يعد وبعث بدنة اجزاه لما بينا انه جابر له الا ان الافضل هو العود ولو رجع الى اهله وقد طافه محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاة فهو افضل لانه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا حتى رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام لانعدام التحلل منه وهو محرم عن النساء ابدا حتى يطوف ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة لانه دون طواف الزيارة وان كان واجبا فلابد من اظهار التفاوت وعن ابى حنيفة رح انه تجب شاة الا ان الاول اصح ولو طاف جنبا فعليه شاة لانه نقص كثير ثم هو دون طواف الزيارة فيكتفى بالشاة ومن ترك

واصح این ست که در صورت حدث اعادهٔ آن مستحب ست و در صورت جنابت واجب ست چه بسبب جنابت نقصان شدید واقع میشود نسبت بنقصانیکه بسبب حدث واقع میشود و بعد ازان باید دانست که اگر اعاده نماید طواف را در صورتیکه طواف نموده بود بیوضو براو دم واجب نمی شود اگرچه اعاده نماید آنرا بعد از گذشتن ایام نحر زیراچه بعد از اعاده آن باقی نمیماند مگر شبه نقصان بسبب حدث و اگر اعاده نماید طواف را در صورتیکه طواف نموده بود در حالت جنابت پس اگر اعاده نماید آنرا در ایام نحر براو هیچ لازم نمی آید چه او اعاده آن کرد در وقت آن و اگر اعاده آن نماید بعد از ایام نحر لازم می آید براو دم نزد ابیحنیفه بسبب تاخیر آن بنابرانچه معلوم شده است از مذهب ابیحنیفه رح و اگر مراجعت نماید بسوی خانه خود و حال آنکه او طواف زیارت نموده بود در حالت جنابت واجب ست براو که عود کند زیراچه نقصان درینصورت کثیر ست پس امر کرده خواهد شد مر آنکس را که عود نماید برای تدارک این نقصان و باید که برای عود احرام جدید نماید و اگر عود نکند و فرستد بدنه را پس این نیز کفایت میکند بنابرانچه مذکور شد که این جبر نقصان میشود و لیکن افضل همان ست که عود نماید و اگر مراجعت نماید بسوی خانه خود و حال آنکه بیوضو طواف زیارت نموده بود پس اگر عود نماید و طواف زیارت اعاده نماید جائز ست و اگر فرستد گوسفند را برای قربانی نمودن در حرم پس این افضل ست زیراچه نقصان درینصورت کم ست و در فرستادن گوسفند نفع فقیر است مسئله ۴ اگر شخصی پیش از بجا آوردن طواف زیارت مراجعت نماید بسوی خانه خود پس براو واجب ست که عود نماید بدان احرام چه او هنوز از ان احرام حلال نشده است در حق جماع تا آن زمان که طواف زیارت نماید مسئله ۵ + هرکه طواف صدر نماید بیوضو پس براو صدقه لازم می آید زیراچه رتبهٔ طواف صدر کمتر ست از رتبهٔ طواف زیارت اگرچه طواف صدر واجب ست و از ابیحنیفه رح مرویست که در صورت مذکوره قربانی نمودن گوسفند واجب است و لیکن انچه مذکور شد که صدقه واجب ست اصح است و اگر طواف صدر در حالت جنابت کند پس براو قربانی نمودن گوسفند لازم می آید چه درینصورت نقصان کثیر ست و لیکن هرگاه رتبهٔ طواف صدر کمتر ست از رتبهٔ طواف زیارت پس اکتفا نموده شد درینصورت بر گوسفند مسئله ۶ + هرکه ترک نماید

من طواف الزيارة ثلثة اشواط فما دونها فعليه شاة لان النقصان بترك الاقل يسير فاشبه النقصان بسبب الحدث فيلزمه شاة فلو رجع الى اهله اجزاه ان لا يعود ويبعث شاة لما بينا ومن ترك اربعة اشواط بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثرها فكانه لم يطف اصلا ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة لانه ترك الواجب او الاكثر منه وما دام بمكة يؤمر بالاعادة اقامة للواجب في وقته ومن ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه الصدقة ومن طاف طواف الواجب في جوف الحجر فان كان بمكة اعاده لان الطواف وراء الحطيم واجب على ما قدمناه والطواف في جوف الحجر ان يدور حول الكعبة ويدخل الفرجتين اللتين بينها وبين الحطيم فاذا فعل ذلك فقد ادخل نقصا في طوافه فما دام بمكة اعاده كله ليكون مؤديا للطواف على الوجه المشروع وان اعاد على الحجر خاصة اجزاه لانه تلافى ما هو المتروك وهو ان ياخذ عن يمينه خارج الحجر حتى ينتهي الى اخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الاخر هكذا يفعله سبع مرات فان رجع الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه تمكن نقصان في طوافه بترك ما هو قريب من الربع فلا تجزيه الصدقة ومن طاف طواف الزيارة محدثا على غير وضوء وطواف الصدر في اخر ايام التشريق طاهرا فعليه دم فان كان طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان عند ابي حنيفة

طواف زیارت سه شوط را یا کمتر از آن پس بر او قربانی نمودن گوسفند لازم می آید زیرا چه بسبب ترک نمودن اقل نقصان اندک است پس این نقصان مانند آن نقصان است که بسبب طواف نمودن بی وضو یافته می شود پس لازم خواهد شد قربانی نمودن یک گوسفند و درین صورت اگر مراجعت نماید بسوی خانه خود پس جائز است ویرا که عود نکند و گوسفندی فرستد بنا بر آنچه مذکور شد که بسبب آن جبر نقصان حاصل میشود ص مسئله ۷ + هر که ترک کند چهار شوط را از طواف زیارت پس احرام او باقی میماند همیشه تا آن زمان که طواف زیارت نماید زیرا چه درینصورت اکثر متروک شده است پس چنان شد که گویا طواف زیارت اصلا نکرده است مسئله ۸ + هر که ترک نماید طواف صدر را یا چهار شوط را از آن پس بر او لازم است که قربانی نماید گوسفند برا زیرا چه او ترک کرده است واجب را یا اکثر آنرا و لیکن مادامیکه در مکه است امر نموده می شود مر او را باینکه ادا نماید طواف صدر را تا ادای واجب در وقت خود متحقق شود مسئله ۹ + هر که ترک نماید سه شوط را از طواف صدر پس بر وی صدقه لازم می آید مسئله ۱۰ + هر که طواف واجب نماید در اندرون حطیم پس اگر او هنوز در مکه است باید که اعاده آن نماید زیرا چه طواف نمودن از ماورای حطیم واجب است بنا بر آنچه سابق مذکور شد که حطیم جزوی از اجزای خانه کعبه است ص پس در صورت مذکوره در طواف او نقصان واقع میشود لهذا باید که مادامیکه در مکه است اعاده آن نماید بتمامه تا طواف او بر وجه مشروع متحقق شود و معهذا اگر اعاده طواف نماید بگرد حطیم فقط کفایت میکند زیرا چه درینصورت نیز تدارک آن میشود و طریق آن اینست که طواف شروع نماید از خارج حطیم از جانب راست خود تا آنکه برسد بآخر حطیم و بعد از آن داخل شود در فرجه که مابین حطیم و خانه کعبه است و بیرون شود از جانب دیگر و بهمین طور نماید هفت بار پس اگر مراجعت نماید بسوی خانه خود بی آنکه اعاده طواف نماید گرد حطیم پس بر او دم لازم می آید زیرا چه در طواف او نقصان شد بسبب ترک نمودن طواف گرد ربع خانه کعبه چه حطیم قریب ربع خانه کعبه است و صدقه درینصورت کفایت نمیکند مسئله ۱۱ + هر که طواف زیارت نماید بی وضو و طواف صدر نماید در آخر ایام تشریق با وضو پس بر او دم لازم می آید و درین صورت اگر طواف زیارت نماید در حالت جنابت پس بر وی دو دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح

وقالا عليه دم ولهذا ان في الوجه الاول لم ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه واجب واعادة طواف الزيارة بسبب الحدث غير واجب وانما هو مستحب فلا ينقل اليه وفي الوجه الثاني ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لانه مستحق الاعادة فيصير تاركا لطواف الصدر مؤخرا للطواف الزيارة عن ايام النحر فيجب الدم بترك الصدر بالاتفاق وبتاخير الاخر على الخلاف الا انه يؤمر باعادة طواف الصدر ما دام بمكة ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بينا ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء وحل فما دام بمكة يعيدهما ولا شئ عليه اما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث واما السعي فلانه تبع للطواف واذا اعادهما لا شئ عليه لارتفاع النقصان وان رجع الى اهله قبل ان يعيد فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الركن اذ النقصان يسير وليس عليه في السعي شئ لانه اتى به على اثر طواف معتد به وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي في الصحيح ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم وقال الشافعي رح لا شئ عليه

وصاحبین رح گفته اند که بر وی هیچ لازم نمی آید زیرا چه در صورت اول طواف صدر منقلب نشود بسوی طواف زیارت ف اعنی طواف صدر طواف زیارت نمیگردد ص زیرا چه طواف صدر واجب است و اعادهٔ طواف زیارت واجب نیست در صورتیکه بیوضو طواف زیارت نموده باشد بلکه مستحب است پس در صورت اول طواف صدر منقلب نخواهد شد بسوی طواف زیارت و در صورت دوم منقلب می شود طواف صدر بسوی طواف زیارت زیرا چه درینصورت اعادهٔ طواف زیارت واجب است و درینصورت هرگاه طواف صدر منقلب شد بسوی طواف زیارت یعنی طواف صدر طواف زیارت گشت پس لازم آمد که طواف صدر متروک شد وطواف زیارت موخر واقع شد از ایام نحر پس بسبب ترک نمودن طواف صدر دم واجب خواهد شد بالاتفاق و بسبب تاخیر طواف زیارت دم لازم خواهد شد نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین رح ولیکن مر آنکس را امر نموده خواهد شد باینکه اعادهٔ طواف صدر را نماید مادامیکه در مکه است و بعد از مراجعت نمودن از مکه بسوی خانه امر کرده نمیشود ویرا باینکه اعاده نماید طواف صدر را بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۱۲- هرکه طواف وسعی نماید برای عمره بغیر وضو و بعد از ان حلال شود پس مادامیکه در مکه باشد باید که اعاده هر دو نماید زیرا چه در طواف نقصان واقع شده است بسبب حدث وسعی تابع طواف است پس اگر اعاده نمایند براو هیچ لازم نمی آید بجهت مرتفع شدن نقصان بسبب اعاده واگر پیش از اعاده آنکس مراجعت نماید بسوی خانهٔ خود پس براو دم لازم می آید بسبب ترک طهارت دران و درینصورت امر کرده نمی شود مر اورا باینکه عود نماید زیرا چه حلال گشته است بسبب ادا نمودن رکن ونقصان بسبب حدث اندک است ف ومانع ادای رکن نیست ص و بجهت سعی او هیچ لازم نمی آید زیرا چه او سعی نموده است بعد از طوافیکه معتبر است شرعا لهذا اگر اعاده نماید طواف را نه سعی را براو هیچ لازم نمی آید بنابر روایت صحیح مسئله ۱۳ هرکه سعی ننماید میان صفا و مروه ف یعنی ترک کند آن را ص در حج خود پس براو دم لازم می آید و حج او تمام میشود زیرا چه سعی نمودن میان صفا و مروه از جملهٔ واجبات است نزد علمای ما پس بسبب ترک آن دم لازم خواهد شد نه فساد حج مسئله ۱۴ هرکه افاضه نماید از عرفات پیش از امام پس بر وی دم لازم می آید و شافعی گفته است که بر وی هیچ لازم نمی آید

لان الركن اصل الوقوف فلا يلزمه بترك الاطالة شئ ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجب

لقوله عليه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس فيجب بتركه الدم بخلاف ما اذا وقف ليلا لان استدامة الوقوف على من وقف نهارا لا ليلا فان عاد الى

عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية لان المتروك لا يصير مستدركا واختلفوا

فيما اذا عاد قبل الغروب ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فعليه دم لانه من الواجبات ومن ترك رمي الجمار

في الايام كلها فعليه دم لتحقق ترك الواجب ويكفيه دم واحد لان الجنس متحد كما في الحلق والترك

انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي لانه لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة

زیراچه رکن حج وقوف بعرفات است مطلق نه امتداد آن و در صورت مذکوره ترک نشده است مگر امتداد او آن پس بسبب ترک آن هیچ لازم نخواهد شد و دلیل علمای ما این ست که استاده ماندن در عرفات و دوام آن تا بغروب آفتاب واجب ست چه پیغمبر صلعم فرموده است که افاضه نماید از عرفات بعد از غروب آفتاب پس بسبب ترک آن دم لازم خواهد شد بخلاف آنکه اگر امام وقوف بعرفات نماید در وقت شب و استاده ماندن در آن در وقت شب چه درین صورت اگر کسی پیش از امام افاضه نماید برو هیچ لازم نمی آید زیراچه دوام وقوف آن واجب است بر کسیکه وقوف بعرفات نماید در روز نه در شب و در صورت مذکوره اگر آنکس بعد از افاضه عود نماید بعرفات بعد از غروب آفتاب ساقط نمی شود دمیکه واجب شده است برو ف بسبب افاضه نمودن پیش از امام قبل از غروب آفتاب ص و این بنا بر ظاهر روایت است و وجه آن این ست که واجب مذکور ترک شده است بسبب عود نمودن او بعد از غروب آفتاب و تدارک آن نمی شود و اگر عود نماید آنکس بعرفات قبل از غروب آفتاب پس درین صورت اختلاف است ف در سقوط دم مذکور ص **مسئله ۱۵** + هر که وقوف بمزدلفه نماید و ترک کند آن را پس براو دم لازم می آید زیراچه وقوف بمزدلفه از واجبات است **مسئله ۱۶** + هر که ترک نماید رمی جمار را در جمیع ایام آن ف اعنی یکروز نیز رمی نماید ص پس براو دم لازم می آید زیراچه درینصورت نیز ترک واجب یافته میشود و کفایت میکند برای آن دم واحد ف و برای هر روز آن دم علیحده لازم نیست ص زیراچه همه رمیها جنس واحد است چنانچه در حلق ف بجهت حلق متعدد که واقع شود در غیر وقت آن یکدم کفایت میکند و برای هر یک دم علیحده لازم نیست چه همه حلق جنس واحد است ص و باید دانست که ترک رمی متحقق نمی شود مگر بغروب آفتاب در آخر ایام رمی زیراچه رمی عبادت نیست مگر در ایام مذکوره که آن را ایام نحر میگویند و مادامیکه آن ایام باقی است اعاده رمی در آن ممکن است پس ترک آن متحقق نمی شود مگر بعد از گذشتن ایام مذکوره و اگر اعاده آن نماید در آخر ایام نحر

فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابی حنيفة خلافا لهما وان ترك رمی يوم فعليه دم لانه نسك تام ومن ترك رمی احدی الجمار الثلث فعليه الصدقة لان الكل فی هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل الا ان يكون المتروك اكثر من النصف فحينئذٍ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر وان ترك رمی جمرة العقبة فی يوم النحر فعليه دم لانه ترك كل وظيفة هذا اليوم رميا وكذا اذا ترك الاكثر منها وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء لان المتروك هو الاقل فتكفيه الصدقة ومن اخر الحلق حتی مضت ايام النحر فعليه دم عند ابی حنيفة وكذا اذا اخر طواف الزيارة وقالا لا شیٔ عليه فی الوجهين وكذا الخلاف فی تاخير الرمی وفی تقديم نسك علی نسك كالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح لهما ان ما فات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء شیٔ اخر وله حديث ابن مسعود رض انه قال من قدم نسكا علی نسك فعليه دم ولان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير علی الزمان فيما هو موقت بالزمان فان حلق فی ايام النحر فی غير الحرم فعليه دم ومن اعتمر فخرج من الحرم

پس باید که بترتیب عادة نماید ف اعنی اول رمی جمرهٔ عقبه نماید وبعدازان رمی نماید جمره راکه متصل مسجد خیف است وبعدازان رمی نماید جمره راکه بعدازان است وهمچنین سه بار نماید ص ودرینصورت نزد ابی حنیفه رح بروی دم لازم می آید بسبب تاخیر نمودن آن ونزد صاحبین رح بسبب تاخیر آن هیچ لازم نمی آید واگر ترک نماید کسی رمی یکروز را پس بروی دم لازم می آید زیراچه رمی یک روز نسک تام است وهرکه ترک نماید رمی یکی از جمره های ثلاثه را پس بروی صدقه لازم می آید زیراچه رمی هرسه جمره درین روز نسک واحد است پس درینصورت متروک شد اقل ف لهذا صدقه لازم می آید ص واگر اکثر از نصف را ترک نماید دم لازم می آید **مسئله ۱۷**+ هرکه ترک نماید رمی جمرهٔ عقبه را در روز عید پس بروی دم لازم می آید زیراچه رمی نمودن جمرهٔ عقبه کل رمی این روز است وهمچنین است حکم اگر ترک نماید از هفت سنگریزه اکثر آن را واگر ترک کند یک سنگریزه یا دو سنگریزه را یا سه سنگریزه را پس درینصورت بمقابل هر سنگریزه نصف صاع گندم صدقه دهد بشرطیکه قیمت آن بمقدار قیمت یک گوسفند برسد پس درینصورت هر قدر که خواهد کم نماید زیراچه متروک درینصورت اقل است پس ف بجهت دفع این نقصان ص صدقه کفایت میکند **مسئله ۱۸**+ هرکه تاخیر نماید حلق را تا آن زمان که ایام نحر بگذرد پس بروی دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح وهمچنین اگر موخر نماید طواف زیارت را ف از ایام نحر ص وصاحبین رح گفته اند که درین هر دو صورت هیچ لازم نمی آید وهمچنین اختلاف است در تاخیر نمودن رمی ودر هر صورتیکه نسک موخر را مقدم ادا نماید بر نسک مقدم چنانچه حلق نماید قبل رمی یا نحر نماید قارن قبل رمی یا حلق نماید قبل از ذبح ودلیل صاحبین رح این ست که درینصورتها آنچه فوت میشود پس تدارک آن میشود بسبب قضای آن پس بعد از قضای آن چیزی دیگر لازم نخواهد شد ودلیل ابی حنیفه رح یکی این ست که ابن مسعود رض گفته است که هرکه مقدم نماید نسکی را پس بروی دم لازم می آید ودوم اینست که دم لازم می آید درصورتیکه تاخیر نماید چیزی را از مکان آن که معین ست چون تاخیر نمودن احرام از میقات آن پس همچنین دم لازم خواهد شد بسبب تاخیر نمودن چیزی از زمان آن که معین است **مسئله ۱۹**+ هرکه حلق نماید در ایام نحر در غیر زمین حرم پس بروی دم لازم می آید وهرکه عمره نماید وبعدازان از حرم بیرون رفته

وقصر فعليه دم عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا شيء عليه قال رض ذكر في الجامع الصغير قول ابي يوسف في المعتمر ولم يذكره في الحاج وقيل هو بالاتفاق لان السنة جرت في الحج بالحلق بمنى وهو من الحرم والاصح انه على الخلاف هو يقول الحلق غير مختص بالحرم لان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ولهما ان الحلق لما جعل محللا صار كالسلام في آخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محللا واذا صار نسكا اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان والمكان عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم اما لا يتوقت في حق التحلل بالاتفاق والتقصير والحلق في العمرة غير موقت بالزمان بالاجماع لان اصل العمرة لا يتوقت به بخلاف المكان لانه موقت به **قال** فان لم يقصر حتى رجع وقصر فلا شيء عليه في قولهم جميعا معناه اذا خرج المعتمر ثم عاد لانه اتى به في مكانه فلا يلزمه ضمانه فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شيء على ما قلنا **فصل** اعلم ان صيد البر محرم على المحرم وصيد البحر حلال لقوله تعالى

قصر نماید پس بروی دم لازم می آید نزد طرفین رح و ابو یوسف رح گفته است که بروی هیچ لازم نمی آید و این قول ابی یوسف رح در جامع صغیر در حق عمره کننده مذکور است و در حق حج کننده مذکور نیست و بعضی گفته اند که در حق حج کننده دم لازم است بالاتفاق زیراچه سنت جاری شده است باینکه حج کننده حلق می نماید در منا که زمین حرم است واما اصح اینست که در حق حج کننده نیز اختلاف است میان ابی یوسف رح و میان طرفین رح و ابو یوسف رح میگوید که حلق مختص نیست بحرم زیراچه پیغمبر صلعم و اصحاب وی محصور شده بودند در حدیبیه و حلق نموده بودند در غیر حرم و دلیل طرفین رح این است که حلق در حج سبب بیرون آمدن است از احرام حج مانند سلام در آخر نماز پس از واجبات حج خواهد بود چنانچه سلام در آخر نماز واجب است و هرگاه چنین شد پس مختص خواهد بود بحرم مانند ذبح قربانی و جواب از دلیل ابی یوسف رح اینست که بعضی از اجزای حدیبیه زمین حرم است پس احتمال است که پیغمبر صلعم و اصحاب وی در حدیبیه حلق نموده باشند در حرم و حاصل کلام این است که حلق نزد ابی حنیفه رح مقید است ف بدو چیز یکی ص زمان ف که عبارت است از ایام نحر دوم ص مکان ف که حرم است ص و نزد ابی یوسف رح بهیچ از آن مقید نیست و نزد محمد رح مقید است بمکان نه بزمان و نزد زفر رح مقید است بزمان نه بمکان و باید دانست که این اختلاف در تقیید آن در حق وجوب دم است و اختلاف نیست در این که بسبب حلق حلال میشود محرم **مسئله ۲۰** حلق و قصر در عمره موقت بزمان نیست بالاجماع زیراچه اصل عمره موقت نیست بزمان بخلاف مکان چه آن مقید است بمکان پس اگر عمره کننده بعد از ادای عمره بیرون رود از حرم بدون آنکه قصر نماید و بعد از آن پیش از قصر بازگردد بحرم و در حرم قصر نماید پس درینصورت بر او هیچ نمی آید بالاتفاق زیراچه او قصر کرده در مکان آن **مسئله ۲۱** اگر حلق نماید قارن پیش از ذبح ف قربانی ص پس بر او دو دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح یکی بسبب حلق نمودن در غیر وقت آن چه وقت حلق بعد از ذبح است و دوم بسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق و نزد صاحبین رح واجب نمیشود بر او مگر دم واحد که همان اول است و بسبب تاخیر نمودن ذبح از حلق چیزی لازم نمی آید بنا بر آنچه سابق مذکور شده است والله اعلم

فصل **مسئله ۱** صید بر حرام است بر محرم و صید بحر حلال است مراد از بر راه ... الله تعالی در قرآن مجید فرموده است

احل لكم صيد البحر الى آخر الآية وصيد البر ما يكون توالده ومثواه في البر وصيد البحر ما يكون توالده ومثواه في الماء والصيد هو الممتنع المتوحش في اصل الخلقة واستثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمس الفواسق وهي الكلب العقور والذئب والحدأة والغراب والحية والعقرب فانها مبتديات بالاذى والمراد به الغراب الذي ياكل الجيف هو المروي عن ابي يوسف رح **قال** واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اما القتل فلقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الآية نص على ايجاب الجزاء واما الدلالة ففيها خلاف الشافعي رح هو يقول الجزاء تعلق بالقتل والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة الحلال حلالا ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة رض وقال عطاء رح اجمع الناس على ان على الدال الجزاء ولان الدلالة من محظورات الاحرام ولانه تفويت الامن على الصيد اذ هو آمن بتوحشه وتواريه فصار كالاتلاف ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض فيضمن بترك ما التزمه كالمودع بخلاف الحلال لانه لا التزام من جهته على ان فيه الجزاء على ما روي عن ابي يوسف رح وزفر رح والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب

که حلال گردانیده شده است برای شما صید بحر تا آخر آیه و باید دانست که صید بر عبارت هست از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در بر باشد و صید بحر عبارت است از جانوریکه تولد و خوابگاه آن در آب باشد و صید عبارتست از جانوریکه وحشت نماید از انسان و بگریزد از وی باعتبار اصل خلقت و پیغمبر صلعم از ان مستثنی نموده است پنج جانور بد را یکی کلب گزنده و دوم گرگ و سوم غلیواز و چهارم زاغ که آنرا بعربی غراب میگویند و پنجم مار و گژدم چه این جانور ها ابتداء قصد ایذای انسان می نمایند و مراد از غراب درینجا آن غراب است که جیفه میخورد و همین مرویست از ابی یوسف رح **مسئله ۴** + اگر محرم قتل کند صیدیرا یا دلالت کند بران کسی را که او کشد آن را پس جزای آن لازم می آید و دلیل صورت قتل اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که قتل مکنید صید را در حالتیکه شما محرم باشید و کسیکه از شما قتل کند آن را عمدا پس جزای آن مثل آن صید است از چار پایه تا آخر آیه و در صورت دلالت اختلاف است چه شافعی رح میگوید که درین صورت جزا لازم نمی آید زیرا چه تعلق جزا بقتل است و دلالت غیر قتل است پس دلالت محرم مانند دلالت نمودن غیر محرم است **ف** بر صید حرم **ص** و دلیل علمای ما یکی حدیث ابی قتاده رض است **ف** که سابق مذکور شد **ص** و دوم این است که عطا رح **ف** که یکی از علمای تابعین است **ص** گفته است که بر وجوب جزا بر دلالت کننده اجماع است و سوم این است که دلالت مذکوره از محظورات احرام است زیرا چه صید در امن است بسبب وحشت و گریختن و مخفی شدن و پوشیدن از چشم انسان و بسبب دلالت مذکوره این امن از ان زائل میگردد پس دلالت مانند اتلاف است و چهارم این است که محرم بسبب احرام خود التزام ترک تعرض صید نموده است پس او ضامن خواهد شد بسبب ترک نمودن چیزیکه او التزام آن نموده است مانند مودع **ف** وقتیکه ترک نماید محافظت ودیعت را باینطور که دلالت نماید بران مردزدراص بخلاف غیر محرم **ف** که دلالت کند بر صید حرم **ص** چه او التزام ترک تعرض آن نکرده است و علاوه اینست که بر و نیز جزای آن لازم است بنابر انچه مرویست از ابی یوسف رح **ف** و باید دانست **ص** که دلالتیکه موجب جزا است باینطور است که شخص مدلول مطلع نباشد بر مکان صید و مدلول تصدیق او نماید در دلالت و قول او را **ف** باور کند **ص** حتی اگر مدلول تصدیق وی ننماید و قول او را باور نکند بلکه قول غیر او را باور نماید پس درینصورت بر او ضمان جزای آن لازم نمی آید

ولو كان الدال حلالا فی الحرم لم يكن عليه شئ لما قلنا وسواء فی ذلك العامد والناسی لانه ضمان يعتمد وجوبه الاتلاف فاشبه غرامات الاموال والمبتدی والعائد سواء لان الموجب لا يختلف والجزاء عند ابی حنيفة وابی يوسف ان يقوم الصيد فی المكان الذی قتل فيه او فی اقرب المواضع منه اذا كان فی برّ فيقومه ذوا عدل ثم هو مخير فی الفداء ان شاء ابتاع بها هديا وذبحه ان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق على كل مسكين نصف صاع من برّ او صاعا من تمر او شعير وان شاء صام على ما نذكر وقال محمد والشافعی تجب فی الصيد النظير فيما له نظير ففی الظبی شاة وفی الضبع شاة وفی الارنب عناق وفی اليربوع جفرة وفی النعامة بدنة وفی حمار الوحش بقرة لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله من النعم ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا تكون نعما والصحابة رض اوجبوا النظير من حيث الخلقة فالمنظر فی النعامة والظبی وحمار الوحش والارنب على ما بيّنا وقال عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة وما ليس له نظير عند محمد تجب القيمة مثل العصفور والحمام واشباههما واذا وجبت القيمة كان قوله كقولهما والشافعی يوجب فی الحمامة شاة ويثبت المشابهة بينهما من حيث ان كل واحد منهما

مسئله ۳ + اگر دلالت کند حلال بر صید حرم کسی را پس جزا هیچ لازم نمی آید بنا بر آنچه مذکور شد که او التزام ترک تعرض آن نکرده است **مسئله ۴** + در صورتهائیکه جزا لازم می آید پس در آن عامد و ناسی برابر است زیرا چه موجب جزا اتلاف است و آن در هر دو صورت یافته می شود پس در هر دو صورت جزا لازم خواهد شد مانند ضمان مال و نیز اگر شخصی زد صید را ابتداء و بعد از آن زد آن را شخصی دیگر پس اول را مبتدی میگویند و دوم را عائد و نیز باید دانست که چنانچه بسبب قتل کردن صید جزای آن لازم می آید بر محرم مبتدی همچنین لازم می آید جزای آن بر عائد زیرا چه آنچه موجب جزا است در بار دوم متحقق است چنانچه متحقق در بار اول **مسئله ۵** + جزا نزد شیخین رح اینست که قیمت نموده شود صید در مکانی که در آن کشته شده است یا در مکانیکه قریب از آن هو حتیکه آن صید در بر و بیابان باشد پس باید که قیمت آن نمایند دو مرد عادل و بعد از آن محرم مذکور مختار است در اینکه اگر خواهد بآن قیمت خرید کند هدی او ذبح کند آنرا اگر بآن قیمت خریدن هدی ممکن باشد و اگر خواهد بآن خرید کند طعام را و تصدق نماید آنرا باینطور که بهر مسکین از آن نصف صاع گندم یا یک صاع از خرما و جو بدهد و اگر خواهد روزه دارد بطوریکه ذکر آن خواهد آمد و محمد و شافعی رح گفته اند که واجب است در صید نظیر آن در صورتیکه نظیر آن باشد پس در آهو و کفتار گوسفند واجب میشود و در خرگوش عناق واجب است فائده عناق بزغاله و در یربوع اعنی موش دشتی جفره واجب است اعنی بزغاله چهار ماه و در نعامه اعنی شتر مرغ بدنه واجب است و در گورخر گاو واجب است زیرا چه خدایتعالی در قرآن مجید فرموده است که پس جزای آن مثل آن جانوریست که کشته است محرم آنرا از جنس نعم اعنی چارپایه و مثل مقتول از جانور چیزیست که مشابه مقتول باشد بصورت زیرا چه قیمت نعم اعنی چارپایه گرفته نمیشود و اصحاب رض واجب گردانیده اند نظیر را باعتبار خلقت و صورت در صورتیکه قتل کند محرم نعامه را یا آهو را یا گورخر را یا خرگوش را چنانکه بیان کرده شد و همچنین پیغمبر علیه السلام فرموده است که ضبع اعنی کفتار صید است و در آن گوسفند واجب است و در صورتیکه نظیر آن نباشد چون عصفور و کبوتر و مانند آن پس در این صورت نزد محمد رح قیمت آن واجب میشود و هرگاه نزد محمد رح قیمت واجب شد پس قول او در این هنگام مانند قول شیخین رح است و شافعی رح میگوید که در کبوتر گوسفند واجب است بنا بر آنکه مشابهت است میان کبوتر و گوسفند باعتبار خوردن آب باین طور که کبوتر بیکدم آب میخورد مانند گوسفند بخلاف پرندهای دیگر

يعتبر ويهدر وكابي حنيفة وابي يوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل
عليه فحمل على المثل معنى لكونه معهودا في الشرع كما في حقوق العباد او لكونه مرادا بالاجماع او لما فيه من التعميم وفي
ضده التخصيص والمراد بالنص والله اعلم فجزاء قيمة ما قتل من النعم الوحش واسم النعم يطلق على الوحشي والاهلي كذا
قاله ابو عبيد والاصمعي رح والمراد بما روى التقدير به دون ايجاب المعين ثم الخيار الى القاتل في ان يجعله هديا
او طعاما او صوما عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد والشافعي رح الخيار الى الحكمين في ذلك فان حكما
بالهدي يجب النظير على ما ذكرنا وان حكما بالطعام او بالصيام فعلى ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رح لهما ان التخيير
شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما في كفارة اليمين ولمحمد والشافعي قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم
هديا الآية ذكر الهدي منصوبا لانه تفسير لقوله يحكم به او مفعول الحكم ثم ذكر الطعام والصيام
بكلمة او فيكون الخيار اليهما قلنا الكفارة عطفت على الجزاء لا على الهدي بدليل انه مرفوع وكذا قوله تعالى او عدل ذلك
صياما مرفوع فلم يكن فيها دلالة اختيار الحكمين وانما يرجع اليهما في تقويم المتلف ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه ويقومان في المكان الذي اصابه

وهمچنین آواز کبوتر مشابه بآواز گوسفند است و دلیل شیخین رح این ست که مثل مطلق عبارت ست از مثل صورة و معنی و حمل کردن
آیت مذکوره بر مثل مطلق ممکن نیست چه یک حیوان مثل حیوان دیگر نیست ف اگرچه هر دو از یک جنس باشد پس چگونه مثل آن خواهد شد در صورتیکه
یکی خلاف جنس دیگر باشد ص هرگاه حمل آن بر مثل مطلق ممکن نیست پس حمل نموده خواهد شد بر مثل معنی ف که عبارت است از قیمت ص
بجهت آنکه آن معهود است در شرع چنانچه در حقوق عباد یا بجهت آنکه مثل معنوی مراد است بالاجماع یا بجهت آنکه مثل معنوی عام است
ف اعنی در جمیع انواع جانور یافته میشود ص و مثل باعتبار صورت خاص است ف اعنی در جمیع انواع جانور یافته نمی شود ص
و همچنین در حدیث مذکور از قول پیغمبر صلعم که در ضبع گوسفند است تقدیر جزا بگوسفند مراد است نه تعیین آن و بعد ازان باید دانست
که در اختیار نمودن هدی یا اطعام یا روزه اختلاف است برین وجه که شیخین رح میگویند که این اختیار مر قاتل راست و هر کدام ازین
سه چیز را که خواهد اختیار نماید و محمد و شافعی رح گفته اند که آن اختیار مر حکمین راست پس اگر حکمین حکم نمایند بهدی واجب میشود نظیر بنابر
آنچه مذکور شد و اگر حکم نمایند بطعام یا بروزه پس آن واجب خواهد شد موافق قول شیخین رح و دلیل شیخین رح اینست که تخییر ف
اعنی اختیار دادن در چیزی ص مشروع است برای آسانی در حق کسیکه آن چیز بر وی واجبست پس اختیار در ان مر او را خواهد شد
چنانچه در کفاره یمین و دلیل محمد و شافعی رح این است که در قول او تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل منکم هدیا الآیه لفظ
هدیا منصوب است بجهت آنکه تفسیر است برای قول او تعالی یحکم به یا مفعول حکم است و بعد ازان ذکر طعام و صیام بحرف تردید
اعنی بلفظ او مذکور است پس خیار هر دو حکمین را خواهد بود و جواب علمای ما این است که لفظ کفاره معطوف بر جزا است ف
نه بلفظ هدیا ص بدلیل اینکه کفاره مرفوع است ف و هدیا منصوب و اعراب معطوف و معطوف علیه مختلف نمی تواند شد ص
و همچنین قول او تعالی او عدل ذلک صیاما مرفوع است پس در آیت مذکوره دلالت نیست بر اختیار هر دو حکم و جز این
نیست که رجوع بسوی هر دو حکم لازم ست در قیمت کردن چیزیکه تلف شده است و بعد ازان اختیار کسی راست که
جزا بر وی واجب شده است مسئله ۶ + حکمین را باید که قیمت آن صید نمایند در موضعیکه کشته است

لاختلاف القيم باختلاف الاماكن فان كان الموضع برا لا يباع فيه الصيد يعتبر اقرب المواضع اليه مما يباع فيه ويشترى
قالوا والواحد يكفي والمثنى اولى لانه احوط وابعد عن الغلط كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص
والهدي لا يذبح الا بمكة لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ويجوز الاطعام في غيرها خلافا للشافعي هو يعتبره بالهدي
والجامع التوسعة على سكان الحرم ونحن نقول الهدي قربة غير معقولة فيختص بمكان او زمان اما الصدقة
قربة معقولة في كل زمان ومكان والصوم يجوز في غير مكة لانه قربة في كل مكان فان ذبح بالكوفة
اجزاه عن الطعام معناه اذا تصدق باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام لان الاراقة لا تنوب عنه واذا
وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزيه في الاضحية لان مطلق اسم الهدي منصرف اليه وقال محمد
والشافعي يجزي صغار النعم فيها لان الصحابة رضي الله عنهم اوجبوا عناقا وجفرة وعند ابي حنيفة وابي يوسف يجوز
الصغار على وجه الاطعام يعني اذا تصدق واذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا لانه هو
المضمون فتعتبر قيمته واذا اشترى بالقيمة طعاما تصدق على كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير ولا يجوز ان يطعم المسكين

زیراچه در قیمت آن تفاوت میشود باعتبار تفاوت مکان پس اگر آن موضع بر و بیابان باشد که در آنجا فروخته نمیشود صید
پس در آنصورت اعتبار نموده میشود قریب ترین موضعیکه فروخته میشود مسئله ۷ + فقها گفته اند که برای قیمت
نمودن آن صید یک شخص عادل کافی است واگر دو کس باشند اولی است چه آن احوط است واز احتمال غلط ابعد
چنانچه همچنین است در حقوق عباد و بعضی گفته اند که درینجا دو کس معتبر است بنا بر نص مسئله ۸ + هدی ذبح کرده
نمی شود مگر در مکه زیراچه در قرآن مجید چنین مذکور است وطعام دادن مساکین در غیر مکه نیز جائز است وشافعی رح
میگوید که آن نیز در غیر مکه جائز نیست بنا بر قیاس آن بر هدی بسبب آنکه مقصود از آن توسعه است در حق ساکنان
حرم وایمعنی مشترک است میان هدی وطعام وعلمای ما میگویند که ذبح کردن هدی عبادت است غیر معقول ف
اعنی خلاف قیاس وعقل است ص پس آن مختص خواهد بود بمکان خاص یا بزمان خاص ف که بیان آن در شرع
آمده است ص واما صدقه پس آن عبادت معقول است در هر مکان وزمان وهمچنین روزه داشتن جائز است در غیر
مکه زیراچه روزه عبادت هست در هر مکان پس اگر هدی ذبح کند در کوفه بجز راند مسکینان را طعام واجب ادا میشود بشرطیکه قیمت
آن هدی برابر قیمت طعام واجب باشد زیراچه ذبح کردن آن قائم مقام طعام نمی شود مسئله ۹ + وقتیکه محرم مذکور اختیار
نماید هدی را باید که هدی نماید چیزیرا که برای اضحیه جائز است زیراچه از مطلق اسم هدی همین فهمیده میشود ومحمد وشافعی رح
گفته اند که کفایت میکند برای آن جانور کوچک ف اعنی بچه ص زیراچه اصحاب رض واجب گردانیده اند دریناب عناق
وجفره را ونزد شیخین رح ذبح کردن صغار جائز است بر وجه اطعام اعنی اگر آن را ذبح کند ومسکینان تصدق نماید واجب ادا
می شود مسئله ۱۰ + اگر محرم مذکور اختیار نماید طعام را قیمت نموده میشود آن صید بطعام نزد علمای ما زیراچه واجب نیست مگر
جزای آن صید وضمان آن پس اعتبار نموده خواهد شد قیمت آن صید وبعد از ان هرگاه خریدکند بقیمت آن طعام را باید که ف
تصدق نماید آن را باینطور که ص بر مسکین را نصف صاع از گندم ویا یک صاع از خرما وجو بدهد وجائز نیست که بدهد یکی از مسکینان

اقل من نصف صاع لان الطعام المذكور ينصرف الى ما هو المعهود في الشرع وان اختار الصيام يقوم المقتول طعاما
ثم يصوم عن كل نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير يوما لان تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن اذ لا قيمة للصيام
فقدرناه بالطعام والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع كما في باب الفدية فان فضل من الطعام اقل
من نصف صاع فهو مخير ان شاء تصدق به وان شاء صام عنه يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم غير مشروع
وكذلك ان كان الواجب دون طعام مسكين يطعم قدر الواجب او يصوم يوما كاملا لما قلنا ولو جرح صيدا
او نتف شعره او قطع عضوا منه ضمن ما نقصه اعتبارا للبعض بالكل كما في حقوق العباد ولو نتف ريش
طائر او قطع قوائم صيد فخرج من حيز الامتناع فعليه قيمته كاملة لانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه
ومن كسر بيض نعامة فعليه قيمته وهذا مروي عن علي وابن عباس رض ولانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فانزل
منزلة الصيد احتياطا ما لم يفسد فان خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمته وهذا استحسان والقياس ان لا يغرم سوى البيضة لان حيوة الفرخ غير
معلوم ووجه الاستحسان ان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا وعلى هذا اذا ضرب بطن ظبية فالقت

کم از نصف صاع زیراچه طعامیکه مذکورست درین باب حمل نموده می شود بر طعامیکه معهود است در شرع مسئله ۱۱+ اگر اختیار کند محرم مذکور روزه را
پس درین صورت تقویم نموده میشود آن صید بطعام و بعد ازان باید که بمقابل هر نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما و جو یک روزه دارد زیراچه اندازه
نمودن قیمت آن صید بروزه ممکن نیست پس اندازه نموده خواهد شد بطعام و اندازه نمودن روزه بر وجه مذکور اعنی اعتبار
نمودن یکروزه بعوض نصف صاع از گندم و یا یک صاع از خرما و جو معهود و معلوم است در شرع چنانچه در باب فدیه روزه در حق
شیخ فانی چنین آمده است پس اگر بعد از اندازه نمودن روزه بر وجه مذکوره کم از نصف صاع از گندم باقی ماند پس
درینصورت آن شخص مختار است درینکه اگر خواهد تصدق نماید آن را بفقرا و اگر خواهد عوض آن یک روزه دارد چه روزه
کم از یک روز مشروع نیست و همچنین درصورتیکه واجب شود طعام کمتر از طعام یک مسکین مختار میشود اگر خواهد بمقدار واجب
طعام بدهد بمسکین یا عوض آن یک روز روزه دارد و بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۱۲+ اگر مجروح کند صیدی را یا بر کند موی آن را
یا ببرد عضوی از اعضای آن را پس او ضامن آن میشود بمقدار نقصان بنابر قیاس بعض بر کل چنانچه در حقوق عباد مسئله ۱۳+
اگر بر کند پر طائری را یا ببرد پای صیدی را باین درجه که آن صید و طائر از انسان گریختن نتواند پس درینصورت تمام قیمت آن
لازم می آید زیراچه هرگاه آلت گریختن آن را شکست و دور کرد پس آن را امن نماند از اینکه کسی بگیرد آن پس جزای آن
بر او لازم خواهد شد مسئله ۱۴+ هر که بشکند بیضه نعامه را پس بر او قیمت آن لازم می آید بجهت آنکه این مرویست از امیر المؤمنین
علی و ابن عباس رض و بجهت آنکه بیضه اصل صید است و قابلیت این دارد که صید گردد پس بیضه تا وقتیکه فاسد نباشد
بمنزله صید اعتبار نموده میشود احتیاطا پس اگر بعد از شکستن بیضه بچه مرده بر آید از ان پس بر او قیمت بچه زنده لازم می آید
و این بنابر استحسان است و مقتضای قیاس این است که بر او سوای قیمت بیضه هیچ تاوان لازم نمی شود زیراچه حیات آن بچه
غیر معلوم است و وجه استحسان اینست که بیضه مهیا و آماده است برای اینکه از ان بچه زنده بر آید و شکستن بیضه پیش از وقت بر آمدن بچه
سبب مرگ آن بچه است پس بنای حکم بر سبب مذکور نموده خواهد شد بنابر احتیاط لهذا اگر کسی عصائی و سنگی بزند بر شکم آهو و بیندازد آن بچه

جنينا ميتا وماتت فعليه قيمتهما وليس في قتل الغراب والحدأة والذئب والحية والعقرب والفارة والكلب العقور جزاء لقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور وقال عليه السلام يقتل المحرم الفارة والغراب والحدأة والعقرب والحية والكلب العقور وقد ذكر الذئب في بعض الروايات وقيل المراد بالكلب العقور الذئب او يقال ان الذئب في معناه والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف ويخلط لانه يبتدئ بالاذى اما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى وعن ابي حنيفة ان الكلب العقور وغير العقور والمستانس والمتوحش منهما سواء لان المعتبر في ذلك الجنس وكذا الفارة الاهلية والوحشية سواء والضب واليربوع ليسا من الخمس المستثناة لانهما لا يبتديان بالاذى وليس في قتل البعوض والنمل والبراغيث والقراد شيء لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ثم هي مؤذية بطباعها والمراد بالنمل السوداء والصفراء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل قتلها ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى ومن قتل قملة تصدق بما شاء مثل كف من الطعام لانها متولدة من التفث الذي على البدن وفي الجامع الصغير اطعم شيئا وهذا يدل على انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا ومن قتل جرادة تصدق بما شاء لان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ وتمرة خير من جرادة لقول عمر رضي الله عنه تمرة خير من جرادة ولا شيء عليه في ذبح السلحفاة

بچه مرده را خود هم میرد پس بر او قیمت آن آهو و بچه هر دو لازم می آید مسئله ۱۵+ اگر قتل کند غراب یا غلیواز یا گرگ یا مار یا گژدم یا موش یا کلب گزنده را پس جزای آن لازم نمی آید زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که پنج چیز از جمله فواسق است پس کشتن آن روا است در حل و حرم ف بغیر جزا ص و آن پنج چیز این ست غلیواز و مار و گژدم و موش و کلب گزنده و نیز فرموده است که محرم را کشتن این پنج چیز جائز ست و در بعض روایات ذکر گرگ آمده است و بعضی گفته اند که مراد از کلب گزنده درین حدیث گرگ است و جائز است که گفته شود که گرگ در معنی سگ گزنده است و مراد از غراب آنست که جیفه میخورد و خلط میکند نجس را با طاهر و تناول یعنی هر دو را میخورد چه این جانوران ابتدا میکنند با یذای انسان اما عقعق که آنرا عکه میگویند پس این مستثنی است چه آنرا غراب نمیگویند و نه ابتدا میکند با یذای انسان و از ابی حنیفه مروی است که کلب گزنده و غیر آن و کلب اهلی و غیر اهلی همه برابر ست زیرا چه معتبر دران جنس است و همچنین موش خانگی و موش وحشی و اهلی همه برابر ست و ضب یعنی سوسمار و یربوع از جمله پنج فواسق که مستثنی است نیست چه آن هر دو ابتدا نمیکنند با یذای انسان مسئله ۱۶+ بسبب کشتن پشه و مور و کیک و کنه ف و مگس ص جزا لازم نمی آید چه این چیزها از جمله صید نیست و هم از بدن انسان متولد نیست و موذی است باعتبار مقتضای طبیعت و مراد از مور آن مور ست که ایذا برساند خواه سیاه باشد یا زرد واما موریکه ایذا نمیرساند پس کشتن آن مباح و روا نیست ولیکن اگر بکشد آنرا محرم جزای آن لازم نمی آید زیرا چه از جمله صید نیست و نه متولد از بدن است مسئله ۱۷+ اگر محرم قتل کند سپش را لازم است مراو را که صدقه دهد هر قدر که خواهد چون یک مشت گندم زیرا چه سپش متولد میشود از چرک بدن و در جامع صغیر مذکور است که بخوراند مسکین را چیزی و این دلالت میکند بر اینکه قاتل سپش را کفایت میکند که بخوراند مسکینی را اندک چیزی بر سبیل اباحت اگرچه از آن سیری حاصل نشود مسکین را ف مانند پاره نان ص مسئله ۱۸+ اگر محرم قتل کند ملخ را لازم می آید که صدقه دهد هر قدر که خواهد زیرا چه ملخ از جمله صید بر است زیرا چه صید آنرا میگویند که گرفته نشود مگر بحیله و گیرنده بقصد میگیرد آنرا و گرفتن آن مقصود وی است و هرگاه قیمت آن بسیار کم است زیرا چه حضرت عمر گفته است که یک خرما بهتر ست از یک ملخ لهذا گفته شد هر قدر که خواهد بدهد مسئله ۱۹+ محرم اگر ذبح کند باخه را هیچ چیزی بروی لازم نمی آید

لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ويمكن اخذه من غير حيلة وكذا لا يقصد بالاخذ فلم يكن صيدا ومن حلب صيد الحرم فعليه قيمته لان اللبن من اجزاء الصيد فاشبه كله ومن قتل ما لا يؤكل لحمه من الصيد كالسباع ونحوها فعليه الجزاء الا ما استثناه الشرع وهو ما عددناه وقال الشافعي رح لا يجب الجزاء لانها جبلت على الايذاء فدخلت في الفواسق المستثناة وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها لغة ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ اما لجلده او ليصطاد به او لدفع اذاه والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد واسم الكلب لا يقع على السبع عرفا والعرف املك ولا يجاوز بقيمته شاة وقال زفر رح يجب بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه الشاة ولان اعتبار قيمته لمكان الانتفاع بجلده لا لانه محارب موذي ومن هذا الوجه لا يزداد على قيمة الشاة ظاهرا واذا صال السبع على المحرم فقتله لا شيء عليه وقال زفر رح يجب اعتبارا بالجمل الصائل ولنا ما روي عن عمر رض انه قتل

زیراچه باخد از جمله هوام و حشرات است پس آن مانند خنفسه و وزغ است و نیز گرفتن آن بغیر حیله ممکن است وهمچنین گرفتن آن مقصود گیرنده نمیشود پس آن از جمله صید نیست مسئله ۲۰ + هرکه شیر دوشید از صید حرم پس بر او قیمت آن لازم می آید زیراچه شیر از اجزای صید است پس مانند صید خواهد بود ف در حکم ص مسئله ۲۱ + هرکه بکشد صیدی را که ماکول اللحم نیست ف چون شیر وغیره که از جنس درنده است ص پس بر او جزای آن لازم می آید مگر آن درنده که استثنا نموده است آنرا شارع چون کلب گزنده وغیره که مذکور شد ف چه جزای آن لازم نمی آید ص و شافعی رح گفته است ف بسبب کشتن درنده چون شیر مثلا ص جزا لازم نمی آید زیراچه آن مقتضای طبیعت موذی است پس آن داخل است در پنج فاسق که مستثنی نموده شده است و نیز کلب گزنده مستثنی است و اسم کلب جمیع درنده ها را شامل است از روی لغت و دلیل علمای ما اینست که درنده صید است بجهت آنکه وحشی ست که بغیر حیله گرفتن آن ممکن نیست و گرفتن آن مقصود گیرنده میشود برای پوست آن یا برای شکار کردن آن یا برای دفع ایذای آن و قیاس آن بر پنج جانور فواسق جایز نیست زیراچه اگر قیاس نموده شود بران عدد پنج که مذکور است باطل میشود ف چه زیاده میشود بر آن و جواب شافعی رح اینست که ص اسم کلب واقع نمی شود بر درنده ها باعتبار عرف و عرف غالب است بر لغت و باید دانست که جزائیکه لازم میشود بسبب کشتن غیر ماکول اللحم باید که زیاده نباشد از قیمت یک گوسفند و زفر رح گفتست که جزای آن لازم می آید هر قدر که باشد چنانچه همین حکم ست در ماکول اللحم و دلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که ضبع صید است و بسبب کشتن آن گوسفند لازم می آید و دوم اینست که اعتبار قیمت آن بجهت انتفاع است بجرم آن نه بجهت آنکه آن موذی و درنده است که حمله میکند بر انسان و بنابر جهت مذکوره ظاهر قیمت آن زیاده نمی شود از قیمت یک گوسفند مسئله ۲۲ + اگر درنده حمله نماید بر محرم و محرم آنرا بکشد پس درینصورت بر او هیچ لازم نمی آید و زفر رح گفتست که درینصورت نیز جزاے آن لازم می آید بنا بر قیاس آن بر شتریکه حمله نماید ف و بکشد آن را محرم ص و دلیل علمای ما یکی این ست که عمر رض کشته است

سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا عن دفع الاذى ولهذا كان ماذونا في دفع المتوهم من الاذى كما في الفواسق فلان يكون ماذونا في دفع المتوهم من الاذى كما في الفواسق فلان يكون ماذونا في دفع المتحقق اولى ومع وجود الاذن من الشارع لا يجب الجزاء حقا له بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن له من صاحب الحق وهو العبد وان اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه من قبل ولا بأس للمحرم ان يذبح الشاة والبقرة والبعير والدجاجة والبط الاهلي لان هذه الاشياء ليست بصيود لعدم التوحش والمراد بالبط الذي يكون في المساكن والحياض لانه ألوف باصل الخلقة ولو ذبح حماما مسرولا فعليه الجزاء خلافا لمالك رحمه الله انه الوف مستأنس ولا يمتنع بجناحيه لبطوء نهوضه ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطيء النهوض والاستيناس عارض فلم يعتبر وكذا اذا قتل ظبيا مستأنسا لانه صيد في الاصل فلا يبطله الاستيناس كالبعير اذا ند لا يأخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم واذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يحل اكلها وقال الشا

درنده را و بجهت آن هدی ساخت قچقاری را و گفت که ما ابتدا کشتیم آن را ف وازین معلوم شد که اگر ابتداء حمله از جانب آن بیشه چیزی لازم نمی آید ص دوم اینست که محرم را تعرض آن منع است و دفع نمودن ایذا از ذات خود منع نیست لهذا او از جانب شارع ماذون است که دفع نماید از ذات خود ایذائی را که موهوم است چنانچه در صورت کشتن فواسق پس دفع نمودن ایذای متحقق بطریق اولی روا خواهد بود ف باذن شرع ص و با وجود اذن شارع جزا لازم نخواهد شد برای حق شرع بخلاف شتریکه حمله کند و بکشد آنرا محرم زیراچه درینصورت اذن از جانب صاحب حق که بنده است یافته نشده است مسئله ۲۴+ اگر محرم بسبب مخمصه مضطر گردد بسوی کشتن صید و بنا برآن بکشد صیدی را پس بر او جزای آن لازم می آید زیراچه درینصورت اگرچه وی را اذن کشتن آنست در نص قرآن ولیکن آن اذن مقید ست بادای کفاره و باعتبار نص چنانچه ذکر آن بالا رفت مسئله ۲۴ باک نیست محرم را در اینکه ذبح کند گوسفند یا گاو یا شتر یا ماکیان یا بط اهلی را زیراچه این چیزها از جمله صید نیست چه آنها وحشت و رم نمیکنند از انسان و مراد از بط آنست که در خانها و حوضها میباشد زیراچه آن باصل خلقت وحشت ندارد مسئله ۲۵+ محرم اگر ذبح کند کبوتر مسرول را ف اعنی کبوتر پای موزه را ص پس بر او جزای آن لازم می آید و امام مالک رح میگوید که بر او هیچ لازم نمی آید زیراچه کبوتر مذکور از انسان وحشت ندارد و گریختن نمیتواند بسبب پرواز خود چه آن بطی الحرکت است در وقت پرواز و بزودی پرواز نمیکند و علمای ما میگویند که کبوتر باعتبار اصل خلقت خود از انسان وحشت میدارد و میگریزد بسبب پرواز خود اگرچه بطی الحرکت باشد ف در وقت پرواز ص و نگریختن از انسان و انس گرفتن او با انسان عارضی است پس این معتبر نیست مسئله ۲۶+ محرم اگر قتل کند آهوئی را که مانوس است با انسان ف مثل گوسفند ص بر او جزای آن لازم می آید زیراچه آهو در اصل صید است پس بسبب مانوس شدن آن با انسان اهلی شمرده نمیشود چنانچه شتر که اهلی است در اصل خلقت اگر رم نماید از انسان و وحشت گیرد صید شمرده نمیشود در حق محرم مسئله ۲۷+ محرم اگر ذبح کند صیدی پس آن ذبیح مردار است و حلال نیست و شافعی رح گفته است

يحل ما ذبحه المحرم لغيره لانه عامل له فانتقل فعله اليه ولنا ان الذكاة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي وهذا لان المشروع هو الذي قام مقام الميّز بين الدم واللحم تيسيرا فينعدم بانعدامه وان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه جزاء ما اكل وان اكل منه محرم اخر فلا شئ عليه في قولهم جميعا لهما ان هذه ميتة فلا يلزمه باكلها الا الاستغفار وصار كما اذا اكله محرم غيره ولابي حنيفة ان حرمته باعتبار كونه ميتة كما ذكرنا وباعتبار انه محظور احرامه لان احرامه هو الذي اخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية في حق الذكاة فصارت حرمة التناول بهذه الوسائط مضافة الى احرامه بخلاف محرم اخر لان تناوله ليس من محظورات احرامه ولا بأس بان ياكل المحرم لحم صيد اصطاده

که حلال است ذبیحه که ذبح کند آنرا محرم برای غیر زیرا چه محرم درین صورت عمل میکند برای غیر پس فعل او منتقل و منصوب میگردد بسوی آن غیر ف و چنان شمرده میشود که آن غیر ذبح کرده است ص و دلیل علمای ما اینست که ذبح کردن فعل مشروع است و ذبح کردن محرم غیر مشروع و حرام است پس ذبح کردن او ذبح نیست ف در حقیقت همانند ذبح کردن مجوسی و سر آن اینست که مشروع همان ذبح است که قائم مقام جدا کردن خون از گوشت است برای آسانی اهل اسلام ف حتی که اگر مسلم غیر محرم ذبح کند و از ذبیحه مطلقا خون نه برآید و از گوشت جدا نشود خوردن آن حلال ست بجهت آنکه ذبح مسلم غیر محرم قائم مقام جدا کردن خون ذبیحه از گوشت آن است و اگر ذبح کند مجوسی خوردن آن حلال نیست اگرچه خون برآید و از گوشت جدا شود بجهت آنکه ذبح او مشروع و قائم مقام جدا کردن خون از گوشت ذبیحه نیست ص پس اگر آن ذبح مشروع که قائم مقام جدا کردن خون از گوشت است منعدم شود ف بسبب محرم بودن ذابح ص جدا کردن خون از گوشت منعدم خواهد شد ف پس ذبیحه محرم حلال نخواهد شد مانند ذبیحه مجوسی ص پس اگر بخورد محرم از ذبیحه خود چیزی را لازم می آید برو قیمت آن چیز نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که برو بجهت خوردن آن هیچ لازم نمی آید و اگر بخورد از ذبیحه محرم دیگر پس برو هیچ لازم نمی آید بالاتفاق و دلیل صاحبین رح اینست که ذبیحه مذکور مردار ست پس لازم نیست بسبب خوردن آن مگر استغفار چنانچه لازم نمی آید بر محرم دیگر بسبب خوردن ف آن مگر استغفار ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که حرمت آن باعتبار اینست که آن ذبح از محظورات احرام است زیرا چه آن ذبیحه بسبب احرام ذبح کننده آن از حلت بیرون شده است و هم بسبب آن احرام اهلیت ذبح کردن در حق محرم باقی نمانده است پس حرمت خوردن آن بسبب این وسائط منسوب و مضاف است بسوی احرام آن ذبح کننده و از محظورات احرام او گردیده است ف و هرگاه چنین شد پس بر محرم مذکور بسبب خوردن چیزی از آن جزای آن لازم خواهد آمد برو ص بخلاف محرم دیگر چه خوردن آن از محظورات احرام او نیست + مسئله ٢٨ + باک نیست محرم را اگر بخورد گوشت صیدی که صید کرده است آنرا

حلال وذبحه اذا لم يدل المحرم عليه ولا امره بصيده خلافا لمالك رح فيما اذا اصطاده لاجل المحرم له قوله عليه السلام لا بأس باكل المحرم لحم صيد ما لم يصده او يصاد له ولنا ما روى ان الصحابة رض تذاكروا لحم الصيد فى حق المحرم فقال عليه السلام لا بأس به واللام فيما روى لام تمليك فيحمل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم او معناه ان يصاد بامره ثم شرط عدم الدلالة وهذا تنصيص على ان الدلالة محرمة قالوا فيه روايتان ووجه الحرمة حديث ابى قتادة رض وقد ذكرناه وفى صيد الحرم اذا ذبحه الحلال تجب قيمته يتصدق بها على الفقراء لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم قال عليه السلام فى حديث فيه طول ولا يجزيه الصوم لانها غرامة وليست بكفارة فاشبه ضمان الاموال وهذا لانه يجب بتفويت وصف فى المحل وهو الامن والواجب على المحرم بطريق الكفارة جزاء على فعله لان الحرمة باعتبار معنى فيه وهو احرامه والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال وقال زفر رح يجزيه الصوم اعتبارا بما وجب على المحرم والفرق قد ذكرناه

حلال ف یعنے غیر محرم ص وہم ذبح کرده است آنرا حلال بشرطیکه دلالت کرده نباشد بران محرم ونه امر کرده باشد ان حلال را بصید کردن آن صید وامام مالک رح گفته است که خوردن ان حلال نیست محرم را درصورتیکه شکار کرده باشد آنرا حلال برای محرم زیراچه پیغمبر صلعم فرموده است که باک نیست مر محرم را در خوردن گوشت صید بشرطیکه محرم شکار نکرده باشد آنرا ونه شکار کرده باشد آنرا کسی برای محرم ودلیل علمای ما اینست که اصحاب رض که باهم ذکر کردند در اباحت گوشت صید درحق محرم پس فرمود پیغمبر صلعم که باک نیست در آن وجواب از دلیل امام مالک رح اینست که در حدیثیکه دلیل آورده اند آنرا امام مالک رح لام تملیک مذکور است پس مراد ازان اینست که عین صید را هدیه دهد کسی محرم را نه گوشت آن را یا مراد ازان اینست که صید کرده شود بامر او وبعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که خوردن گوشت صید مذکور مر محرم را باک نیست بشرطیکه دلالت نکرده باشد بران پس آن صریحا دلالت میکند براینکه اگر دلالت کند بران محرم پس او را خوردن گوشت آن حرام است وفقها گفته اند که دران دو روایت است بنابر یک روایت حرام است ف ویرا خوردن گوشت آن صید درصورتیکه دلالت کرده باشد بران ص ووجه حرمت حدیث ابو قتاده رضی الله عنه است که سابق مذکور شد ف درباب احرام ص

مسئله ۲۹ - اگر ذبح کند صید حرم را حلال پس براو لازم می آید که قیمت آنرا تصدق نماید بفقرا زیراچه صید حرم مستحق امن است بسبب حرم چه پیغمبر صلعم در حدیثیکه دراز است فرموده است که مگریزانید صید حرم را وروزه درحق او کفایت نمیکند زیراچه لزوم قیمت آن بر حلال مذکور بطریق تاوان است نه بطریق کفاره پس مانند تاوان مال شد وسر آن اینست که آن قیمت واجب میشود بسبب تفویت وصف امن در محل وآنچه بر محرم واجب میشود آن بطریق کفاره وجزای فعل اوست زیراچه حرمت آن باعتبار معنی هست که در محرم است وآن احرام اوست وروزه صلاحیت این دارد که جزای افعال واقع شود نه تاوان محال وزفر رح گفته است که درصورت مذکوره روزه نیز کفایت میکند ف درحق حلال مذکور بنابر ص قیاس آن بر چیزیکه واجب میشود بر محرم ولیکن هرگاه فرق میان آن و این بیان نموده شد ف ظاهر گشت که این قیاس مع الفارق است

وحل بجزيه الهدى ففيه روايتان ومن دخل الحرم بصيد فعليه ان يرسله فيه اذا كان في يده خلافاً للشافعي فانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الامن لما روينا فان باعه رد البيع فيه ان كان قائماً لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام وان كان فائتاً فعليه الجزاء لانه تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه وكذلك بيع المحرم الصيد من محرم او حلال لما قلنا ومن احرم وفي بيته او في قفص معه صيد فليس عليه ان يرسله وقال الشافعي رح عليه ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه فصار كما اذا كان في يده ولنا ان الصحابة رض كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من احدى الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبيت والقفص لا به غير انه في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه فلا معتبر ببقاء الملك وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع **قال** فان اصاب حلال صيدا

ص وبدانکه ہدی کفایت میکند در حق حلال از کو ریانہ پس دران دو روایت است **مسئلہ ۳۰** + اگر غیر محرم مع صید داخل شود در حرم پس واجب است براو که بگذارد آنرا در حرم اگر آن صید در دست او باشد **ف** حقیقة نہ در قفص یا کجاوہ ص و شافعی رح میگوید که بگذاشتن آن براو واجب نیست چه آن صید مملوک وی است وحق الشرع ظاہر نمیشود در مملوک عبد بجہت آنکه بنده محتاج است و دلیل علمای ما این است که آن صید ہرگاه داخل شد در حرم واجب گشت ترک تعرض آن بجہت تعظیم حرم چه صید درین ہنگام از صید حرم گشت پس مستحق امن شد بنا برانچه مرویست پس اگر بفروشد آنرا مالک آن **ف** که داخل شده ہست در حرم **ص** پس آن بیع رد نموده میشود اگر آن صید موجود باشد زیراچه این بیع صحیح نیست بجہت آنکه دران تعرض صید حرم است وحال آنکه تعرض آن حرام است و اگر آن صید موجود نباشد پس بر بائع مذکور جزای آن لازم می آید بجہت آنکه بیع مذکور تعرض آن صید است بانطور که امن را ازان زائل گردانیده است وحال آنکه صید درین ہنگام مستحق امن است و ہمین حکم است درصورتیکه بفروشد محرم صید را بدست محرم دیگر یا بدست حلال بنا بر وجہیکه مذکور شد **مسئلہ ۳۱** + اگر شخصی احرام نماید وحال آنکه صید در قفص دارد ہمراه خود یا در خانه پس واجب نیست براو که بگذارد آن صید را و شافعی رح گفته است واجب ہست بروی که بگذارد آن صید را زیراچه اگر نگذارد آنرا پس لازم می آید که تعرض آن نموده بسبب نگاہداشتن آن در ملک خود پس چنان شد که در دست او حقیقة باشد و دلیل علمای ما یکی اینست که اصحاب رض احرام می نمودند وحال آنکه در خانہای آنہا صیدہا و دواجن اعنی کبوتر و غیره می بود و منقول نیست که آنہا را بگذاشتند و شان ہمین عمل عادت جاری است و این یک حجت است و دوم اینست که واجب بر محرم ترک تعرض آنست و در صورت مذکوره تعرض آن از جانب محرم یافته نمیشود بلکه آن جانور در صورت مذکوره محفوظ بخانه یا بقفص نه بدست محرم و جز این نیست که آن جانور در ملک وی است **ف** و دران مضائقه نیست **ص** چه اگر بگذارد آنرا در صحرا و بیابان ملکیت او دران باقی می ماند پس بقای ملکیت اعتبار ندارد و بعضی گفته اند که اگر قفص آن جانور در دست محرم باشد لازم است براو که بگذارد آنرا بطوریکه ضائع نگردد **ف** باین طور که بگذارد آنرا در خانه خود **ص** **مسئلہ ۳۲** + اگر بگیرد حلال صیدرا

ثم احرم فارسله من يده غيره يضمن عند ابي حنيفة رح وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناهي عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وله انه ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه بخلاف ما اذا اخذه في حالة الاحرام لانه لم يملكه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بان يخليه في بيته فاذا قطع يده عنه كان متعديا ونظيره الاختلاف في كسر المعازف

واذا اصاب محرم صيدا فارسله من يده غيره لا ضمان عليه بالاتفاق لانه لم يملكه بالاخذ فان الصيد لم يبق محلا للتملك في حق المحرم لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصار كما اذا اشترى الخمر فان قتله محرم آخر في يده فعلى كل واحد منهما جزاء لان الآخذ متعرض للصيد بازالة الامن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء في حق التضمين كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا ويرجع الآخذ على القاتل وقال زفر رح لا يرجع لان الآخذ مؤاخذ بصنعه فلا يرجع على غيره قلنا ان الآخذ انما يصير سببا للضمان عند اتصال

و بعد ازان احرام نماید و رها کند کسی آنرا از دست محرم مذکور پس آنکس ضامن آن میشود نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که ضامن نمیشود زیراچه آنکس درینصورت امر بمعروف و نهی عن المنکر نموده است و این را احسن گفته میشود و بر محسن چیزی لازم نمی آید و دلیل ابی حنیفه رح اینست که محرم مذکور مالک آن صید شده است بسبب گرفتن آن درحالیکه او حلال بود و این ملک محترم است پس احترام این ملک بسبب احرام آنشخص زائل نمیشود و هرگاه چنین شد پس آنکس بسبب رها نیدن آن از دست محرم مذکور ضامن آن خواهد شد چه او تلف کرد مملوک غیر را بخلاف آنکه اگر بگیرد محرم صیدی را درحالت احرام چه درینصورت اگر رها کند آن را کسی از دست او آنکس ضامن آن نمیشود بالاتفاق زیراچه درینصورت محرم مالک آن صید نمیشود بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام گردانیده شده است بر شما صید بر را مادامیکه شما محرم باشید پس صید نیز در حق محرم بمنزلهٔ خمر است در حق مطلق مسلمانان و مسلمان بسبب خریدن خمر مالک آن نمیشود همچنین محرم بسبب گرفتن صید مالک آن نخواهد شد و باید دانست که نظیر این اختلاف اختلاف آنها است در شکستن آلت لهو که آنرا معازف میگویند ف چون طنبور و غیره اعنی اگر بشکند کسی معازف کسی را پس او ضامن آن میشود نزد ابی حنیفه رح نه نزد صاحبین ص

مسئله ۳۴۳ + اگر بگیرد محرم صیدی را و قتل کنانند آنرا در دست محرم دیگر پس بر هر واحد ازان دو محرم جزا لازم می آید زیراچه گیرنده تعرض آن نموده است باینطور که او بسبب گرفتن امنیت ازان زائل گردانیده است و کشندهٔ مذکور تعرض مذکور را ثابت و برقرار داشته است بسبب کشتن آن و این بمنزلهٔ تعرض نمودن است ابتداءً در حق وجوب ضمان و جزا چنانچه گواهان طلاق قبل الدخول اگر رجوع نمایند ف ضامن نصف مهر میشوند ص و بعد ازان باید دانست که درصورت مذکوره گیرندهٔ صید آنچه جزای آن صید میدهد میگیرد آنرا از کشندهٔ آن و زفر رح گفته است که او را نمیرسد که بگیرد آنرا از کشندهٔ مذکور زیراچه بر گیرندهٔ مذکور جزا لازم آمده است بجهت فعل او که گرفتن صید است پس مواخذهٔ آن نخواهد کرد از غیر و دلیل علمای ما اینست که گرفتن صید سبب ضمان و جزا نمیشود در حق محرم مگر وقتیکه آن گرفتن مفضی شود

الهلاك به فهو بالقتل جعل فعل الاخذ علة فيكون في معنى مباشرة علة العلة فيحال بالضمان
عليه فان قطع حشيش الحرم او شجرة ليست بمملوكة وهو مما لا ينبته الناس فعليه قيمته
لا فيما جف منه لان حرمتهما تثبت بسبب الحرم قال عليه السلام لا يختلى خلاها ولا يعضد
شوكها ولا يكون للصوم في هذه القيمة مدخل لان حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب
الاحرام فكان من ضمان المحال على ما بينا ويتصدق بقيمته على الفقراء واذا اداها ملكه كما في
حقوق العباد ويكره بيعه بعد القطع لانه ملكه بسبب محظور شرعا فلو اطلق
له في بيعه لتطرق الناس الى مثله الا انه يجوز البيع مع الكراهة بخلاف الصيد
والفرق ما نذكره والذي ينبته الناس عادة عرفناه غير مستحق للامن
بالاجماع ولان المحرم المنسوب الى الحرم والنسبة اليه على الكمال عند
عدم النسبة الى غيره بالانبات وما لا ينبت عادة اذا انبته انسان التحق بما

بهلاکت آن پس کشندهٔ مذکور بسبب کشتن آن در دست محرم مذکور رفعل وی را سبب جزا گردانیده است پس کشندهٔ مذکور
در معنی مباشر علت العلت است پس ضمان وجزای آن بروی عائد خواهد شد **مسئله ۴۳**
محرم اگر ببرد گیاه حرم را ف که سبز است ص یا ببرد درختی را که مملوک کسے نیست
وهم خشک نباشد وهم درخت مذکور از جنس آن درخت نباشد که انسان آنرا می نشاند از روی عادت پس بروی قیمت
آن لازم می آید بالاتفاق زیرا چه حرمت آن گیاه و درخت ثابت است بسبب حرمت حرم چه پیغمبر صلعم فرموده است
در حق حرم که ای دانا آگاه باشید که بریده نمیشود گیاه آن و نه بریده میشود خار آن و باید دانست که روزه داشتن
بجاے قیمت آن گیاه و درخت کفایت نمیکند زیرا چه حرمت آن گیاه و درخت بجهت حرمت حرم است نه بسبب
احرام پس قیمت مذکور ضمان بیجاست ف و در ضمان محل روزه را دخل نیست و خبر نیست که روزه در جزای فعل
است ص و باید که قیمت مذکور را تصدق نماید و بدهد بفقرا و بعد از دادن قیمت آن گیاه و درخت او مالک آن
میشود چنانچه همین حکم است در حقوق عباد و باید دانست که فروختن آن گیاه و درخت بعد از بریدن آن وی را مکروه است
زیرا چه او مالک آن شده است بنا بر سببیکه محظور است از روی شرع پس اگر جائز داشته شود بیع ف آن بی کراهیت ص
هر آینه مردمان جرات خواهند نمود در بریدن و فروختن آن ولیکن بیع آن جائز است مع کراهیت بخلاف صید ف چه
بیع آن اصلا جائز نیست ص و بیان فرق میان گیاه و درخت و میان صید در حکم بیع خواهد آمد انشاء الله تعالی و درختی که می نشاند
آنرا انسان از روی عادت پس آن مستحق امن نیست بنا بر اجماع و بنا بر آنکه بریدن آن گیاه و درخت حرام است که منسوب بحرم
باشد و منسوب بر وجه کمال نمیشود مگر وقتیکه منسوب بسوی غیر نباشد ف و درختی که می نشاند آن را انسان از روی عادت منسوب است
بسوی غیر حرم که انسان است ص بجهت نشاندن ف او پس درختی که نشانده است آنرا انسان و در زمین حرم منسوب بحرم
نیست بر وجه کمال ص و باید دانست که درختیکه نمی نشاند آنرا انسان از روی عادت اگر نشاند آنرا انسان پس آن ملحق است بآن درخت که می شود

ینبت عادة ولو نبت بنفسه فی ملك رجل فعلی قاطعه قیمة لحرمته حقا للشرع وقیمة اخری ضمانا للمالك کالصید المملوك فی الحرم وما جف من شجر الحرم لاضمان فیه لانه لیس بنامی ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع الا الاذخر وقال ابو یوسف رح لا بأس بالرعی فیه لان فیه ضرورة فان منع الدواب عنه متعذر ولنا ما رویناه والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورة بخلاف الاذخر لانه استثناه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فیجوز قطعه ورعیه وبخلاف الکماة لانها لیست من جملة النبات وکل شئ فعله القارن مما ذکرنا ان فیه علی المفرد دما فعلیه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعی رح دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عنده وعندنا باحرامین وقد مر من قبل قال الا ان یتجاوز المیقات غیر محرم بالعمرة او الحج فیلزمه دم واحد خلافا لزفر رح لما ان المستحق علیه عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد واذا اشترك محرمان فی قتل صید

کرے نشاند آنرا انسان از روے عادت مسئله ۳۵ + درختیکه نمی نشاند آن را انسان اگر از خود روید در حرم در زمینی که مملوک کسی است پس درینصورت بر قاطع آن دو قیمت لازم می آید یکی برای حرمت حرم و دوم برای مالک چنانچه دو قیمت لازم می آید بر کسی که بکشد در حرم صیدیرا که مملوک کسی است مسئله ۳۶ + اگر ببرد کسی در حرم گیاه خشک یا درخت خشک را پس بر و ضمان و جزای آن لازم نیست چه آن نامی نیست مسئله ۳۷ + روا نیست چرانیدن دواب گیای حرم و نه بریدن آن مگر گیاهیکه آنرا اذخر میگویند و این نزد طرفین رح است و ابو یوسف رح گفته است که در چرانیدن دواب در گیاه حرم باک نیست زیراچه دران ضرورت و حاجت است بجهت آنکه باز داشتن دواب ازان متعذر است و دلیل طرفین رح اینست که مرویست که پیغمبر صلعم فرموده است که بریدن بمشفر اعنی بلب شتر مانند بریدن بداس است و جواب از دلیل ابی یوسف رح اینست که برداشتن گیاه برای علف دواب از حل ممکن است پس چرانیدن آن گیاه حرم ضرورت نیست بخلاف اذخر چه رسول خدا صلعم آنرا استثنا نموده است پس جائز است بریدن آن و هم چرانیدن آن بخلاف کمات ف اعنی سماروغ ص چه آن از جمله نباتات نیست مسئله ۳۸ + در هر صورت که از صورتهای جنایت مذکور بر مفرد یکدم لازم می آید پس دران بر قارن دو دم لازم می آید یکی بجهت حج و دیگر بجهت عمره و شافعی رح گفته است که در صورتهای مذکوره بر قارن نیز یکدم لازم می آید بنا بر آنکه قارن محرم است باحرام واحد نزد شافعی رح و نزد علمای ما او محرم است بدو احرام ف پس و دو دم لازم خواهد شد ص مگر در صورتیکه تجاوز نماید از میقات بدون احرام حج و عمره ف اعنی احرام یکی ازان هم ننماید از میقات ص پس درینصورت براو یکدم لازم می آید زیراچه واجب نیست براو در میقات مگر احرام واحد و هرگاه یک احرام هم نکرد در میقات پس لازم می آید تاخیر واجب واحد و بسبب تاخیر واجب واحد لازم نمی آید مگر جزای واحد و درین اختلاف زفر رح است مسئله ۳۹ + اگر شریک شوند دو محرم در کشتن صیدی پس بر هر واحد از آنها لازم می آید جزای کامل زیراچه هر واحد درینصورت جنایتی کرده است که فوق دلالت است پس لازم خواهد شد جزای متعدد بسبب تعدد جنایت مسئله ۴۰ + اگر شریک شوند دو حلال در کشتن صید حرم

فعلی کل واحد منہما جزاء کامل لان کل واحد منہما جزاء کامل لان کل واحد منہما بالشرکة یصیر جانیا جنایة تفوق الدلالة فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایة واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فعلیہما جزاء واحد لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجنایة فیتحد باتحاد المحل کرجلین قتلا رجلا خطأ یجب علیہما دیة واحدة وعلی کل واحد منہما کفارة واذا باع المحرم الصید او ابتاعه فالبیع باطل لان بیعه حیا تعرض للصید بتفویت الامن وبیعه بعد ما قتله بیع میتة ومن اخرج ظبیة من الحرم فولدت اولادا فماتت هی واولادها فعلیه جزاؤهن لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا ولهذا وجب رده الی مامنه وهذه صفة شرعیة فتسری الی الولد فان ادی جزاءها ثم ولدت لیس علیه جزاء الولد لان بعد اداء الجزاء لم تبق امنة لان وصول الخلف کوصول الاصل والله اعلم بالصواب

باب مجاوزة الوقت بغیر احرام

واذا اتی الکوفی بستان بنی عامر فاحرم بعمرة فان رجع الی ذات عرق ولبی بطل عنه دم الوقت وان رجع الیه ولم یلب حتی دخل مکة وطاف لعمرته فعلیه دم وهذا عند ابی حنیفة وقالا ان رجع الیه محرما فلیس علیه شیء

پس بر ان ہر دو جزای واحد لازم می آید زیراچه جزا درینصورت عوض محل جنایت است نه بمقابل جنایت ومحل درینصورت واحد است پس جزای واحد بعوض آن لازم خواهد شد چنانچه اگر دو کس قتل نمایند کسی را بخطا واجب میشود بر ان دو کس دیت واحد و بر هر واحد از انها کفاره علیحده لازم می آید مسئله ۱۴ + اگر بفروشد محرم صید را یا خرید کند آنرا پس بیع درین هر دو صورت باطل است زیراچه محرم اگر صید را زنده بفروشد پس این تعرض آن است واگر بفروشد آن را بعد از کشتن آن پس درینصورت فروختن آن فروختن مردار ست ف چه صید یکه بکشد آن را محرم مردار ست پس بهر طور بیع آن جائز نیست ص مسئله ۱۵ هر که بیرون کند آهوی را از حرم و بعد از ان بزاید آن آهو بچه ها را و بمیرد آن آهو و بچه های آن پس و جزای هر واحد از آنها لازم می آید زیراچه صید حرم بعد از اخراج آن از حرم مستحق امن ست شرعا لهذا رد آن واجب است بسوی مامن آن ف که حرم است ص واین استحقاق صفت شرعیست پس سرایت خواهد کرد بسوی اولاد ف لهذا درصورت مذکوره برای هر یک از آهو و بچه های آن جزای علیحده لازم خواهد شد ص واگر بعد از اخراج آن ادا نماید اخراج کننده و بعد از ان بچه ها بزاید آن آهو پس درینصورت لازم نمی آید بروجزای بچه آن زیراچه آهوی مذکور بعد از ادای جزای آن مستحق امن باقی نمی ماند ف لهذا درین هنگام رد آن بمامن آن که حرم است براو واجب نیست ص زیراچه جزای آن که بدل آن است بمنزلهٔ عین آنست ف ودرینصورت ادای جزای آن نموده است پس بعد از ان چیزی دیگر لازم نخواهد شد ص والله اعلم

باب دربیان احکام تجاوز نمودن از میقات بغیر احرام مسئله ۱ + کوفی اگر داخل شود در بستان بنی عامر و بعد از ان احرام نماید برای عمره پس اگر باز گشت نماید بسوی ذات عرق ف که میقات اهل کوفه است ص ودر آنجا تلبیه بگوید پس ساقط می شود از و دم ف که واجب میشود بر انسان بجهت تجاوز نمودن او از ص میقات خود واگر بعد از باز گشت نمودن او بذات عرق تلبیه نگوید تا آنکه بمکه داخل شود و طواف نماید برای عمره پس براو دم لازم می آید واین نزد ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که اگر کوفی مذکور بعد از احرام نمودن از بستان مذکور باز گشت نماید بذات عرق درحالیکه محرم است پس هیچ لازم نمی آید

لبّی اولم یلبّ وقال زفر رح لا یسقط لبّی اولم یلبّ لان جنایته لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات ثم عاد الیه بعد الغروب ولنا انه تدارک المتروک فی اوانه وذلک قبل الشروع فی الافعال فیسقط الدم بخلاف الافاضة لانه لم یتدارک المتروک علی ما مرّ ثم ان التدارک عندهما بعوده محرما لانه اظهر حق المیقات کما اذا مرّ به محرما ساکتا وعنده رح بعوده محرما ملبیا لان العزیمة فی الاحرام من دویرة اهله فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیه قضاء حقه بانشاء التلبیة وکان التلافی بعوده ملبیا وعلی هذا الخلاف اذا احرم بحجة بعد المجاوزة مکان العمرة فی جمیع ما ذکرنا ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنه الدم بالاتفاق ولو عاد الیه قبل الاحرام یسقط بالاتفاق وهذا الذی ذکرنا اذا کان یرید الحج او العمرة فان دخل البستان لحاجته فله ان یدخل مکة بغیر احرام ووقته البستان

تلبیه بگوید بعد از رسیدن بذات عرق یا نگوید و زفر رح گفته است که دم بر او لازم است خواه بعد از رسیدن بذات عرق تلبیه بگوید یا نگوید زیرا چه جنایت او مرتفع نمیگردد بسبب عود نمودن او بذات عرق چنانچه اگر افاضه نماید کسی از عرفات پیش از امام و بعد از ان عود نماید بعرفات بعد از غروب آفتاب ف پس بسبب عود نمودن او جنایت او مرتفع نمیگردد همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما اینست که کوفی از میقات تجاوز نموده بود بغیر احرام پس او ترک نموده بود احرام را از میقات بعد از ان تدارک آن نموده در وقت آن چه پیش از شروع نمودن افعال عمره یا حج همه وقت آنست پس ساقط خواهد شد دمیکه بسبب تجاوز نمودن از میقات بدون احرام لازم میشود بخلاف آنکه افاضه نماید از عرفات و بعد از ان عود نماید بعرفات بعد از غروب آفتاب زیرا چه او تدارک متروک نموده است در وقت آن بنا بر آنچه سابق مذکور شده است ولیکن تدارک متروک در صورت مذکوره نزد صاحبین رح حاصل میشود بسبب عود نمودن کوفی مذکور بذات عرق در حالت احرام چه درین هنگام حق میقات از و فوت نشد چنانچه در صورتیکه بحالت احرام بگذرد از میقات در حالیکه ساکت است و نزد ابی حنیفه رح تدارک آن حاصل میشود بسبب عود نمودن او بذات عرق در حالت احرام بشرطیکه تلبیه بگوید در ذات عرق زیرا چه عزیمت در احرام اینست که از خانه خود احرام کند و هرگاه بطریق رخصت جایز داشته تاخیر آن تا بمیقات پس واجب است بر تاخیر کننده مذکور که قضا نماید حق آنرا باینطور که بعد از رسیدن بذات عرق تجدید تلبیه نماید همچنین اختلاف است در صورتیکه احرام حج نماید کوفی بعد از تجاوز نمودن از میقات و بعد از ان بازگشت نماید بسوی میقات که ذات عرق است بطوریکه در صورت عمره بازگشت نموده بود و اگر کوفی مذکور عود نماید بسوی ذات عرق بعد از شروع نمودن او در طواف خانه کعبه و استلام حجر اسود پس درینصورت دم از و ساقط نمی شود بالاتفاق و اگر عود کند از بستان مذکور بسوی ذات عرق پیش از احرام پس درینصورت دم ساقط میشود بالاتفاق و اینهمه که مذکور شد وقتی است که کوفی مذکور اراده حج و عمره باشد و اگر او داخل شود در بستان بنی عامر برای حاجتی پس میرسد ویرا که داخل شود در مکه بغیر احرام و درینصورت وسی را اگر بعد از رسیدن به بستان مذکور اراده حج یا عمره شود پس میقات او بستان مذکور است

وهو وصاحب المنزل سواء لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده واذا دخله التحق باهله وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك له والمراد بقوله ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم وقد مر من قبل فكذا وقت الداخل الملحق به فان احرما من الحل ووقفا بعرفة لم يكن عليهما شئ يريد به البستاني والداخل فيه لانهما احرما من ميقاتهما ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت واحرم بحجة عليه اجزاه ذلك من دخوله مكة بغير احرام وقال زفر رح لا يجزيه وهو القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر فصار كما اذا تحولت السنة ولنا انه تلافى المتروك في وقته لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء

و صاحب بستان هر دو برابر اند زیرا چه بستان مذکور واجب التعظیم نیست پس بسبب قصد رفتن به بستان لزوم احرام واجب نیست و هرگاه داخل شد دران و لاحق شد باهل آن بستان بمنزله یکی از انها گشت و بستانی را جائز است که برای حاجت بمکه رود بغیر احرام پس همچنین کوفی مذکور را نیز جائز خواهد شد رفتن بمکه برای حاجت بدون احرام و باید دانست که انچه مذکور شد که بستان مذکور میقات وی است پس مراد ازان جمیع زمین حل است که واقع است میان آن و میان حرم چنانچه سابق مذکور شده است پس اگر کوفی مذکور یا یکی از اهل بستان احرام نماید از حل و وقوف بعرفات نماید پس بر آنها هیچ لازم نمی آید زیرا چه آنها احرام نموده اند از میقات خود ها مسئله آفاقی اگر داخل شود در مکه بدون احرام و بعد ازان خارج شود از مکه دران سال و رود بسوی میقات خود و از میقات احرام حج فرض نماید پس بسبب این احرام جنایتیکه بسبب داخل شدن در مکه بدون احرام بوقوع آمده بود مرتفع میگردد و چنان میشود که گویا او بدون احرام در مکه داخل نشده است و زفر رح گفته است که آن جنایت مرتفع نمیگردد و همین موافق قیاس است چنانچه در صورت نذر ف اعنی اگر نذر کند کسی باینطور که بگوید علی ذهاب الی مکة بالاحرام پس او اگر احرام از میقات برای حج فرض نماید و بعد ازان داخل شود در مکه پس نذر مذکور بسبب رفتن باین احرام بسوی مکه ادا نمیشود بلکه ص لازم است ف مراو را ص که با حرام مستقل در بسوی مکه چنانچه آفاقی مذکور اگر بعد از گذشتن آن سال در سال دیگر بسوی میقات رفته احرام حج نماید و بمکه رود پس بسبب رفتن بمکه با حرام حج در سال دیگر مرتفع نمیشود جنایتیکه بوقوع آمده بود بسبب داخل شدن در مکه بدون احرام در سال اول و دلیل علمای ما اینست که آفاقی مذکور تلافی متروک ف تدارک آن ص نمود در وقت آن زیرا چه واجب بر او این است که تعظیم این بقعه نماید باینطور که با حرام داخل شود دران ف و لازم نیست بتخصیص ص برای داخل شدن در مکه که احرام مستقل نماید در صورت مذکوره داخل شدن در مکه با حرام یافته شد پس کفایت خواهد کرد ص چنانچه اگر داخل میشد در مکه با حرام حج فرض در ابتدا ف کفایت میکرد

بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا في ذمته فلا يتادى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرة وافسدها مضى فيها وقضاها لان الاحرام يقع لازما فصار كما اذا افسد الحج وليس عليه دم لترك الوقت وعلى قياس قول زفر رح لا يسقط عنه وهو نظير الاختلاف في فائت الحج اذا جاوز الوقت بغير احرام وفيمن جاوز الوقت بغير احرام واحرم بالحج ثم افسد حجته هو يعتبر المجاوزة هذه بغيرها من المحظورات ولنا انه يصير قاضيا حق الميقات بالاحرام منه في القضاء وهو يحكي الفائت ولا ينعدم به غيره من المحظورات فوضح الفرق

ص یعنی آنکه سال دیگر درآید چه درین هنگام داخل شدن بمکه باحرام برای آن حین واجب میشود بر ذمهٔ او پس آن ادا نمیشود مگر باینطور که باحرام مستقل داخل شود در مکه چنانچه اگر نذر کند کسی باینکه اعتکاف خواهم نمود در ماه رمضان درین سال پس اعتکاف مذکور ادا میشود بروزهٔ رمضان مذکور و برای آن اعتکاف روزه علیحده سوای روزهٔ رمضان درکار نمیشود واگر در رمضان مذکور اعتکاف ننماید پس بعد ازان واجب میشود براو که اعتکاف نماید در ماه دیگر سوای رمضان بروزهٔ مستقل واگر در سال آینده در ماه رمضان آن اعتکاف ادا نماید بروزهٔ رمضان مذکور صحیح نمیشود مسئله ۳ + هرکه بعد از گذشتن از میقات احرام عمره نماید و بعد ازان عمرهٔ مذکور را فاسد کند باید که افعال آن عمره را تمام کند و بعد ازان آن را قضا کند زیرا چه احرام لازم میشود پس این چنان شد که فاسد کند حج ف بعد از احرام ص و درینصورت براو واجب نمیشود دم بسبب تجاوز نمودن او از میقات بدون احرام زیرا چه براو قضای آن حج وعمره لازم است پس وقت قضا احرام آن از میقات خواهد کرد و بسبب آن این جنایت مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام مرتفع خواهد گشت بجهت آنکه بسبب احرام نمودن از میقات در قضای آن حج وعمره حق میقات که فوت شده بهت نیز قضا خواهد شد وهرگاه قضای آن خواهد شد پس سوای آن چیزی دیگر لازم نیست و بنابر قیاس قول زفر رح دم مذکور از و ساقط نمیشود چنانچه همین اختلاف است در حق کسیکه حج او فوت شود ف وایام حج باقی ماند ص و آنکس بغیر احرام تجاوز نماید از میقات و در حق کسیکه تجاوز نماید از میقات بغیر احرام ف و بعد ازان ص احرام حج نماید و بعد ازان آن حج را فاسد گرداند ف اعنی درینصورتها نزد زفر رح دم مجاوزت از میقات بغیر احرام برو لازم می آید و بسبب قضا نمودن آن حج وعمره ساقط نمیشود و نزد علمای ما ساقط میشود ص نزد زفر رح این جنایت را قیاس میکند بر محظورات دیگر ف و دران دمیکه واجب میشود بسبب قضا نمودن آن حج وعمره که دران محظورات ص واقع شده بود آن دم ساقط نمیشود و همچنین یا قط نمیشود دمیکه واجب میشود بسبب ف مجاوزت نمودن از میقات بغیر احرام ص و علمای ما میگویند که ف قیاس آن بر محظورات دیگر معقول نیست زیرا چه ص بسبب احرام نمودن از میقات در وقت قضای حج وعمره حق میقات نیز قضا نموده میشود پس جنایت مجاوزت مرتفع میگردد بخلاف محظورات دیگر ف چه بسبب قضا نمودن آن حج وعمره مرتفع نمیگردد ص پس فرق واضح شد

وإذا خرج المكي يريد الحج فأحرم ولم يعد إلى الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة لأن وقته الحرم وقد جاوزه بغير إحرام فإن عاد إلى الحرم ولبى أو لم يلب فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الآفاقي والمتمتع إذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم فأحرم ووقف بعرفة فعليه دم لأنه لما دخل مكة وأتى بأفعال العمرة صار بمنزلة المكي وإحرام المكي من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتأخيره عنه فإن رجع إلى الحرم وأهل فيه قبل أن يقف بعرفة فلا شيء عليه وهو على الخلاف الذي تقدم في الآفاقي

باب اضافة الاحرام

قال أبو حنيفة رحمه الله إذا أحرم المكي بعمرة وطاف لها شوطا ثم أحرم بالحج فإنه يرفض الحج وعليه لرفضه دم وعليه حجة وعمرة وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله رفض العمرة أحب إلينا وقضاؤها وعليه دم لرفضها لأنه لا بد من رفض أحدهما لأن الجمع بينهما في حق المكي غير مشروع والعمرة أولى بالرفض لأنها أدنى حالا وأقل أعمالا وأيسر قضاء لكونها غير مؤقتة وكذا إذا أحرم بالعمرة ثم بالحج ولم يأت بشيء من أفعال العمرة لما قلنا فإن طاف للعمرة أربعة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج بلا خلاف لأن للأكثر حكم الكل

مسئله ۴۴ مکی اگر خارج شود از حرم و بعد از آن اراده حج نماید و احرام کند و عود نکند بحرم و وقوف بعرفات نماید پس بر او یک گوسفند لازم می آید زیرا که میقات او حرم است و از آن تجاوز نموده است بغیر احرام پس اگر عود کند بسوی حرم و تلبیه بگوید یا نگوید پس دران اختلافست بر وجهی که مذکور شد در حق آفاقی مسئله ۴۵ متمتع اگر بعد از فراغت از عمره خارج شود از حرم و احرام حج نماید و وقوف بعرفات کند پس بر وی دم لازم می آید زیرا که او هرگاه داخل شد در مکه و افعال عمره را بجا آورده بمنزله مکی گشت و میقات مکی حرم است و او تجاوز نموده است از میقات خود بغیر احرام پس دم لازم خواهد شد بر او پس اگر باز آید بحرم پیش از آنکه وقوف بعرفات نماید و تلبیه بگوید در حرم پس بر او هیچ چیز لازم نیست و درین صورت نیز اختلافست بر وجهی که مذکور شد در حق آفاقی والله اعلم

باب در بیان اضافت احرام بسوی احرام دیگر **مسئله ۱** مکی اگر احرام عمره نماید و یک شوط طواف نماید برای آن و بعد از آن احرام حج نماید پس ابو حنیفه رحمه الله گفته است که درین صورت مکی مذکور را لازم است که بالفعل ترک کند حج را و بر وی دم واجب میشود بسبب ترک نمودن حج و بر او لازم است که در صورت ترک نمودن حج حج و عمره نماید و ابو یوسف و محمد رحمهما گفته اند که در صورت مذکوره نزد علمای ما این است که ترک کند عمره را و قضا کند آن را و بر او دم واجب میشود بسبب ترک عمره و دلیل ابو یوسف و محمد رحمهما اینست که مکی را ترک نمودن یکی از حج و عمره لازم است زیرا که جمع نمودن میان حج و عمره در حق مکی غیر مشروع است و ترک عمره اولی است چه آن ادنی است از روی رتبه و اعمال آن قلیل است بنسبت اعمال حج و قضای آن آسان است بجهت آنکه عمره موقت نیست ف بلکه عمره نمودن در هر وقت رواست ص و اگر احرام عمره نماید مکی و بعد از آن احرام حج نماید بی آنکه از افعال عمره چیزی بفعل آورده باشد پس درین صورت نیز همان حکم است که در صورت اول مذکور شد بنا بر وجهی که مذکور شد پس اگر مکی بعد از احرام چهار شوط طواف نماید و بعد از آن احرام حج نماید پس درین صورت لازم است بر او که ترک کند حج را بالاتفاق زیرا که چهار شوط اکثر اجزای طواف است و اکثر شی بمنزله کل آن است

فتعذر رفضها كما اذا فرغ منها ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عند ابي حنيفة رح وله ان احرام العمرة قد تأكد باداء شيء من اعمالها واحرام الحج لم يتأكد ورفض غير المتأكد ايسر ولان في رفض العمرة والحالة هذه ابطال العمل وفي رفض الحج امتناع عنه وعليه دم بالرفض ايهما رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضي فيه فكان في معنى المحصر الا ان في رفض العمرة قضاؤها لا غير وفي رفض الحج قضاؤه وعمرة لانه في معنى فائت الحج وان مضى عليهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنه والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنه وهذا في حق المكي دم جبر وفي حق الآفاقي دم شكر ومن احرم بالحج ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى فان حلق في الاولى لزمته الاخرى ولا شيء عليه وان لم يحلق في الاولى لزمته الاخرى وعليه دم قصر او لم يقصر عند ابي حنيفة رح وقالا ان لم يقصر فلا شيء عليه لان الجمع بين احرامي الحج او احرامي العمرة بدعة فاذا حلق فهو وان كان نسكا في الاحرام الاول فهو جناية على الثاني لانه في غير اوانه فلزمه الدم بالاجماع وان لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد اخر الحلق عن وقته في الاحرام الاول وذلك يوجب الدم عند ابي حنيفة رح

پس درین صورت ترک نمودن عمره متعذر است چنانچه ترک آن متعذر است در صورتی که فراغت نماید از عمره و دلیل ابی حنیفه رحمه الله اینست که در صورت مذکوره احرام عمره موکد شده است بسبب ادا نمودن بعضی از افعال آن و احرام حج موکد نشده است و ترک نمودن غیر موکد آسان است ف بنسبت ترک نمودن موکد ص و دوم اینست که در ترک نمودن عمره بعد از شروع در آن ابطال عمل لازم می آید و در ترک نمودن حج ابطال عمل لازم نمی آید و چیزی نیست که در آن باز ماندن از عمل است و باید دانست که بر او دم لازم می آید هر کدام را که ترک نماید زیرا چه او حلال گشت پیش از وقت آن بسبب آنکه متعذر شد تمام نمودن افعال آن پس او در معنی محصر گشت ولیکن در صورت ترک نمودن عمره بر او قضای عمره است فقط و در صورت ترک نمودن حج قضای حج و ادای عمره لازم می آید زیرا چه او مانند کسی است که حج او فوت شود ف و بعکس حج و عمره لازم می آید ص و اگر کسی مذکور ف ترک نماید هیچ یکی از حج و عمره را بلکه ص افعال هر دو را بجا آورد ادا میشود هر دو زیرا چه او بجا آورده افعال آن حج و عمره را بطوری که التزام آن نموده بود ولیکن بجا آوردن هر دو در حق او منهی است و نهی اگر هر دو را بجا آورد صحیح میشود زیرا چه نهی مانع تحقق فعل نیست بنا بر قاعدهٔ علمای ما که مقرر است در موضع خود و درین صورت بر او دم لازم می آید بسبب جمع نمودن او میان حج و عمره زیرا چه بسبب نمودن حج و عمره نقصان راه می یابد در عمل بجهت ارتکاب منهی عنه و باید دانست که این دم در حق مکی برای جبر نقصان است و در حق آفاقی برای ادای شکر است مسئله ۲ هر که احرام حج نماید و بعد از آن در روز عید احرام حج دیگر نماید پس اگر پیش از احرام دیگر حلق نموده باشد بجهت احرام اول واجب میشود بر او حج و هیچ چیز بر او لازم نمی آید و اگر پیش از احرام دیگر حلق نموده باشد بجهت احرام اول حج دیگر بر او واجب میشود و در صورت اجتماع میان دو احرام حج لازم می آید و آن بدعت است پس اگر حلق نماید بعد از احرام دوم بر او دم لازم می آید بالاجماع زیرا چه این حلق نمودن اگر چه نسکی از مناسک احرام اول است ولیکن این جنایت است در حق احرام دوم زیرا چه این حلق بنسبت احرام دوم در غیر وقت آن واقع شده است و اگر حلق نکند تا آنکه حج نماید در سال دیگر پس هم دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح زیرا چه او درست تاخیر کرده است حلق را از وقت آن در حق احرام اول بسبب تاخیر حلق از وقت آن دم لازم می آید نزد ابی حنیفه رح

وعندهما لا يلزمه شئ على ما ذكرنا فلهذا استوى بين التقصير وعدمه عنده وشرط التقصير عندهما ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لانه جمع بين احرامى العمرة وهذا مكروه فيلزمه الدم وهو دم جبر وكفارة ومن اهل بالحج ثم احرم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع فى حق الآفاقى والمسئلة فيه فيصير بذلك قارنا لكنه اخطأ السنة فيصير مسيئا فلو وقف بعرفات ولم يأت بافعال العمرة فهو رافض لعمرته لانه تعذر عليه اداؤها اذ هى مبنية على الحج غير مشروعة فان توجه اليها لم يكن رافضا حتى يقف وقد ذكرناه من قبل فان طاف للحج ثم احرم بعمرة فمضى عليهما لزماه وعليه دم لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع على ما مر فصح الاحرام بهما والمراد بهذا الطواف طواف التحية وانه سنة وليس بركن حتى لا يلزمه بتركه شئ واذا لم يأت بما هو ركن يمكنه ان يأتى بافعال العمرة ثم يأتى بافعال الحج فلهذا لو مضى عليهما جاز وعليه دم لجمعه بينهما وهو دم كفارة وجبر هو الصحيح لانه بان بافعال العمرة على افعال الحج من وجه ويستحب ان يرفض عمرته لان احرام الحج قد تأكد بشئ من اعماله بخلاف ما اذا لم يطف للحج واذا رفض عمرته يقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها

ونزد صاحبین رح درین صورت هیچ چیز براو لازم نمی آید بنا بر آنچه مذکور شده است ف در باب جنایات در حج ص و هرگاه چنین مسئله پس بنا بر مذهب ابی حنیفه رح حلق کردن بعد از احرام دوم و نکردن آن هر دو برابر ست و بنا بر مذهب صاحبین رح حلق نمودن بعد از احرام دوم شرط لزوم دم ست ✤ **مسئله ۳** ✤ هر که فراغت نماید از افعال عمره مگر حلق و پیش از حلق نمودن احرام نماید برای عمره دیگر پس براو دم لازم می آید بجهت احرام نمودن او برای عمره پیش از وقت آن چه او جمع نمود میان دو احرام عمره و آن مکروه است پس دم لازم خواهد شد و این دم برای جبر و کفاره است ✤ **مسئله ۴** ✤ هر که احرام حج نماید و بعد از ان احرام عمره نماید هر دو لازم میشود براو زیرا چه جمع نمودن میان حج و عمره مشروع ست در حق آفاقی و کلام در حق وی ست پس او درین صورت قارن میگردد و لیکن طریق سنت را مرعی نداشت لهذا تارک سنت میشود و اگر او وقوف بعرفات نماید در حالی که افعال عمره بجا نیاورده است پس عمره متروک میگردد زیرا چه ادا نمودن عمره باینطور که افعال عمره را بعد از حج بعمل آرد غیر مشروع ست و لیکن ما بیان نمودیم که بمجرد متوجه شدن او بسوی عرفات عمره متروک نمی شود بلکه وقتی متروک میشود که او وقوف بعرفات نماید ✤ **مسئله ۵** ✤ هر که طواف قدوم نماید برای حج و بعد از ان احرام عمره نماید و حج و عمره هر دو را بجا آرد پس هر دو لازم ست براو و دم لازم می آید بجهت جمع نمودن او میان حج و عمره زیرا چه جمع نمودن میان حج و عمره مشروع ست بنا بر آنچه سابق مذکور شد پس در صورت مذکوره احرام هر دو صحیح ست زیرا چه طواف قدوم سنت ست و رکن حج نیست لهذا اگر ترک کند آنرا کسی براو هیچ لازم نمی آید پس پیش از بجا آوردن رکن حج ممکن ست وی را که افعال عمره بجا آرد و بعد از ان حج نماید لهذا اگر در صورت مذکوره هر دو را ادا نماید جائز ست و براو دم لازم می آید برای جمع نمودن میان حج و عمره و باید دانست که این دم برای جبر نقصان ست و همین صحیح ست زیرا چه او درین صورت بنا نموده است افعال عمره را بر افعال حج من وجه و مستحب ست وی را که درین صورت ترک نماید عمره را زیرا چه احرام حج موکد شده است بسبب بجا آوردن بعض اعمال حج ف چه طواف قدوم را او بجا آورده است ص بخلاف آنکه طواف قدوم ننموده باشد برای حج پس اگر ترک کند عمره را چنانچه مستحب ست باید که قضا کند آن را چه شروع دران صحیح شده است و درین صورت براو دم لازم می آید برای ترک نمودن عمره ✤

ومن اهل بعمرة فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمته لما قلنا ویرفضها ای یلزمه الرفض لانه قد ادی رکن
الحج فیصیر بانیا افعال العمرة علی افعال الحج من کل وجه وقد کرهت العمرة فی هذه الایام ایضا علی ما ذکر
فلهذا یلزمه رفضها فان رفضها فعلیه دم لرفضها وعمرة مکانها لما بینا فان مضی علیها اجزاه لان الکراهة
لمعنی فی غیرها وهو کونه مشغولا فی هذه الایام باداء بقیة اعمال الحج فیجب تخلیص الوقت له تعظیما
وعلیه دم لجمعه بینهما اما فی الاحرام او فی الاعمال الباقیة قالوا وهذا دم کفارة ایضا وقیل اذا حلق
للحج ثم احرم لا یرفضها علی ظاهر ما ذکر فی الاصل وقیل یرفضها احترازا عن النهی قال الفقیه ابو جعفر و
مشائخنا علی هذا فان فاته الحج ثم احرم بعمرة او بحجة فانه یرفضها لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرة
من غیر ان ینقلب احرامه احرام العمرة علی ما یاتیک فی باب الفوات ان شاء الله فیصیر جامعا بین
العمرتین من حیث الافعال فعلیه ان یرفضها کما لو احرم بعمرتین وان احرم بحجة یصیر جامعا بین
الحجتین احراما فعلیه ان یرفضها کما لو احرم بحجتین وعلیه قضاؤها لصحة الشروع فیها ودم لرفضها بالتحلل قبل اوانه

مسئله اگر آفاقی احرام عمره نماید در روز عید یا در روزی از ایام تشریق پس آن عمره لازم میشود مراد لازم زیرا چه جمع نمودن
میان حج و عمره مشروع ست در حق آفاقی ولیکن لازم ست وی را که ترک نماید این عمره را زیرا چه او ادا نموده است رکن حج را
پس در عمرهٔ مذکوره بنای افعال عمره بر افعال حج لازم می آید من کل وجه و نیز عمره نمودن درین ایام مکروه است بنا بر آنچه مذکور
خواهد شد انشاء الله تعالی پس لازم ست وی را که ترک نماید این عمره را پس اگر ترک نماید آن را بر او دم لازم می آید بسبب ترک آن و هم
واجبست بر او که قضای آن نماید بجهت آنکه جمع نمودن میان حج و عمره در حق او مشروع ست ف یعنی اگر هر دو را بجا آرد هر دو ادا شوند
زیرا چه کراهیت دران لغیره است و آن اینست که او درین ایام مشغول میباشد باداء باقی افعال حج پس ضرورست که آن وقت
خالص باشد برای باقی افعال بجهت تعظیم حج و بر او دم لازم ست بجهت آنکه او جمع نموده است حج و عمره را در احرام یا در باقی افعال حج
و فقها گفته اند که این دم نیز برای جبر نقصان ست زیرا چه جمع نمودن میان حج و عمره بطور مذکور **ف** خلاف سنت ست **ص**
و بعضی گفته اند که اگر کسی حلق نماید برای حج و بعد از ان احرام عمره نماید ترک نکند آن عمره را بنا بر آنچه فهمیده میشود از ظاهر عبارت
مبسوط و بعضی گفته اند که ترک کند عمره را برای احتراز نمودن از چیزی که منهی ست و فقیه ابو جعفر گفته است که مشائخ ما بر این فتوی
داده اند + **مسئله** اگر فوت شود حج شخصی و بعد از ان احرام حج یا عمره نماید آن شخص پس باید که ترک کند آن را زیرا چه کسی که
حج او فوت میشود لازم ست وی را که افعال عمره بجا آورده حلال شود بی آنکه احرام نماید برای عمره بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد انشاء الله
تعالی در باب فوات پس اگر احرام نماید برای عمره دیگر لازم می آید که او جمع کرد میان دو عمره باعتبار افعال لهذا لازم ست وی را که آن
عمره را ترک نماید چنانچه همین حکم ست در صورتی که احرام دو عمره نماید کسی و شخص مذکور اگر احرام حج نموده باشد لازم می آید که جمع کرد میان
دو حج باعتبار احرام لهذا لازم ست مر او را که ترک نماید آن حج را چنانچه اگر احرام دو حج نماید کسی و لیکن بر شخص مذکور در صورت
مذکوره قضای آن حج یا عمره که ترک کرده است آن را واجب ست بجهت صحیح شدن شروع دران و هم بر او دم لازم ست بسبب
ترک نمودن آن بحلال شدن پیش از وقت والله اعلم +

باب الاحصار

واذا احصر المحرم بعدو او اصابه مرض فمنعه من المضی جاز له التحلل وقال الشافعی رح لا یکون الاحصار الا بالعدو ولان التحلل بالهدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاة وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض ولنا ان آیة الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو والتحلل قبل اوانه لدفع الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام والحرج فی الاصطبار علیه مع المرض اعظم

واذا جاز له التحلل یقال له ابعث شاة تذبح فی الحرم وواعد من تبعثه بیوم بعینه یذبح فیه ثم تحلل وانما تبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا فی زمان او مکان علی ما مر فلا یقع قربة دونه فلا یقع به التحلل والیه الاشارة بقوله تعالی وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فان الهدی اسم لما یهدی الی الحرم وقال الشافعی رح لا یتوقت به لانه شرع

باب دربیان احصار **ف** وآن عبارت ست از اینکه محرم را عارضه از ادای حج در پیش شود که بسبب آن برای حج رفتن نتواند چون عدو و بیماری مثلاً واین محرم را محصر میگویند بفتح صاد **ص** **مسئله ا** محرم اگر محصر شود بسبب عدو یا بیماری که مانع ست وی را از ادا نمودن حج پس جائز ست وی را که حلال شود وشافعی رح گفته است که احصار متحقق نمیشود مگر بسبب عدو زیرا چه حلال شدن بفرستادن هدی مشروع نیست مگر در حق کسیکه محصر شود برای تحصیل نجات از دست عدو وبسبب حلال شدن نجات می یابد از دست عدو نه از بیماری و دلیل علمای ما این ست که لفظ احصار که در قرآن مجید آمده است اطلاق آن بر احصار بسبب بیماری صحیح ست باجماع چه اهل لغت میگویند که احصار بسبب بیماری گفته میشود وبسبب عدو حصر گفته میشود وجواب شافعی رح این ست که حلال شدن پیش از وقت آن برای دفع حرج ست یعنی اگر محصر را حلال شدن جائز نباشد باید که او تا مدت دراز در حالت احرام بماند واین حرج ست **ف** وحلال شدن پیش از وقت آن مشروع شده است برای دفع این **ص** و در حالت احرام تا مدت دراز ماندن اشد حرج ست در حق بیمار وهرگاه جائز باشد مر محصر را حلال شدن پس باید او را که بفرستد گوسفندی را بدست شخصی برای ذبح کردن در حرم وبگوید آن شخص را که در فلان تاریخ این را در حرم ذبح کن واز شخص مذکور وعده آن بگیرد وبعد از آن **ف** هرگاه آن تاریخ بگذرد **ص** حلال شود وبدانکه وجه فرستادن آن گوسفند در حرم این ست که ذبح کردن این گوسفند قربت وعبادت ست **ف** وذبح کردن گوسفند **ص** وریختن خون آن معلوم نیست که عبادت شود مگر در زمان خاص ومکان خاص چنانچه سابق مذکور شده است پس بدون آن زمان ومکان خاص ذبح آن قربت وعبادت واقع نخواهد شد ودر صورتی که ذبح آن قربت واقع نشود حلال شدن بسبب آن متحقق نخواهد شد چنانچه قول خدای تعالی در قرآن مجید که حلق نکنید سرهای خود را تا آن زمان که برسد هدی بمحل خود بران دلالت می کند چه هدی اسم آن چیز ست که فرستاده شود بسوی حرم وشافعی رح گفته است **ف** که ذبح آن گوسفند که در صورت احصار ست واجب ست **ص** ومقید ومخصوص **ف** بحرم **ص** نیست بلکه آن مشروع شده است

رخصة والتوقيت يبطل التخفيف قلنا المراعى اصل التخفيف لا نهايته وتجوز الشاة لان المنصوص عليه الهدى
والشاة ادناه وتجزيه البقرة والبدنة كما في الضحايا وليس المراد بما ذكرنا بعث الشاة بعينها
لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بالقيمة حتى تشترى الشاة هنالك وتذبح عنه وقوله ثم
تحلل اشارة الى انه ليس عليه الحلق او التقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف
عليه ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه لانه عليه السلام حلق عام الحديبية وكان محصرا بها وامر اصحابه
بذلك ولهما ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج فلا يكون نسكا قبلها وفعل النبي عليه السلام
واصحابه ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف قال وان كان قارنا بعث بدمين لاحتياجه الى التحلل عن احرامين
فان بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما شرع
في حالة واحدة ولا يجوز ذبح دم الاحصار الا في الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز
الذبح للمحصر بالحج الا في يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء اعتبارا بهدي المتعة والقران وربما يعتبرانه بالحلق

بطریق رخصت است تخفیف ما اگر مقید شود ذبح کردن آن بحرم تخفیف حاصل نشود و علمای ما در جواب این میگویند که نص وارد
از آن مطلق تخفیف است نه نهایت تخفیف ف و بسبب حلال شدن بفرستادن هدی مطلق تخفیف حاصل است ص
و بدانکه محصر را فرستادن هدی لازم است خواه آن هدی گوسفند باشد یا شتر یا گاو و حاصل آنکه فرستادن گوسفند نیز جائز است
زیرا چه در نص قرآن ذکر هدی آمده است و آن شامل است مر گوسفند را نیز و بدانکه مراد از فرستادن گوسفند این نیست که اگر گوسفند
معین بفرستد چه این گاهے متعذر میشود بلکه جائز است وی را که قیمت آن را بفرستد تا بآن قیمت گوسفند هدی را خریده
در حرم ذبح کند شخص مذکور و باید دانست که بر محصر واجب نیست که حلق یا قصر نماید برای حلال شدن و این قول ابی حنیفه رح
و محمد رح است و ابو یوسف رح میگوید که واجب است بر او زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم حلق نموده است در سال حدیبیه
و امر کرده اصحاب خود را بآن و دران سال پیغمبر صلی الله علیه وسلم مع اصحاب خود محصر بودند و معهذا اگر او حلق یا قصر نکند
چیزی لازم نمی شود بر او نزد ابی یوسف رح و دلیل طرفین رح این است که قربت و عبادت بودن حلق معلوم نشده است
مگر در صورتی که مرتب بر افعال حج باشد پس بدون ادای حج قربت نخواهد شد و فعل نبی صلی الله علیه وسلم و اصحاب وی
برای آن بود که تا ظاهر شود بر مردمان که عزم آنها درست و محکم است برای برگشتن مسئله ۲ قارن اگر محصر شود پس
لازم است بر او که دو هدی فرستد زیرا چه او محتاج است باینکه حلال شود از دو احرام پس اگر یک هدی فرستد قارن تا که حلال
شود از احرام حج و باقی ماند در حالت احرام عمره حلال نمی شود از هیچ یکے از دو احرام زیرا چه حلال شدن از هر دو احرام
درین حالت مشروع است مسئله ۳ جائز نیست ذبح کردن هدی احصار مگر در حرم و جائز است ذبح نمودن آن پیش از روز
عید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که جائز نیست ذبح نمودن دم احصار محصر را مگر در روز عید ف در صورتیکه
احصار او از حج باشد ص و اگر احصار او از عمره باشد پس جائز است وی را ذبح نمودن آن هر وقتیکه خواهد و دلیل صاحبین رح این است
که دم احصار حج مانند دم تمتع و قران است ف و ذبح نمودن دم تمتع و قران جائز نیست پیش از روز عید ص و عر قربح نمودن دم احصار

اذ كل واحد منهما محلل ولابی حنيفة رہ انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات بخلاف دم المتعة والقران لانه دم نسك وبخلاف الحلق لانه فی اوانه لان معظم افعال الحج وهو الوقوف ينتهی به قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة هكذا روی عن ابن عباس وابن عمر رض ولان الحجة تجب قضاءها لصحة الشروع والعمرة لما انه فی معنی فائت الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء والاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالک رہ لا يتحقق لانها لا تتوقت ولنا ان النبی عليه السلام واصحابه رض احصروا بالحديبية وكانوا عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود فی احرام العمرة واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما فی الحج وعلى القارن حجة وعمرتان اما الحج وواحدة منهما فلما بينا والثانية لانه خرج منها بعد صحة الشروع فان بعث القارن هديا وواعدهم ان يذبحوه فی يوم بعينه ثم زال الاحصار فان كان لا يدرك الحج والهدی لا يلزمه ان يتوجه بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدی لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الافعال وان توجه ليتحلل بافعال العمرة

سبب حلال شدن ست مانند حلق و حلق جائز نيست پيش از روز عيد و دليل ابی حنيفه رہ اينست كه دم احصار دم جنايت بطريق كفاره ف وجبر نقصان لهذا ازين خوردن گوشت جائز نيست مر محصر را پس ذبح نمودن آن مختص خواهد بمكان نه بزمان مانند ديگر دمهاء كفاره بخلاف دم تمتع و قران چه آن دم كفاره نيست و بخلاف حلق چه حلال شدن بسبب آن در وقت خود ست چه معظم افعال حج كه وقوف بعرفات ست منتهی ميشود بآن ف و درين حال حلال شدن بسبب ذبح نمودن دم احصار پيش از وقت آنست پس قياس اين بر حلق مع الفارق ست ص مسئله ۴ محصر از حج اگر حلال شود پس او را لازم ميشود حج و عمره بجهت آنكه چنين مرويست از ابن عباس و ابن عمر رض و بجهت آنكه حج واجب ميشود بطريق قضا و براي صحت شروع در آن و عمره واجب ميشود برو بجهت آنكه او مانند كسی ست كه حج او فوت شده باشد مسئله ۵ بر محصر از عمره واجب نيست مگر قضای آن و بدانكه احصار از عمره متحقق ميشود نزد علمای ما و امام مالک رہ ميگويد كه متحقق نميشود زيرا چه عمره موقت نيست و دليل علمای ما اينست كه پيغمبر صلی الله عليه وسلم و اصحاب وی محصر شده بودند در حديبيه و آنها احرام عمره نموده بودند فقط و دوم اينست كه در صورت احصار از حج حلال شدن مشروع شده است بسبب دفع حرج و اين سبب موجود است در احرام عمره و هرگاه ثابت شد كه احصار از عمره متحقق ميشود پس در صورتيكه احصار از آن متحقق شود در حق كسی قضای آن برو واجب خواهد شد وقتيكه حلال شود چنانچه در صورت احصار از حج قضای حج واجب ميشود مسئله ۶ قارن اگر محصر گردد پس برو يک حج و دو عمره لازم می آيد اما لزوم يک حج و يک عمره پس بنا بر وجهی ست كه سابق مذكور شد و اما لزوم عمره ديگر پس از آن جهت آنست كه او از حج و عمره بيرون شده است بعد از آنكه شروع نمودن او در آن صحيح شده بود مسئله ۷ قارن اگر فرستاده هدی را بدست شخصی و وعده بگيرد از وی بآنكه در فلان روز ذبح خواهد كرد آن را و بعد از آن زائل شود احصار پس اگر زائل شود احصار در وقتيكه در ان امتداد صحبت نباشد كه ادا نمايد حج را و دريابد هدی را پس درين صورت لازم نيست برو كه متوجه شود براي ادای حج زيرا چه آنچه مقصود از آنست درين صورت حاصل نميشود بلكه بايد كه صبر كند تا آن زمان كه حلال گردد بسبب ذبح نمودن هدی كه فرستاده است آن او سهذا اگر متوجه شود باراده اينكه افعال عمره بجا آورد و حلال خواهد شد

له ذلك لانه فائت الحج وان كان يدرك الحج والهدي لزمه التوجه لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف واذا ادرك هديه صنع به ما شاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه وان كان يدرك الهدي دون الحج يتحلل لعجزه عن الاصل وان كان يدرك الحج دون الهدي جاز له التحلل استحسانا وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي حنيفة رح وفي المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر وجه القياس وهو قول زفر رح انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي ووجه الاستحسان انا لو الزمناه التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يديه الهدي يذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة المال كحرمة النفس وله الخيار ان شاء صبر في ذلك المكان او في غيره ليذبح عنه فيتحلل وان شاء توجه ليؤدي النسك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل لانه اقرب الى الوفاء بما وعد ومن

پس این جائز است او را چه حج او فوت شده است ف وکسیکه حج او فوت میشود افعال عمره بجا آورده حلال میشود ص والا احصار او زائل گردد در وقتیکه دران ادای حج و ادراک هدی تواند کرد لازم میشود بر او که متوجه شود برای ادای حج زیرا چه عجزی که بسبب مانع از ادای حج عارض شده بود زائل گشت پیش از آنکه خلف وعوض آنرا بعمل آورده باشد پس درین صورت هرگاه روانه شود و هدی خود را سلامت بیابد پس آن را هرچه خواهد کند زیرا چه آن هدی ملک اوست و آنرا برای مقصودی معین نموده بود که استغنا از ان حاصل گشت و اگر احصار او زائل گردد در وقتی که دران ادراک هدی تواند کرد نه ادای حج پس درین صورت حلال خواهد شد بسبب عجز او از ادای اصل و اگر احصار او زائل گردد در وقتیکه دران ادای حج تواند کرد نه ادراک هدی باین طور که وعده گرفته باشد از برنده هدی که ذبح کند آنرا بتاریخ هفتم شهر ذی حجه پس درین صورت نیز جائز است وی را که حلال شود بنا بر استحسان و زفر رح گفته است که درین صورت وی را جائز نیست که حلال شود و همین موافق قیاس است زیرا چه او درین صورت قادر است بر اصل که حج است پیش از حاصل کردن مقصود از بدل که هدی است و باید دانست که این تقسیم و تردید که مذکور شد بنا بر قول صاحبین رح درست نمی شود در حق کسیکه محصر باشد از حج زیرا چه ذبح نمودن دم احصار حج نزد ایشان جائز نیست مگر در روز عید پس هر که خواهد یافت حج را خواهد یافت هدی را نیز و جز این نیست که تقسیم مذکور درست میشود در حق محصر مذکور بنا بر قول ابی حنیفه رح و در حق محصر از عمره درست است بالاتفاق چه ذبح نمودن دم احصار از عمره موقت نیست بروز عید بالاتفاق و باید دانست که وجه استحسان همینست که در صورت مذکور اگر لازم گردانیده شود بر او که متوجه شود برای ادای حج هرآینه مال او ضائع خواهد شد زیرا چه شخصی که بدست او هدی فرستاده است ذبح خواهد کرد آنرا و فائده چه مقصود او از ان حاصل نخواهد شد و حرمت مال مانند حرمت ذات انسان است و باید دانست که در صورت مذکوره محصر مذکور مختار است اگر خواهد صبر کند در مکانے که محصر شده است دران یا در غیر آن تا آن زمان که هدی ذبح کرده شود از جانب او پس او درین هنگام حلال گردد و اگر خواهد متوجه شود بسوی ادا نمودن عبادتی که التزام آن نموده بود بسبب احرام و ادا نماید آن را و این افضل است چه درین وفا نمودن چیزیست که وعدهٔ آن نموده بود **مسئله ۸** هر که بعد از

وقف بعرفة ثم احصر لا يكون محصرا لوقوع الامن عن الفوات ومن احصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر فى الحل وان قدر على احدهما فليس بمحصر اما على الطواف فلان فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه فى التحلل واما على الوقوف فلما بينا وقد قيل فى هذه المسئلة خلاف بين ابى حنيفة وابى يوسف رح والصحيح ما اعلمتك من التفصيل

باب الفوات

ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج لما ذكرنا ان وقت الوقوف يمتد اليه وعليه ان يطوف ويسعى ويتحلل ويقضى الحج من قابل ولا دم عليه لقوله عليه السلام من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليتحلل بعمرة وعليه الحج من قابل والعمرة ليست الا الطواف والسعى ولان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا باداء احد النسكين كما فى الاحرام المبهم وههنا عجز عن الحج فتعين عليه العمرة

وقوف بعرفات محصر گردد پس او در حقیقت محصر نیست زیراچه درین هنگام بسبب احصار حج او فوت نمی شود **مسئله ۹** هر که محصر شود در مکه بسبب احصار طواف خانهٔ کعبه و وقوف بعرفات نتواند کرد پس او محصر ست زیراچه در حق او متعذر ست اتمام حج پس او مانند کسی ست که محصر شود در زمین حل و اگر او قادر باشد بر یکی از طواف و وقوف بعرفات پس درین دو صورت او محصر نیست اما در صورت اول پس بجهت آنکه فائت الحج حلال میشود بسبب طواف و در صورتی که قادر نباشد بر طواف پس دم قائم مقام آن میشود و درین صورت بسبب دم حلال میشود **ف** و اصل همان طواف ست در حق او و هر گاه او بر طواف قادر باشد محصر نخواهد شد **ص** و اما در صورت دوم پس بنا بر وجهی ست که در مسئلهٔ اول مذکور شد و بعضی گفته اند که درین مسئله اختلاف ست میان ابی حنیفه و میان ابی یوسف رح **ف** باین طور که امام ابو حنیفه رح میگوید که محرم محصر نمیشود در حرم و ابو یوسف رح میگوید که اگر عدو غالب شود بر مکه حتی که حائل شود عدو میان محرم و میان خانهٔ کعبه پس درین صورت احصار متحقق میشود و لیکن این بیان اختلاف صحیح نیست **ص** و صحیح همانست که اول مذکور شد والله اعلم ✢ ✢ ✢ ✢

باب در بیان فوت شدن حج **مسئله ۱** هر که احرام حج نماید و بعد از ان اتفاق وقوف بعرفات نافتد تا فجر روز عید پس حج او فوت میشود بجهت آنکه سابق مذکور شده است که وقت وقوف بعرفات تا فجر روز عید ست و درین هنگام برو واجب ست که طواف خانهٔ کعبه و سعی میان صفا و مروه نموده حلال شود و در سال آینده قضای حج نماید و بر او دم لازم نیست بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر کرا وقوف بعرفات اتفاق نشود و در شب عید نیز وقوف بعرفات اتفاق نافتد پس حج او فوت میشود و لازم ست وی را که عمره نموده حلال شود و در سال آینده حج نماید و عمره عبارتست از طواف و سعی و بجهت آنکه هر گاه احرام صحیح و منعقد گردد پس خروج از ان متصور نیست مگر باداى حج یا عمره چنانکه اگر کسی احرام مبهم کند **ف** و در تلبیه گوید اللهم لبیک و تعیین حج و عمره ننماید و در دل هم نیت یکی از ان نکند پس خروج او از احرام متصور نمی شود مگر باداى یکی از دو نسک **ص** و در صورت مذکوره اداى حج متصور نیست پس اداى عمره بر او لازم ست

ولا دم عليه لان التحلل وقع بافعال العمرة فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما والعمرة لا تفوت وهي جائزة في جميع السنة الا خمسة ايام يكره فيها فعلها وهي يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما روي عن عائشة انها كانت تكره العمرة في هذه الايام الخمسة ولان هذه ايام الحج فكانت متعينة له وعن ابي يوسف رح انه لا تكره في يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله والاظهر من المذهب ما ذكرناه ولكن مع هذا لو اداها في هذه الايام صح ويبقى محرما فيها لان الكراهة لغيرها وهو تعظيم امر الحج وتخليص وقته له فيصح الشروع والعمرة سنة وقال الشافعي رح فريضة لقوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا قوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة النفلية وتاويل ما رواه انها مقدرة باعمال كالحج اذ لا تثبت الفريضة مع التعارض في الآثار قال وهي الطواف والسعي وقد ذكرناه في باب التمتع والله اعلم بالصواب

باب الحج عن الغير

الاصل في هذا الباب ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة او صوما او صدقة او غيرها عند اهل السنة والجماعة لما روي عن النبي عليه السلام

دم لازم نیست زیرا چه او حلال شد بسبب افعال عمره و افعال عمره در حق او که فائت الحج ست بمنزله دم ست در حق محصر پس جمع نموده نمیشود میان آن هر دو ف آنی افعال عمره و دم ص مسئله ۲ عمره فوت نمیشود و چه آن جائز ست در جمیع ایام سال مگر در پنج روز از ایام سال و آن پنج روز روز عرفه و عید اضحی و سه روز ایام تشریق ست چه درین پنج روزها عمره مکروه است بجهت آنکه مرویست که عائشه رض مکروه داشته است عمره را درین روزهای پنجگانه و بجهت آنکه این روزها ایام حج ست پس این روزها برای حج متعین ست و از ابی یوسف رح مرویست که او مکروه نمی داشت عمره را در روز عرفه پیش از وقت زوال زیرا چه وقت رکن حج میرسد بعد از وقت زوال در روز عرفه نه قبل از ان و مذهب ظاهر همانست که اول مذکور شد و لیکن مع هذا اگر عمره کند کسی درین روزها صحیح میشود و او محرم میماند برای عمره درین روزها زیرا چه کراهت آن درین روزها لغیره است بجهت تعظیم امر حج و هم بجهت آنست که این ایام وقت حج ست پس باید که خالصا برای حج باشد پس شروع او بالکلیت صحیح خواهد بود مسئله ۳ عمره سنت ست و شافعی رح گفته است که فرض ست زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که عمره فرض ست مانند حج و دلیل علمای ما یکی اینست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که حج فرض است و عمره نفل ست و دوم اینست که عمره موقت نیست و بنیت غیر ادا کرده میشود چنانچه در صورتی که فوت شود حج کسی ف چه او در نیت فوت عمره می نماید بنابرانچه مذکور شد حال آنکه وی بنیت حج بود نه بنیت عمره ص و این احکام دلالت میکند بر آنکه عمره نفل ست و حدیثی که شافعی رح آورده است که عمره فرض ست مانند حج پس جواب آن اینست که میان این حدیث و میان حدیثی که علمای ما آورده اند تعارض ست و با وجود این تعارض فرضیت ثابت نخواهد شد پس تاویل آن ضرورست و تاویل آن این ست که فرض بمعنی تقدیرست در حدیث مذکور یعنی اعمال عمره مقدرست مانند اعمال حج مسئله ۴ عمره عبارت ست از طواف خانه کعبه و سعی نمودن میان صفا و مروه چنانچه مذکور شد در باب تمتع والله اعلم

باب در بیان حج نمودن انسان از جانب غیر مسئله ۱ قاعده ف نزد اهل سنت و جماعت ص اینست که جائز ست مر انسان را که بگرداند ثواب عمل خود را برای غیر خواه آن عمل روزه باشد یا نماز یا صدقه باشد یا غیر آن و وجه جواز آن اینست که پیغمبر صلعم

انه ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ جعل تضحية احدى الشاتين لامته والعبادات انواع مالية محضة كالزكوة وبدنية محضة كالصلوة ومركبة منهما كالحج والنيابة تجرى في النوع الاول في حالتي الاختيار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب ولا تجرى في النوع الثاني بحال لان المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل به وتجرى في النوع الثالث عند العجز للمعنى الثاني وهو المشقة بتنقيص المال ولا تجرى عند القدرة لعدم اتعاب النفس والشرط العجز الدائم الى وقت الموت لان الحج فرض العمر وفي الحج النفل تجوز الانابة حالة القدرة لان باب النفل اوسع ثم ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية فانه عليه السلام قال فيه حجي عن ابيك واعتمري وعن محمد رح ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة لانه عبادة بدنية وعند العجز اقيم الانفاق مقامه كالفدية في باب الصوم **قال** ومن امره رجلان

قربانی نمود دو قوچ املح یکی را برای ذات خود و دیگری را برای امت خود که ایمان آورده باشند بوحدانیت خدای تعالی و برسالت پیغمبر او صلی الله علیه وسلم پس ازین معلوم شد که انسان گردانیدن ثواب عمل خود برای غیر جائز ست چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بامت خود بخشید ثواب قربانی نمودن قوچ را که عمل او بست و باید دانست که عبادات بر چند نوع ست یکی عبادت مالی فقط چون ادای زکوة مال دوم عبادت بدنی فقط چون نماز سوم عبادتی ست که ببدن و بمال هر دو تعلق دارد چون حج و در نوع اول نیابت جاری ست در هر دو حال یعنی در حالت صحت و اختیار و در حالت ضرورت و بیماری زیرا چه مقصود از عبادت مالی دادن مال ست و آن حاصل میشود از فعل نائب نیز و در نوع دوم نیابت جاری نیست در هیچ حال زیرا چه مقصود از ان رنج و مشقت دادن ست بر نفس و آن حاصل نمیشود از فعل نائب و در نوع سوم نیابت جاری میشود در وقت عجز و ضرورت و جاری نمیشود در وقت قدرت زیرا چه دران جهت مالی و جهت بدنی هر دو متحقق ست پس دران در حالت عجز نیابت جاری خواهد شد بنا بر جهت اول و جاری نخواهد شد در حالت قدرت بنا بر جهت دوم و باید دانست که شرط جواز حج نمودن انسان از جانب غیر اینست که آن غیر همیشه عاجز باشد تا دم مرگ زیرا چه حج نمودن در تمامی عمر یکبار فرض ست پس وقت آن تمام عمر ست **ف** پس عجز از ان متحقق نمیشود مگر وقتیکه حالت عجز مستمر شود تا دم مرگ **ص** **مسئله ۲** در حج نفل نیابت جائز ست در حالت قدرت نیز زیرا چه در باب نفل وسعت ست و بعد ازان باید دانست که محمد رح میگوید که در صورتیکه حج نماید انسان از جانب غیر حج واقع میشود از حج کننده و ثواب نفقه آن میشود مر آن غیر را که امر کرده است آن انسان را بحج نمودن از جانب او و عین حج از جانب آن غیر واقع نمیشود زیرا چه حج عبادت بدنی ست و در صورت عجز انفاق یعنی خرج دادن قائم مقام حج نموده میشود مانند فدیه در باب روزه **ف** پس ساقط میشود حج از ذمه امر کننده **ص** و ظاهر روایت اینست که در صورت مذکوره حج واقع میشود از جانب آن غیر زیرا چه برین دلالت میکند احادیثی که در باب وارد شده است چون حدیث خثعمیه چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است خثعمیه را که حج بکن از جانب پدر خود و عمره بکن از جانب او **مسئله ۳** اگر شخصی را امر کنند دو کس

ان یحج عن کل واحد منهما حجة فاهل بحجة عنهما فهی عن الحاج ویضمن النفقة لان الحج یقع عن الآمر حتی لا یخرج الحاج عن حجة الاسلام وکل واحد منهما امره ان یخلص الحج له من غیر اشتراک ولا یمکن ایقاعه عن احدهما لعدم الاولویة فیقع عن المامور ولا یمکنه ان یجعله عن احدهما بعد ذلک بخلاف ما اذا حج عن ابویه فان له ان یجعله عن احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فیبقی علی خیاره بعد وقوعه سببا للثواب وهنا یفعل بحکم الآمر وقد خالف امرهما فیقع عنه ویضمن النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة الآمر الی حج نفسه وان ابهم الاحرام بان نوی عن احدهما غیر عین فان مضی علی ذلک صار مخالفا لعدم الاولویة وان عین احدهما قبل المضی فکذلک عند ابی یوسف وهو القیاس لانه مامور بالتعیین والابهام یخالفه فیقع عن نفسه بخلاف ما اذا لم یعین حجة او عمرة حیث کان له ان یعین ما شاء لان الملتزم هناک مجهول

باینکه از جانب هر واحد از ایشان حج فرض نماید واز جانب هر دو کس احرام حج نماید پس درین صورت آن حج واقع میشود از جانب آن حج کننده ف نه از جانب هیچ از آنها ص زیرا چه هر واحد از آنها امر کرده بود مر آن شخص را باینکه حج نماید از جانب او ف فقط وگردانا آن حج را برای وی ص خالصا بغیر اشتراک ف و شخص مذکور مخالفت آن نمود ص وممکن نیست که آن حج واقع شود از جانب یکی از آن دو کس چه یکی اولی نیست از دیگر ف پس بالضرورة ص از جانب مامور واقع خواهد شد وبعد از آن اگر خواهد آن شخص که بگرداند آن حج را برای یکی از آن دو کس پس آن نیز ممکن نیست بخلاف آنکه اگر شخصی حج نماید از جانب پدر و مادر هر دو چه آن شخص را میرسد که بگرداند آن حج را برای یکی از مادر و پدر زیرا چه این شخص تبرع کننده است در حق مادر و پدر بسبب گردانیدن ثواب عمل خود برای مادر و پدر ف پس او مختار است درینکه ببخشد ثواب عمل خود را بهر کدام که خواهد از مادر و پدر ص پس اختیار او باقی خواهد ماند بعد از تحقق عمل که سبب ثواب است ودر صورتی که کلام در آن است شخص مذکور حج نموده است بحکم آن دو کس ف وبامر آنها ص وهر که مخالفت امر آنها کرد پس آن حج از او واقع خواهد شد ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص ودرین صورت شخص مذکور ضامن نفقه میشود برای هر واحد از آنها اگر خرج نموده باشد ف در راه حج ص مال آنها را زیرا چه او خرج کرده است مال امر کننده را در حج خود واگر شخص مذکور احرام مبهم نماید باینطور که احرام حج نماید از جانب یکی از آن دو کس بغیر تعیین ف یعنی احرام حج از جانب یک کس مبهم نماید ص پس درین صورت اگر باین احرام مبهم حج نماید آن حج از جانب او واقع میشود ف نه از جانب هیچ کس از آنها ص چه یکی اولی نیست از دیگر واگر پیش از تمام حج معین نماید حج را برای یکی پس این جائز است بنا بر استحسان نزد طرفین رح ونزد ابی یوسف درین صورت نیز حج او واقع میشود از جانب آن شخص ف نه از جانب هیچ یکی از آنها ص وهمین موافق قیاس است زیرا چه شخص مذکور مامور بود بحج نمودن برای معین ومبهم مخالف معین است ف وهرگاه شخص مذکور مخالف امر آنها کرد ص پس آن حج از جانب او واقع خواهد شد ف نه از جانب آنها ص بخلاف آنکه اگر شخصی احرام مبهم نماید باینطور که در احرام خود تعیین حج یا عمره ننماید چه درین صورت آن شخص را میرسد که آن احرام را معین نماید برای هر کدام که خواهد ف از حج و عمره ص زیرا چه درین صورت امری که التزام آن نموده است آن شخص مجهول

وههنا المجهول من له الحق وجه الاستحسان ان الاحرام شرع وسيلة الى الافعال لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطا بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام لان المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا قال فان امره غيره ان يقرن عنه فالدم على من احرم به وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمأمور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه وهذه المسئلة تشهد بصحة المروى عن محمد رح ان الحج يقع عن المأمور وكذلك ان امره واحد بان يحج عنه والاخر بان يعتمر عنه واذنا له بالقران فالدم عليه لما قلنا ودم الاحصار على الامر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف على الحاج لانه وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع اليه فيكون الدم عليه ولهما ان الامر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه فان كان يحج عن ميت فاحصر فالدم في مال الميت عندهما خلافا لابي يوسف رح ثم قيل هو

و در صورتيكه كلام دران است صاحب حق مجهول است وجه استحسان آنست كه احرام مشروع است براى حج كه وسيله افعال حج است و مقصود بنفسه نيست و احرام مبهم وسيله آن ميتواند شد بواسطه تعيين پس احرام مبهم معتبر خواهد شد در صورت مذكوره بخلاف آنكه اگر تمام نمايد افعال حج را با احرام مبهم ف و براى يك كس معين نكند بعد ازان بخواهد كه معين نمايد آنرا براى يك كس از ان دو كس چه اين جائز نيست ص زيرا چه حجى كه ادا نموده شد ف با احرام مبهم ص صلاحيت اين ندارد كه ف بعد ازان ص معين نموده شود ف براى يكى ازان دو كس ص پس ثابت شد كه درين صورت حج شخص مذكور مخالف امر آن كسانست ف لهذا آن حج از جانب شخص مذكور واقع خواهد شد نه از جانب آن كس ص **مسئله ۴** اگر كسى امر كند شخصى را باينكه قران نمايد از جانب او پس درين صورت دم قران واجب ميشود بر شخص مذكور كه مامور است زيرا چه دم قران واجب شده است بطريق شكرانه بر توفيق جمع نمودن ميان دو نسك و اين جمع نمودن ميان دو نسك فعل مامور است فقط چه او جمع مينمايد ميان آن هر دو ف نه آمر ص و بايد دانست كه اين مسئله دلالت ميكند بر صحت آنچه از محمد رح مرويست كه حج از مامور واقع ميشود ف چنانچه سابق مذكور شده است ص **مسئله ۵** اگر امر كند انسانى را دو كس بر وجهى كه يكى امر كند وى را باينكه حج نمايد از جانب او و ديگرى امر كند وى را باينكه عمره نمايد از جانب او و هر دو اذن قران بدهند وى را پس درين صورت دم واجب ميشود بر انسان مذكور ف زيرا چه او درين صورت قران مينمايد پس قران براو واجب خواهد شد ص بنا بر آنچه در مسئله سابق مذكور شد **مسئله ۶** اگر امر كند كسى كسى را بحج نمودن از جانب خود پس درين صورت اگر محصر شود مامور پس دم احصار بر آمر است و اين نزد طرفين رح است و ابو يوسف رح گفته است كه اين دم بر محصر مذكور زيرا چه وجوب دم احصار براى دفع ضرر است و اين ضرر عبارتست از امتداد احرام و اين ضرر راجع است در حق محرم محصر پس دم احصار براو واجب خواهد شد و دليل طرفين رح اينست كه در صورت مذكوره آمر مذكور آن مامور را درين ضرر انداخته است پس بر آمر است كه خلاص كند وى را ازين ضرر **مسئله ۷** اگر كسى احرام حج نمايد از جانب ميت و بعد ازان محصر گردد پس دم احصار درين صورت واجب شود در مال ميت نزد طرفين رح بر خلاف قول ابى يوسف رح و بعد ازان بايد دانست كه بعضى گفته اند كه در صورت مذكوره دم مذكور

من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها وفي جميع المال لانه وجب حقا للمأمور فصار دينا ودم الجماع على الحاج لانه دم جناية وهو الجاني عن اختيار ويضمن النفقة معناه اذا جامع قبل الوقوف حتى فسد حجه لان الصحيح هو المأمور به بخلاف ما اذا فاته الحج حيث لا يضمن النفقة لانه ما فاته باختياره اما اذا جامع بعد الوقوف لا يفسد حجه ولا يضمن النفقة لحصول مقصود الآمر وعليه الدم في ماله لما بينا وكذلك سائر دماء الكفارات على الحاج لما قلنا ومن اوصى بان يحج عنه فاحجوا عنه رجلا فلما بلغ الكوفة مات او سرقت نفقته وقد انفق النصف يحج عن الميت من منزله بثلث ما بقي وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يحج عنه من حيث مات الاول فالكلام هنا في اعتبار الثلث وفي مكان الحج اما الاول فالمذكور قول ابي حنيفة رح اما عند محمد رح يحج عنه بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الموصي اذ تعيين الوصي كتعيينه وعند ابي يوسف رح يحج عنه بما

از ثلث مال میت داده میشود زیرا که آن صله است مانند زکوة وغیره ف چه صله عبارت است از دادن مال بغیر عوض مانند نذر و کفاره ص و بعضی گفته اند که آن داده میشود از جمیع مال میت زیرا که دادن آن واجب شده است در مال میت بجهت حق مامور پس آن مثل دین شد ف و دین میت از جمیع مال ادا نموده میشود ص مسئله اگر مامور بحج از جانب غیر بعد از احرام جماع نماید پس دم بر مامور مذکور واجب میشود زیرا که این دم بسبب جنایت است و مامور که باختیار خود جنایت کرده است و مامور مذکور ضامن نفقه میشود برای آمر اگر او جماع نموده باشد پیش از وقوف بعرفات زیرا که او بسبب جماع نمودن پیش از وقوف بعرفات فاسد کرده حج را و اداء مامور به دیگر حج صحیح بخلاف آنکه اگر فوت شود حج بغیر اختیار او چه درین صورت او ضامن نفقه نمیشود بجهت آنکه باختیار او حج فوت نشده است و اگر جماع نماید بعد از وقوف بعرفات حج او فاسد نمیشود ف و لهذا درین صورت ص او ضامن نفقه نمیشود برای آنکه مقصود آمر درین صورت حاصل است و لیکن دم لازم می آید بر مامور مذکور بنا بر دلیلی که مذکور شد و همچنین واجب است بر مامور جمیع دمها که واجب میشود بطریق کفاره جنایت بنا بر آنچه مذکور شد مسئله ۹ هر که وصیت کرد باینکه حج نموده شود از جانب او پس وارثان او مقرر نمودند شخصی را برای آنکه حج نماید از جانب او و بعد از آن هرگاه رسید آن شخص بکوفه و مرد و یا مالی که بوی داده بود برای حج دزد برد آنرا حال آنکه آن شخص نصف آن مال را خرج نموده بود پس درین صورت باید که شخص دیگر را مقرر نمایند که او برای حج رود از جانب میت از خانه میت و خرج او داده شود از ثلث مال میت که باقی است و اینکه مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که درین صورت مذکوره وارثان میت مذکور را لازم است که مقرر نمایند شخصی را برای حج نمودن از جانب میت مذکور بر وجهیکه آن شخص برای حج رود از مکانی که مامور اول در آنجا مرده است و لیکن نزد محمد رح خرج آن داده میشود از مالیکه باقی مانده است از مالی که بمامور اول داده شده بود اگر از آن مال چیزی باقی مانده باشد و اگر چیزی از آن باقی نمانده باشد پس درین صورت وصیت مذکوره باطل میشود و بنا بر قیاس این بر صورتیکه موصی معین نماید مقدار مال را برای حج و آن مال خرج شود و باقی نماند ف چه درین صورت وصیت باطل میگردد پس همچنین درینجا نیز ص چه معین نمودن وصی مقدار مال را برای حج مانند معین نمودن موصی است و نزد ابی یوسف رح خرج آن داده میشود از مالی که

بقی من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ الوصیة ولابی حنیفة ان قسمة الوصی وعزله المال لایصح الا بالتسلیم
الی الوجه الذی سماه الموصی لانه لاخصم له لیقبض ولم یوجد فصار کما اذا هلك قبل الافراز والعزل فیحج بثلث
ما بقی واما الثانی فوجه قول ابی حنیفة رح وهو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام
الدنیا قال علیه السلام اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلث الحدیث وتنفیذ الوصیة من احکام الدنیا
فبقیت الوصیة من وطنه کان لم یوجد الخروج ووجه قولهما وهو الاستحسان ان سفره لم یبطل
لقوله تعالی ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله ورسوله الایة وقال علیه السلام من مات فی طریق الحج کتب له حجة مبرورة
فی کل سنة واذا لم یبطل سفره اعتبرت الوصیة من ذلك المکان واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسه ویبتنی علی ذلك المامور بالحج

باقی مانده است از ثلث جمیع مال میت ف که از ان خرج داده شده بود بمامور اول ص زیرا چه ثلث جمیع مال محل نفاذ وصیت است
و دلیل ابی حنیفه رح اینست که قسمت نمودن وصی مال میت را و علیحده نمودن مقداری را از ان برای حج نمودن از جانب او صحیح نیست
مگر وقتیکه تسلیم نماید آنرا در وجهی که مقرر نموده بود آنرا موصی زیرا چه کسی خصم نیست وارث مال تا قبض کند آنرا و در صورت مذکوره آن مقدار
مال که آنرا بمامور اول داده بود وصی خرج نشد در وجهی که موصی آنرا مقرر نموده بود پس چنان شد که مال هلاک شود پیش از آنکه علیحده نماید
آنرا وصی برای خرج حج و درینصورت حج نموده میشود از جانب میت از ثلث مالیکه باقی ست همچنین درینجا نیز حج داده خواهد شد از ثلث
مال میت که باقی ست ف بعد از مردن مامور اول و بعد از خرج نمودن او مقداری را که خرج کرد آن را مامور اول ص باید دانست
که اختلاف میان علمای ما در دو مقام ست یکی در اعتبار ثلث مال و دوم در مکانی که از انجا برای حج روده مامور دوم و اختلاف آنها در
مقام اول مع دلیل هر یک بیان نموده شد و اما دلیل قول ابی حنیفه رح در مقام دوم پس آن این ست که هر قدر سفر که مامور اول نموده بود
در صورت مذکوره بسبب مردن او باطل گشت در حق احکام دنیا زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هرگاه می میرد انسان
منقطع میگردد عمل او مگر سه چیز باقی میماند الی آخر الحدیث و یکی از ان سه چیز وصیت است پس حصیت میت مذکور در صورت مذکوره
باقیست از وصیت کننده بود باینکه حج نماید ف از جانب او یا بفرستد که شخصی برای ص حج از وطن او ف ست ص پس چنانکه در صورت مذکوره کسی برای حج نمودن از
جانب او اصلا نرفته است همچنین موافق قیاس ست و وجه قول صاحبین رح ف در مقام دوم ص اینست که آن مقدار سفر که مامور اول نموده بود باطل نگشته است
بجهت آنکه خدای تعالی فرموده است که هر که بیرون شود از خانه خود بنیت آنکه هجرت نماید بسوی خدا و رسول او صلی الله علیه وسلم ف و بعد ازان بمیرد پس اجر او بر خداست
ص و بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که بمیرد در راه حج نوشته میشود برای او ثواب حج مقبول هر سال پس هرگاه باطل نشد مقدار سفر مذکور پس اعتبار نموده
خواهد شد وصیت مذکوره از مکانیکه رسیده بود در ان مامور اول و این استحسان است باید دانست که این اختلاف در صورت مذکوره مبنی ست بر اختلاف آنها در
انسان که حج نماید بر آنکه بعد از ان در مکانی رسیده بمیرد ف پس درین صورت ابو حنیفه رح میگوید که از جانب او حج نموده شود از خانه او و مثل همچنین که شخصی برای
بیرون شود از خانه او تا حج نماید از جانب او و صاحبین رح میگویند که فرستاده میشود شخصی از مکانیکه در آن مرده است تا آن شخص حج نماید از جانب او

قال ومن أهل بحجة عن أبويه يجزيه أن يجعله عن أحدهما لأن من حج عن غيره بغير إذنه فإنما يجعل ثواب حجه له وذلك بعد أداء الحج فلغت نيته قبل أدائه وصح جعله ثوابه لأحدهما بعد الأداء بخلاف المأمور على ما مر وقد مر من قبل والله أعلم بالصواب

باب الهدي

الهدي أدناه شاة لما روي أنه عليه السلام سئل عن الهدي فقال أدناه شاة قال وهو من ثلاثة أنواع الإبل والبقر والغنم لأنه عليه السلام لما جعل الشاة أدنى لا بد أن يكون له أعلى وهو البقر والجزور ولأن الهدي ما يهدى إلى الحرم ليتقرب به فيه والأصناف الثلاثة سواء في هذا المعنى ولا يجوز في الهدايا إلا ما جاز في الضحايا لأنه قربة تعلقت بإراقة الدم كالأضحية فيتخصصان بمحل واحد والشاة جائزة في كل شيء إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف فإنه لا يجوز فيهما إلا البدنة وقد بينا المعنى فيما سبق ويجوز الأكل من هدي التطوع والمتعة والقران لأنه دم نسك فيجوز الأكل منها بمنزلة الأضحية وقد صح أن النبي عليه السلام أكل من لحم هديه وحسا من المرقة ويستحب له أن يأكل منها لما روينا وكذا يستحب أن يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا ولا يجوز الأكل من بقية الهدايا وهي دماء الكفارات لأنه قد صح أن النبي عليه السلام لما أحصر بالحديبية وبعث الهدايا على يدي ناجية الأسلمي قال له لا تأكل أنت

ص مسئله ۱ هر که احرام حج نماید از جانب پدر و مادر خود پس جائز است وی را که بگرداند آن را برای یکی از پدر و مادر زیرا که هر که حج نماید از جانب غیر بغیر امر وی پس جز این نیست که او میگرداند ثواب حج خود را برای آن غیر و ثواب متحقق میشود بعد از ادای حج پس نیت هر پدر و مادر که پیش از ادای حج نموده بود لغو شد بعد ادای آن ثواب آن را هر کدام که نماید صحیح است بخلاف مامور بنا بر آنچه سابق مذکور شد والله اعلم

باب در بیان هدی مسئله ۱ ادنی هدی گوسفند است بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که ادنی هدی گوسفند است و بدانکه هدی بر سه نوع است یکی شتر دوم گاو سوم گوسفند بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه گوسفند را ادنی هدی گردانیده پس معلوم شد که چیزی اعلی از آن خواهد بود و اعلی از آن گاو و شتر است و بجهت آنکه هدی آن را می گویند که برده شود بحرم برای ذبح بطریق عبادت و این معنی یافته میشود در هر سه نوع مذکور مسئله ۲ جائز نیست هدی نمودن چیزی از این سه نوع مذکور مگر چیزی که اضحیه نمودن آن جائز است زیرا که ذبح نمودن هدی عبادت است که تعلق دارد بر ریختن خون مانند اضحیه پس مختص خواهد شد هدی بچیزی که مختص است باضحیه مسئله ۳ ذبح نمودن گوسفند جائز است در هر صورتی که دم لازم می آید در حج مگر در دو صورت ف یکی ص اینکه طواف زیارت نماید در حالت جنابت ف دوم ص اینکه جماع نماید بعد از وقوف بعرفات پس درین صورت جائز نیست مگر شتر یا گاو و بنا بر آنچه سابق بیان نموده شده است مسئله ۴ کسی که ذبح کند هدی را پس جائز است وی را خوردن گوشت آن هدی اگر آن هدی نفل باشد یا هدی تمتع یا هدی قران زیرا که این هدیها هدی نسک است پس جائز است خوردن گوشت آن چنانچه اگر قربانی نماید کسی جائز است وی را خوردن گوشت آن نیز بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم خورده است گوشت و شوربای هدی خود را بلکه مستحب است اینکه از گوشت هدی خود چیزی بخورد بجهت آنچه مذکور شد از عمل ف پیغمبر صلی الله علیه وسلم ص و همچنین مستحب است وی را که تصدق نماید گوشت هدی خود را بوجهی که بیان نموده شده است در تصدق نمودن گوشت قربانی و جائز نیست وی را خوردن گوشت هدی سوای هدیهای که مذکور شد زیرا که هدیهای دیگر برای کفاره جنایت است و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم هرگاه محصر شده بود در حدیبیه و هدیها فرستاده بود بدست ناجیه اسلمی رض فرموده بود وی را که تو

ورفقائك منها شيئا ولا يجوز ذبح هدي التطوع والمتعة والقران الا في يوم النحر قال وفي الاصل يجوز ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر
افضل وهذا هو الصحيح لان القربة في التطوعات باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في
غير يوم النحر وفي ايام النحر افضل لان معنى القربة في اراقة الدم فيها اظهر اما دم المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها واطعموا
البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وقضاء التفث يختص بيوم النحر ولانه دم نسك فيختص بيوم النحر كالاضحية ويجوز ذبح بقية الهدايا
في اي وقت شاء وقال الشافعي رح لا يجوز الا في يوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران فان كل واحد دم جبر عنده ولنا ان هذه دماء
كفارات فلا تختص بيوم النحر لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان به من غير تاخير بخلاف
دم المتعة والقران لانه دم نسك قال ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم لقوله تعالى في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة فصار اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما يهدى الى مكان ومكانه الحرم
قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر ويجوز ان يتصدق بها على مساكين الحرم وغيرهم
خلافا للشافعي رح لان الصدقة قربة معقولة والصدقة على كل فقير قربة قال ولا يجب التعريف بالهدايا لان الهدي ينبئ

رفیقان تو چیزی از گوشت آن نباید خورد مسئله ذبح کردن هدی نفل و هدی تمتع و قران جائز نیست مگر در روز عید اضحی و
در مبسوط مذکور است که ذبح نمودن هدی نفل پیش از روز عید نیز جائز است و ذبح کردن آن در روز عید افضل است و همین صحیح است
زیرا چه معنی عبادت در هدی نفل باعتبار آنست که آن هدی است و این معنی متحقق میشود برسانیدن آن در حرم و هرگاه یافته شود این معنی
پس جائز است ذبح کردن آن در غیر روز عید ولیکن ذبح کردن آن در ایام نحر افضلست زیرا چه معنی عبادت در ذبح کردن آن درین روزها
ظاهر است و ذبح نمودن هدی تمتع و قران جائز نیست مگر در روز عید بجهت آنکه از قرآن مجید چنین فهمیده میشود زیرا چه او تعالی
فرموده است که بخورید از آن و بخورانید فقیر را و بعد از آن ادا کنید تفث خود را ف یعنی شرائط حج را مانند حلق و رمی وغیره
ص و ادای تفث مختص است بروز نحر ف و هدی تمتع و قران در تفث داخل است ص و بجهت آنکه این هر دو هدی هدی
نسک است پس ذبح کردن آن مختص بروز عید خواهد شد مانند اضحیه و ذبح نمودن هدیهای دیگر در هر وقت جائز است و شافعی رح گفته است که ذبح نمودن هدیهای دیگر نیز جائز نیست
مگر در روز عید بنا بر قیاس آن بر هدی تمتع و قران زیرا چه هدی تمتع و قران نیز در جبر نقصان است نزد شافعی رح و دلیل علمای ما اینست
که هدیهای دیگر سوای تمتع و قران برای کفاره جنایت است پس ذبح کردن آن مختص بروز عید نخواهد شد زیرا چه آن هرگاه واجب
شده است برای جبر نقصان پس تعجیل آن بهتر است تا بسبب آن نقصان از و مرتفع شود بلا تاخیر بخلاف هدی تمتع و قران چه آن
دم نسک است نه برای کفاره جنایت مسئله جائز نیست ذبح نمودن هدیها مگر در حرم بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید
فرموده است در بیان جزای صید باید که هدی برسد بکعبه و این اصلست و ازین معلوم شد که هر هدیها ئیکه واجب شود برای کفاره
جنایت آنرا بحرم باید برد و بجهت آنکه هدی نام چیزیست که برده شود بسوی مکانی و مکان آن حرم است چه پیغمبر صلی الله علیه و سلم
فرموده است که منا بتمامه مکان نحر است و راههای مکه همه مکان نحر است مسئله جائز است مر صاحب هدی را که تصدق
نماید گوشت آنرا بمساکین حرم و غیر حرم زیرا چه تصدق نمودن عبادت معقولست ف یعنی موافق عقلست ص و صدقه دادن
بهر فقیر عبادت معقولست و شافعی رح برخلاف این میگوید مسئله تعریف هدیها واجب نیست زیرا چه هدی آگاهی می

على المقل او مكان ليتقرب باراقة دم فيه لا على التعريف فلا يجب فان عرف هدى المتعة فحسن لانه يتوقت بيوم النحر فعسى لا يجد من يمسكه فيحتاج الى ان يعرف به ولانه دم نسك فيكون مبناه على التشهير بخلاف دماء الكفارات لانه يجوز ذبحها قبل يوم النحر على ما ذكرنا وسببه الجناية فيليق به الستر **قال** والافضل في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح لقوله تعالى فصل لربك وانحر قيل في تاويله الجزور وقال الله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم والذبح ما اعد للذبح وقد صح ان النبي عليه السلام نحر الابل وذبح البقر والغنم ثم ان شاء نحر الابل في الهدايا قياما او اضجعها واى ذلك فعل فهو حسن والافضل ان ينحرها قياما لما روي انه عليه السلام نحر الهدايا قياما واصحابه رض كانوا ينحرونها قياما معقولة اليد اليسرى ولا يذبح البقر والغنم قياما لان في حالة الاضطجاع المذبح ابين فيكون الذبح ايسر والذبح هو السنة فيهما والاولى ان يتولى ذبحها بنفسه اذا كان يحسن ذلك لما روي ان النبي عليه السلام ساق مائة بدنة في حجة الوداع فنحر نيفا وستين بنفسه وولى الباقي عليا رض ولانه قربة والتولي في القربات اولى لما فيه من زيادة الخشوع الا ان الانسان قد لا يهتدي لذلك ولا يحسنه فجوزناه توليه غيره

از بردن آن در حرم تا که عبادت حاصل شود بریختن خون وران نه آگاهی نمیدهد او تعریف آن پس تعریف آن واجب نخواهد شد **ف** حاصل آنکه دلیل وجوب آن یافته نشده است **ص** ومعهذا اگر تعریف نماید هدی تمتع را پس این حسن است بجهت آنکه وقت ذبح کردن آن مختص بروز عید است پس شاید که محرم نیابد کسی را که نگاه دارد آنرا **ف** تا روز عید **ص** پس او بتعریف نمودن آن محتاج و بجهت آنکه هدی تمتع هدی نسک است پس بنای آن بر تشهیر **ف** واشتهار **ص** است بخلاف هدیهای که برای کفاره جنایات است زیرا چه ذبح نمودن آن پیش از روز عید جایز است چنانچه سابق گذشت نیز سبب آن جنایت است پس ستر واخفای آن سزاوار است **مسئله ۹** شتر را نحر کردن افضل است و گوسفند و گاو را ذبح کردن زیرا چه چنین فهمیده میشود از قرآن مجید چه او تعالی فرموده است فصل لربک وانحر اعنی نماز بخوان برای پروردگار خود و نحر بکن و در تاویل آن گفته شده است که مراد شتر است نیز فرموده است او تعالی که ذبح کنید گاوی را و نیز فرموده است او تعالی که عوض دادیم ابراهیم علیه السلام را بذبح عظیم و ذبح بالکسر چیزیست که آماده باشد برای ذبح **ف** یعنی **ص** و نیز بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلی الله علیه وسلم نحر نموده است شتر را و ذبح نموده است گاو و گوسفند را و بعد از ان باید دانست که اگر خواهد صاحب هدی نحر کند شتر را باین طور که استاده دارد شتر را و به بندد دست چپ آنرا و نحر نماید آنرا و اگر خواهد نحر نماید آنرا باین طور که بغلطاند آنرا و نحر نماید و این هر دو طور حسن است ولیکن همان طور اول افضل است بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم بطور اول نحر نموده است و همچنین اصحاب رض بطور اول نحر نموده اند و نباید که گاو و گوسفند را ذبح نماید در حالیکه استاده باشند زیرا چه در حالت غلطانیدن گلوی آن که موضع ذبح است واضح و روشن میشود و هم ذبح کردن در حالت غلطانیدن آسان تر است نسبت حالت قیام و ذبح نمودن گاو و گوسفند سنت است **مسئله ۱۰** اولی اینست که صاحب هدی خود ذبح یا نحر کند آن را بشرطیکه ذبح نمودن داند بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم در حجة الوداع صد هدی روان کرده بود و از انجمله شصت و چند هدی را بدست مبارک خود نحر نموده بود و در باقی علی رض را فرمود و بجهت آنکه ذبح نمودن هدی عبادت است و عبادت را بذات خود بجا آوردن اولی است چه زیاده خشوع متحقق میشود لیکن گاه باشد که انسان نمیداند آنرا لهذا جائز داشته شد که امر کند غیر را بذبح نمودن آن

قال ويتصدق بجلالها وخطامها ولا يعطي اجرة الجزار منها لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وبخطمها ولا تعط اجرة الجزار منها ومن ساق بدنة فاضطر الى ركوبها ركبها وان استغنى عن ذلك لم يركبها لانه جعلها خالصا لله تعالى فلا ينبغي ان يصرف شيئا من عينها او منافعها الى نفسه الى ان يبلغ محله الا ان يحتاج الى ركوبها لما روي انه عليه السلام رأى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها ويلك وتاويله انه كان عاجزا محتاجا ولو ركبها فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك وان كان لها لبن لم يحلبها لان اللبن متولد منها فلا يصرفه الى حاجة نفسه وينضح ضرعها بالماء البارد حتى ينقطع اللبن ولكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فان كان بعيدا منه يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضر ذلك بها وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته لانه مضمون عليه ومن ساق هديا فعطب فان كان تطوعا فليس عليه غيره لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات وان كان عن واجب فعليه ان يقيم غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته وان اصابه عيب كثير يقام غيره مقامه لان المعيب بمثله لا يتادى به الواجب فلا بد من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر املاكه واذا عطبت البدنة في الطريق فان كان تطوعا نحرها وصبغ نعلها بدمها وضرب بها صفحة سنامها ولا ياكل هو ولا غيره من الاغنياء بذلك امر رسول الله عليه السلام ناجية الاسلمي والمراد بالنعل قلادتها وفائدة ذلك ان يعلم الناس انه هدي

مسئله ۱۱ باید که تصدق نماید جل و مهار آنرا و باید که جزوی از اجزای هدی را و اجرت پاک کننده آن ندهد زیرا چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم بعلی فرمود که جل و مهار آنرا تصدق نما و اجرت جزار از ان مده **مسئله ۱۲** هر که هدی نماید شتری را و در اثنای راه محتاج و مضطر شود بسوی سوار شدن بران جائزست برا که سوار شود بران و اگر محتاج نباشد نباید که سوار شود بران زیرا چه او آن هدی را خالص برای خدا گردانیده است پس سزاوار نیست برا که جزوی از اجزایا از منافع آن صرف نماید برای ذات خود تا آن زمان که برسد بمحل خود مگر آنکه محتاج شود بسوی سوار شدن بران بجهت آنکه مرویست که پیغمبر صلی الله علیه وسلم دید شخصی را که در پیش می خود میرود و میراند آنرا پس فرمود بوی که سوار شو بران وای بر تو تاویل اینست که شخص مذکور محتاج بود بسوار شدن بران پس اگر سوار شود کسی بر هدی خود و بسبب آن نقصان شود چیزی از هدی مذکور پس بر او ضمان نقصان آن لازم می آید **مسئله ۱۳** هدی اگر شیر دار باشد باید که ندوشد آنرا زیرا چه شیر متولد ست از ان پس باید که صرف نکند آنرا برای ذات خود و باید که آب سرد بپاشد به پستان آن حتی که شیر آن منقطع گردد و این عمل کفایت میکند وقتیکه زمانه ذبح نمودن قریب باشد پس اگر بعید باشد آن وقت جائزست که شیر آنرا دوشیده تصدق نماید تا بسبب جمع شدن شیر به پستان آن ضرر نرسد بان و اگر صرف نماید آنرا در حاجت خود باید که تصدق نماید آن مقدار شیر را یا قیمت آنرا زیرا چه ضمان آن شیر بر او واجبست **مسئله ۱۴** اگر هدی روان کند کسی آن هدی در اثنای راه هلاک گردد پس اگر آن هدی هدی نفل باشد بر او لازم نیست که بجای آن هدی دیگر را هدی نماید زیرا چه قربت و عبادت او متعلق شده بود بهدیکه هلاک شد و محل قربت در حق او همان هدی بوده است و آن فوت شد و اگر آن هدی هدی واجب باشد باید که بجای آن هدی دیگر نماید زیرا چه واجب بر ذمه او باقیست و همچنین اگر یافته شود در ان عیب کثیره بجای آن هدی دیگر نماید زیرا چه بسبب معیوب شدن بعیب کثیر واجب ادا نمیشود پس ضرورست که دیگری را قائم مقام آن نماید و آن معیوب را هرچه خواهد بکند زیرا چه آن از جمله مملوکات ویست **مسئله ۱۵** هدی نفل اگر در اثنای راه قریب بهلاکت رسد پس اگر آن هدی شتر باشد باید نحر کند آنرا و رنگ کند قلاده آن را بخون آن و ملوث گرداند بخون آن کوهان آنرا و باید که نخورد آنرا صاحب هدی و نه غیر او از اغنیا چه باین امر کرده بود پیغمبر صلی الله علیه وسلم ناجیه اسلمی را و باید دانست که فائده رنگ کردن قلاده آن اینست که بدانند مردمان که آن هدی ست

فيأكل منه الفقراء دون الأغنياء وهذا لأن الإذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي أن لا يحل قبل ذلك أصلا
إلا أن التصدق على الفقراء أفضل من أن يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود فإن كانت واجبة أقام
غيرها مقامها وصنع بها ما شاء لأنه لم يبق صالحا لما عينه وهو ملكه كسائر أملاكه ويقلد هدي التطوع والمتعة والقران
لأنه دم نسك وفي التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الإحصار ولا دم الجنايات لأن سببها الجناية
والستر أليق بها ودم الإحصار جابر فيلحق بجنسها ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لأنه لا يقلد الشاة عادة
ولا يسن تقليده عندنا لعدم فائدة التقليد على ما تقدم والله أعلم

مسائل منثورة

أهل عرفة إذا وقفوا في يوم وشهد قوم أنهم وقفوا يوم النحر أجزأهم والقياس أن لا يجزيهم اعتبارا
بما إذا وقفوا يوم التروية وهذا لأنه عبادة تختص بزمان ومكان فلا يقع عبادة دونهما وجه
الاستحسان أن هذه شهادة قامت على النفي وعلى أمر لا يدخل تحت الحكم لأن المقصود منها نفي حجهم والحج لا يدخل
تحت الحكم فلا تقبل ولأن فيه بلوى عاما لتعذر الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن وفي الأمر بالإعادة حرج بين فوجب أن يكتفى به

پس نخورند گوشت آن را فقرا نه اغنیا و سر آن اینست که اذن خوردن گوشت هدی معلق است بشرط رسیدن آن بمحل آن که حرم است
پس سزاوار است که حلال نشود خوردن آن قبل از رسیدن بمحل آن اصلا مگر اینکه تصدق بر فقیران افضل است از اینکه ضائع گذاشته شود
آنرا برای ددان و درین نوعی از عبادت است و همین مقصود است اگر آن هدی هدی واجب باشد بجای آن دیگری را نماید و آن را هرچه
خواهد بکند چه آن از جمله مملوکات وی است **مسئله ۱۶** باید که قلاده بندد در گردن هدی نفل و هدی تمتع و قران زیرا چه این هدی
نسک است و بسبب قلاده بستن بر گردن آن اشتهار آن میشود پس قلاده بستن لائق آنست و باید که قلاده نه بندد در گردن هدی که بسبب احصار
واجب میشود یا بسبب جنایت زیرا چه سبب وجوب آن جنایت است پس ستر و اخفای آن لائق است و دم احصار برای جبر نقصان است پس
ملحق خواهد شد بدمهائیکه برای جبر نقصانست ف یعنی دمهائیکه برای جبر نقصان جنایت واجب میشود ص باید دانست که
مراد از هدی درین مسئله شتر است زیرا چه در گردن گوسفند قلاده بسته نمی شود باعتبار عادت و نه قلاده بستن در
گردن آن سنت است نزد علمای ما چه در بستن قلاده در گردن آن فائده نیست چنانچه سابق مذکور شده است والله اعلم

مسائل متفرقه

مسئله ۱ اهل عرفات اگر وقوف بعرفات نمایند در روزی بگمان آنکه آن روز روز عرفه است و بعد
از آن گواهی دهند قومی باینکه روزی که وقوف بعرفات نموده اند آنها روز عرفه نبود بلکه آن روز روز عید بود پس صحیح است وقوف نمودن
آنها جائز و معتبر است و گواهی قوم مذکور مقبول نیست و این بنابر استحسانست و مقتضای قیاس اینست که وقوف مذکور صحیح نباشد چنانچه اگر وقوف
بعرفات نمایند بتاریخ هشتم ذیحجه که آن را یوم ترویه میگویند ف و بعد از آن معلوم شود که آن روز روز عرفه بود پس این وقوف بعرفات
جائز نیست ص زیرا چه وقوف بعرفات عبادتی است مختص بمکان خاص و زمان خاص پس بدون آن مکان و زمان عبادت نخواهد شد و وجه استحسان
اینست که گواهی قوم مذکور در صورت مذکوره قائم شده است بر نفی و بر چیزی که تحت حکم قاضی داخل نمیشود زیرا چه مقصود آن قوم از گواهی
مذکور نفی حج است و حج چیزیست که داخل نمیشود تحت حکم قاضی پس این گواهی مقبول نخواهد شد و دوم اینست که در صورت مذکوره عموم
بلوی هست بجهت آنکه احتراز نمودن از آن متعذر است و تدارک آن در صورت مذکوره ممکن نیست و حرج است پس اکتفا نموده شود بوقوف سابق مذکور

عند الاشتباه بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول الاشتباه في يوم عرفة ولان
جواز المؤخر له نظير ولا كذلك جواز المقدم قالوا وينبغي للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس فانصرفوا
لانه ليس فيها الا ايقاع الفتنة وكذا اذا شهدوا عشية عرفة برؤية الهلال ولا يمكنه الوقوف في بقية الليل
مع الناس او اكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة قال ومن رمى في اليوم الثاني الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الاولى فان
رمى الاولى ثم الباقيتين فحسن لانه راعى الترتيب المسنون ولو رمى الاولى وحدها اجزاه لانه تدارك المتروك في
وقته وانما ترك الترتيب وقال الشافعي رح لا يجزيه ما لم يعد الكل لانه شرع مرتبا فصار كما اذا سعى قبل
الطواف او بدأ بالمروة قبل الصفا ولنا ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض
على البعض بخلاف السعي لانه تابع للطواف لانه دونه والمروة عرف منتهى السعي بالنص فلا تتعلق بها البداية
قال ومن جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وفي الاصل خيره بين
الركوب والمشي وهذا اشارة الى الوجوب وهو الاصل لانه التزم القربة بصفة الكمال

در صورت اشتباه بخلاف آنکه اگر وقوف بعرفات نمایند بتاریخ هشتم زیراچه تدارک آن درین صورت ممکن هست فی الجمله بانیطور که اشتباه
زائل گردد در روز عرفه و نیز جواز چیزی که موخر شود از وقت خود نظیر آن موجود است در شرع و جواز تقدیم چیزی بر وقت آن چنین نیست
ف یعنی نظیر آن در شرع یافته نشده است لهذا در صورتیکه گواهی دهند گواهان که وقوف بعرفات واقع شده است در روز عید گواهی
مقبول داشته نمی شود چه این موخر ست از وقت بخلاف وقتیکه گواهی دهند باینکه وقوف بعرفات واقع شده است بتاریخ هشتم چه
این مقدم واقع شده است از وقت ص و باید دانست که فقها گفته اند که در صورت مذکوره سزاوار است مر حاکم را که بسوی گواهی قوم گوش
نکند و متوجه نشود و بگوید بقوم مذکور که حج مردمان تمام شد و شما بروید زیراچه در شنیدن این گواهی جز فتنه نیست و همچنین اگر
وقت شام در روزی که تاریخ هشتم ست بر زعم امام گواهی دهند قومی برویت هلال عید در روزی که بحساب آن روز تاریخ مذکور روز عرفه
میشود پس درین صورت نیز باید که گواهی آنها را قبول نکند حاکم زیراچه درین صورت ممکن نیست امام را که در بقیه شب وقوف نماید بعرفات مع اکثر
مردمان پس در شنیدن گواهی مذکور فتنه برپا میشود مسئله ۲ هر که رمی نماید در روز دوم جمره وسطی و ثالثه و جمره اول را رمی
ننماید پس اگر او رمی نماید جمره اول را و اعاده نماید رمی جمره دوم و سوم را پس این حسن ست زیراچه او رعایت کرد ترتیب را که سنت ست
و اگر همان اول را رمی نماید فقط کفایت میکند زیراچه او تدارک کرد متروک را در وقت آن و جز این نیست که ترک کرد ترتیب را ف
که مسنون ست و از ترک مسنون چیزی لازم نمی آید ص و شافعی رح گفته است که این جائز نیست بلکه ضرورست که اعاده کل نماید زیراچه
رمی نمودن آن جمره ها بترتیب مذکور مشروع ست پس این چنانست که سعی نماید میان صفا و مروه پیش از طواف نمودن ف خانه کعبه
ص یا ابتدا نماید در سعی نمودن از مروه نه از صفا و دلیل علمای ما اینست که رمی نمودن هر جمره عبادت علیحده است پس جواز آن متعلق نیست بتقدیم
بعض آن بر بعض دیگر بخلاف سعی نمودن ف میان صفا و مروه ص زیراچه آن تابع طواف ست چه سعی مذکور کمتر ست از طواف خانه کعبه معلوم
شده ست از نص که مروه منتهای سعی ست پس ابتدا کردن با آن متعلق نخواهد شد مسئله ۳ هر که بطریق نذر واجب گرداند بر خود حج را باینطور
که حج خواهد کرد پیاده پس لازم ست وی را که سوار نشود تا آن زمان که فراغت نماید از طواف زیارت زیراچه او التزام نموده است عبادتی را بصفت کمال

فيلزمه بترك الصفة كما اذا نذر الصوم متتابعا وافعال الحج تنتهي بطواف الزيارة فيمشي الى ان يطوف ثم قيل يبتدئ المشي من حين يحرم وقيل من بيته لان الظاهر انه هو المراد ولو ركب اراق دما لانه ادخل نقصا فيه قالوا انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي واذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب ومن باع جارية محرمة قد اذن لها في ذلك فللمشتري ان يحللها ويجامعها وقال زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما اذا اشترى جارية منكوحة ولنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع ان يحللها فكذا المشتري الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في حق المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه اذا باشر باذنه فكذا لا يكون ذلك للمشتري واذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن لانه ممنوع عن غشيانها وذكر في بعض النسخ او يجامعها والاول يدل على انه يحللها بغير الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم يجامع والثاني يدل على انه يحللها بالمجامعة لانه لا يخلو عن تقديم مس يقع به التحليل والاولى ان يحللها بغير المجامعة تعظيما لامر الحج والله اعلم

پس بیان صفت لازم خواهد شد چنانچه اگر نذر کند روزه را بطریق تتابع پس بصفت تتابع لازم میشود و افعال حج منتهی و تمام میشود بطواف زیارت پس آن شخص تا آن زمان که طواف زیارت نماید پیاده خواهد رفت ف و اینکه مذکور شد کلام در انتهای پیاده رفتن بود واما کلام در ابتدای آن پس آن اینست ص که بعضی گفته اند که از وقت احرام پیاده رود و بعضی گفته اند که از خانه خود پیاده رود زیرا چه ظاهر مراد همین است واگر سوار شود دم لازم آید زیرا چه بسبب سوار شدن نقصان واقع میشود در آن و فقها گفته اند که سوار نشود مگر وقتیکه مسافت بعید باشد و پیاده رفتن شاق باشد برو و اگر مسافت قریب باشد و پیاده رفتن شاق نباشد برو بلکه عادت او باشد پس مر او را اینست که سوار نشود مسئله در بعضی نسخه جامع صغیر مذکور است که هر که بفروشد کنیزی را که احرام نموده است باذن او پس میرسد مشتری را که حلال گرداند آن کنیز را و جماع کند آنرا و زفر رح گفته است که این نمیرسد او را زیرا چه کنیز مذکور عقد احرام نموده است پیش از انکه مشتری مذکور مالک آن شود پس نمیرسد که احرام آنرا فسخ نماید چنانچه اگر خرید کند کسی کنیزی را که منکوحه کسی است ف نمیرسد او را که فسخ نماید عقد نکاح آنرا ص و دلیل علمای ما اینست که مشتری قائم مقام بائع است و بائع را جائز بود که حلال میگردانید آنرا پس همچنین میرسد مشتری را نیز ولیکن بائع را حلال گردانیدن آن مکروه است زیرا چه در آن خلاف وعده لازم می آید و این معنی یافته نمیشود در حق مشتری بخلاف نکاح چه بائع را نمیرسد که فسخ آن نماید وقتیکه آن نکاح متحقق شده باشد باذن او پس همچنین مشتری را نیز نخواهد رسید که فسخ نماید آنرا و بعد ازان بدانکه هرگاه در صورت مذکوره مشتری را میرسد که حلال گرداند آن کنیز را پس نمیرسد او را که رد کند آن کنیز را بسبب عیب احرام نزد علمای ما و نزد زفر رح میرسد او را که رد نماید آنرا بسبب عیب مذکور زیرا چه نزد زفر رح نمیرسد او را که حلال گرداند آن را و جماع کند و بدانکه در بعض نسخهای آن مذکور است که میرسد مشتری را که حلال گرداند آن کنیز را یا جماع کند آنرا و این نسخه دلالت میکند برانکه حلال گرداند آنرا بمجامعت چه مجامعت خالی نمی باشد از انکه مقدم ازان مس یا بوسه یافته شود و بدان تحلل متحقق میشود و نسخه اول دلالت میکند برانکه اول آنرا حلال گرداند بغیر مجامعت چون بریدن موی و تراشیدن ناخن بعد ازان جماع کند و اولی همین است چه درین تعظیم امر حج است والله اعلم

۱

فهرس المجلد الثانی للهدایة

فهرست جلد دوم ترجمه فارسی هدایه

واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم

بیمن توفیقات یزدان وفیض مفیض الاحسان گلدستہ دین متین اعنی

جلد دوم

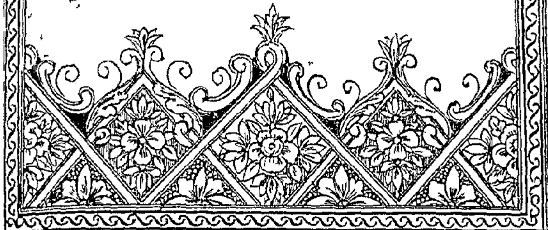
ہدایہ اکمل المتن

مع ترجمہ و شرح فارسی

منقول از مطبع کلکتہ

بحسن اہتمام کارپردازان والا فطرت مشعر تمتع طلباء علوم و وکلاء و مفتیان عدالت

در مطبع نامی گرامی منشی نولکشور بطبع رسیدہ مطبوع جہان شد



بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النكاح

قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت
للانشاء شرعا دفعا للحاجة وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالآخر عن المستقبل مثل ان يقول زوجني فيقول
زوجتك لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح على ما نبينه ان شاء الله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة
والتمليك والصدقة وقال الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لان التمليك ليس حقيقة فيه ولا مجازا عنه

كتاب النكاح ف وآن در لغت عبارت ست از وطی و بعضی گفته اند که عبارت ست از ضم و در شرع عبارت ست از عقد خاص
که موضوع ست برای حلت وطی ص مسئله ۱- نکاح منعقد میشود ف یعنی حاصل و متحقق میگردد ص بسبب ایجاب و قبول بدو لفظ
ماضی بجهت آنکه وضع صیغهٔ ماضی اگرچه برای اخبار ست ولیکن مقرر گردانیده شده است در شرع برای انشا تا حاجت مندفع گردد ف باید دانست
که ایجاب در شرع عبارت ست از لفظیکه اول صادر گردد از یکی از دو عاقد و آنرا ایجاب بجهت آن میگویند که واجب می شود جواب بر دیگری
با نعم و قبول عبارت ست از لفظیکه صادر شود از دیگر بمقابل ایجاب ص مسئله ۲- نکاح منعقد میشود بدو لفظ که یکی از آن ماضی باشد
و دیگر مستقبل ف یعنی امر ص باینطور که بگوید شخصی بکسی که تزویج بکن دختر خود را از من و آن کس بگوید که تزویج کردم بجهت آنکه
قول وی تزویج بکن دختر خود را از من توکیل ست بنکاح و شخص واحد ولی هر دو طرف نکاح میشود چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی
ف پس قول وی تزویج کردم بمنزلهٔ ایجاب و قبول هر دو ست یعنی تزویج کردم و قبول نمودم ص مسئله ۳- منعقد میشود
عقد نکاح بلفظ نکاح و بلفظ تزویج و بلفظ هبه و بلفظ تملیک و بلفظ صدقه و گفته است شافعی رح که منعقد نمی شود مگر بلفظ نکاح یا تزویج بجهت آنکه
تملیک نه معنی حقیقی نکاح ست و نه مجازی ف اما نبودن آن حقیقی ظاهر ست چه لفظ تملیک موضوع برای نکاح نیست ص
و اما نبودن آن مجازی بجهت آنکه مجاز یافته نمی شود مگر بسبب مناسبت از ضم و در معنی خاص آن یافته نمی شود

لان التزویج للتلفیق والنکاح للضم ولا ضم ولا ازدواج بین المالک والمملوک اصلا ولنا ان التملیک سبب لملک المتعة
فی محلها بواسطة ملک الرقبة وهو الثابت بالنکاح والسببیة طریق المجاز وینعقد بلفظة البیع هو الصحیح لوجود
طریق المجاز ولا ینعقد بلفظة الاجارة فی الصحیح لانه لیس بسبب لملک المتعة ولا بلفظة الاباحة والاحلال والاعارة
لما قلنا ولا بلفظة الوصیة لانها توجب الملک مضافا الی ما بعد الموت قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شاهدین
حرین عاقلین بالغین مسلمین رجلین او رجل وامرأتین عدولا کانوا او غیر عدول او محدودین فی القذف قال اعلم ان الشهادة شرط فی باب
النکاح لقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود وهو حجة علی مالک رح فی اشتراط الاعلان دون الشهادة ولا بد من اعتبار الحریة فیها لان العبد لا شهادة له
لعدم الولایة ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولایة بدونهما ولا بد من اعتبار الاسلام فی انکحة المسلمین لانه لا شهادة للکافر
علی المسلم ولا یشترط وصف الذکورة حتی ینعقد بحضور رجل وامرأتین وفیه خلاف الشافعی رح وستعرف فی الشهادات ان شاء الله ولا تشترط العدالة حتی
ینعقد بحضرة الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رح له ان الشهادة من باب الکرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولایة فیکون من
اهل الشهادة وهذا لانه لما لم یحرم الولایة علی نفسه لاسلامه لا یحرم علی غیره لانه من جنسه ولانه صلح مقلدا فیصلح مقلدا وکذا شاهدا

بسبب آنکه تزویج و نکاح در لغت عبارت ست از ضم و میان مالک و مملوک ضم و ازدواج نیست اصلا و دلیل علمای ما اینست که تملیک سبب ملک وطی ست
و محل وطی بواسطهٔ ملک رقبه و ملک وطی ثابت می شود بنکاح پس علاقهٔ سببیت میان هر دو یافته می شود و آن مصحح مجاز ست
مسئله ۹ - منعقد می شود نکاح بلفظ بیع و همین صحیح ست زیراچه ف بیع سبب ملک رقبه است و ملک رقبه سبب
ملک وطی ست پس ص علاقهٔ مجاز دران یافته میشود مسئله ۱۰ - بنا بر روایت صحیح منعقد نمی شود نکاح بلفظ اجاره و نه
بلفظ اباحت و نه بلفظ احلال و نه بلفظ عاریت بجهت آنکه این همه الفاظ سبب ملک وطی نیست و نه بلفظ وصیت بجهت آنکه از وصیت
ثابت می شود ملکیکه منسوب ست بسوی مابعد موت مسئله ۱۱ - منعقد نمی شود نکاح دو مسلمان مگر بحضور دو گواه آزاد
که هر دو عاقل و بالغ و مسلمان باشند یا یک مرد و دو زن عادل باشند آنها یا غیر عادل یا محدود بحد قذف و باید دانست که شهادت
شرط نکاح ست چه پیغمبر صلعم فرموده ست که نیست نکاح مگر بشهود و این حجت ست بر مالک رح زیراچه او میگوید که اعلان شرط است در نکاح
نه شهادت و باید دانست که ضرورست که گواهان آزاد باشند زیراچه شهادت بنده جائز نیست بجهت آنکه او را ولایت نیست ف
برذات خود ص و نیز ضرورست که آنها عاقل و بالغ باشند چه غیر عاقل و بالغ را ولایت نیست برذات خود و نیز ضرورست که آنها مسلمان
باشند در صورت نکاح مسلمانان زیراچه جائز نیست گواهی کافران بر مسلمانان و باید دانست که وصف ذکورت شرط نیست در گواهان
حتی که نکاح منعقد میشود بحضور یک مرد و دو زن و دران خلاف شافعی رح ست و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الشهادت
و باید دانست که عدالت گواهان شرط نیست حتی که منعقد می شود بحضور دو فاسق نزد علمای ما رح و شافعی رح میگوید که عدالت شرط ست
بجهت آنکه شهادت از باب کرامت و تعظیم ست ف یعنی تکریم و تعظیم گواهان باید نمود چه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که تکریم
و تعظیم گواهان نمائید ص و فاسق ف قابل تکریم نیست ص بلکه اهانت او باید نمود و دلیل علمای ما رح این ست که فاسق
اهلیت ولایت برذات خود دارد پس اهلیت شهادت نیز خواهد بود مر او را بجهت آنکه بسبب فسق هرگاه او محروم نگشت از ولایت
ذات خود ف و بر مال خود ص بسبب اسلام پس محروم نخواهد گشت از ولایت بر غیر چه ولایت بر غیر از جنس ولایت برذا
ت و بجهت آنکه فاسق اهلیت این دارد که سلطان و امام شود پس صلاحیت این خواهد بود مر او را که قاضی گردد و گواه شود

والمحدود في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهي لجريمته ولا يبالي
بفواته كما في شهادة العميان وابني العاقدين قال وان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف رح وقال محمد وزفر رح لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم فكانهما لم يسمعا كلام المسلم ولهما ان الشهادة
شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذي خطر لا على اعتبار وجوب المهر اذ لا
شهادة تشترط في لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج لان العقد ينعقد بكلاميهما
والشهادة شرطت على العقد ومن امر رجلا بان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سواهما جاز النكاح لان الاب
يجعل مباشرا لاتحاد المجلس فيكون الوكيل سفيرا ومعبرا فيبقى المزوج شاهدا وان كان الاب غائبا لم يجز لان المجلس مختلف فلا يمكن ان يجعل
الاب مباشرا وعلى هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان كانت حاضرة جاز وان كانت غائبة لا يجوز

وباید دانست که محدود بحد قذف از اهل ولایت ست پس او اهلیت تحمل شهادت دارد باینطور که بشنود ایجاب وقبول را وجز این نیست
که مقبول نیست گواهی آن اگر ادای شهادت نماید بسبب نهی که وارد ست ودران باکی نیست چنانچه در صورتیکه کور شاهد باشند ویا دو
پسر هر دو عاقد ف چه مقبول نیست گواهی آنها ومعهذا منعقد می شود نکاح بگواهی آنها پس همچنین درانجا نیز ص مسئله -
اگر نکاح کند مسلمانی ذمیه ف کتابیه را ص بشهادت دو ذمی ف کتابی ص جائز ست نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح و
گفته اند محمد وزفر رح که جائز نیست بجهت آنکه شنیدن ایجاب وقبول در باب نکاح شهادت ست وجائز نیست شهادت کافر بر مسلمان
پس گویا آنها نشنیدند کلام مسلمان را ودلیل شیخین رح اینست که شهادت شرط ست در نکاح بجهت آنکه ثابت می شود ملک متعه یعنی ملک
وطی زن مرزوج را چه آن محل شریف ست وعظیم ف پس شرط شهادت برای تعظیم متعه ست ص نه برای وجوب مهر زیرا چه شهادت بجهت
لزوم مال شرط نیست وهرگاه چنین شد پس آن هر دو ذمیان شاهد آمدند ف برای زوج مذکور ص بر زن ذمیه ف سوال هرگاه
گواهان مذکوران گواه اند برای مرد بر زن مذکوره پس باید که کفایت کند شنیدن کلام زن مذکوره وحاجت شنیدن کلام زوج نباشد
وحالانکه چنین نیست زیرا چه اگر نشنوند آنها کلام هر دو نکاح منعقد نمیشود جواب ص شنیدن کلام زوج ضرور ست بجهت آنکه عقد منعقد
نمی شود مگر بکلام هر دو وشهادت بر عقد شرط انعقاد آنست مسئله - اگر شخصی امر نمود مردی را که تزویج کند دختر شخص مذکور را
که صغیره است واو تزویج نمود دختر مذکوره را بکسی بحضور شخص مذکور بشهادت مرد واحد سوای آمر و مامور پس این نکاح جائز ست زیرا چه
پدر مذکور اعتبار نموده میشود عقد کننده نکاح بسبب اتحاد مجلس پس وکیل مذکور خواهد بود سفیر وتعبیر کننده محض ف مانند پیامبر
ص پس او شاهد دیگر خواهد شد واگر پدر صغیره مذکوره در مجلس عقد حاضر نباشد پس نکاح مذکور جائز نیست بجهت آنکه ممکن نیست که
پدر مذکور اعتبار نموده شود عاقد بسبب اختلاف مجلس ف پس عاقد نکاح وکیل مذکور خواهد بود وگواه همان مرد واحد خواهد شد
فقط وگواهی یکس کفایت نمیکند ص واهمین حکم ست وقتیکه تزویج کند پدر دختر خود را که بالغه است ف بامر آن ص بحضور
شاهد واحد یعنی اگر حاضر باشد دختر مذکوره در وقت نکاح پس جائز ست نکاح آن واگر حاضر نباشد جائز نیست والله اعلم

فصل في بيان المحرمات قال لا يحل للرجل ان يتزوج بامه ولا بجداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ والجدات امهات اذ الام هو الاصل لغة او ثبتت حرمتهن بالاجماع قال ولا ببنته لما تلونا ولا ببنت ولده وان سفلت للاجماع ولا باخته ولا ببنات اخته ولا ببنات اخيه ولا بعمته ولا بخالته لان حرمتهن منصوص عليها في هذه الآية وتدخل فيها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقين لان جهة الاسم عامة قال ولا بام امرأته التي دخل بابنتها او لم يدخل لقوله تعالى وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ من غير قيد الدخول ولا ببنت امرأته التي دخل بها لثبوت قيد الدخول بالنص سواء كانت في حجره او في حجر غيره لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة لا مخرج الشرط ولهذا اكتفى في موضع الاحلال بنفي الدخول

فصل در بیان محرمات ف یعنی بیان زنهائیکه نکاح از آنها حرام ست ص **مسئله ۱**۔ حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر خود را وجدات خود را مادری باشند خواه پدری بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام ست بر شما امهات شما یعنی مادران شما و دختران شما وجده ام ست چه ام در لغت بمعنی اصل ست یا بجهت آنکه حرمت جده ثابت ست باجماع **مسئله ۲**۔ حلال نیست که نکاح کند دختر خود را بسبب آیت مذکوره وهمچنین حلال نیست که نکاح کند دختر فرزند خود را اگرچه پائین باشد باجماع و نه خواهر خود را و نه دختران خواهر خود را و نه دختران برادر خود را و نه عمه خود را و نه خاله خود را زیرا چه حرمت آنها منصوص ست در آیت مذکوره و داخل ست دران عمات متفرقات ف یعنی عمه مادری و پدری و عمه پدری و عمه مادری ص وخالات متفرقات ف یعنی خاله مادری و پدری و خاله پدری و خاله مادری ص وهمچنین دختران همه برادران ف یعنی برادر مادری و پدری و برادر پدری و برادر مادری ص وهمچنین دختران همه خواهران ف یعنی خواهر مادری و پدری و خواهر پدری و خواهر مادری ص بجهت آنکه اسم ف عمه و خاله و اخ و اخت که مذکور ست در آیت مذکوره ص عام و شامل ست ف مر جمیع اینها را ص **مسئله ۳**۔ حلال نیست که نکاح کند مادر زن خود را وطی کرده باشد زن مذکوره را یا نکرده باشد چه حق تعالی فرموده است که حرام ست بر شما مادرهای زنان شما و حرمت آنها را مقید بوطی نکرده است وهمچنین حلال نیست که نکاح کند دختر زن خود را که وطی کرده است آن زن را بجهت آنکه در نص حرمت آن مقید ست بوطی زن مذکوره ف پس نکاح دختر آن حرام ست وقتیکه وطی کرده باشد با زن مذکوره خواه دختر مذکوره ص در کنار وی باشد یا نباشد بدانکه ف آنچه در قرآن مجید آمده است که حرام ست بر شما ربیبه های شما که در کنار شما اند و متولد اند از آنها از زنهای شما که وطی کرده آید آنها را پس ص این ذکر ف قید ص کنار بنا بر عادت ست ف یعنی عادت ست که فرستاده میشود زن با دختر خود بخانه شوهر پس دختر وی در کنار شوهر میباشد ص نه بنابر شرط و بدین دلالت میکند آنچه خدای تعالی فرموده است در اباحت آن چه اباحت آن را مقید نکرده است مگر بنفی وطی ف واگر ذکر کنار بطریق شرط می بود مقید میکرد آنرا بنفی کنار نیز

قال ولا بامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ولا بامرأة ابنه وبني اولاده لقوله تعالى
وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبني لا لاحلال حليلة الابن
من الرضاعة ولا بامه من الرضاعة ولا باخته من الرضاعة لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
واخواتكم من الرضاعة ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجمع بين اختين نكاحا ولا
بملك يمين وطيا لقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين
فان تزوج اخت امة له قد وطيها صح النكاح لصدوره من اهله مضافا الى محله واذا جاز لا يطأ الامة وان كان لم يطأ المنكوحة لان المنكوحة موطوءة
حكما ولا يطأ المنكوحة للجمع الا اذا حرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحة لعدم الجمع وطيا ويطأ المنكوحة ان لم
يكن وطئ المملوكة لعدم الجمع وطيا اذ المرقوقة ليست موطوءة حكما فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدري ايتهما اولى فرق بينه وبينهما لان نكاح احداهما

ص مسئله ۴ - حلال نیست کسی را که نکاح کند زن پدر خود را و زن جد خود را چه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زنان را
که نکاح کرده اند آنرا آبای شما یعنی پدر و جد شما مسئله ۵ - حلال نیست که نکاح کند زن پسر خود را و زن پسر فرزند
خود را بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید زنان پسران خود را که از صلب شما اند و باید دانست که ذکر صلب در قرآن مجید
برای آنست که اعتبار متبنی نیست نه برای آنکه حلال است زن پسر رضاعی ف چه آن حرام است بحدیثیکه ذکر آن خواهد آمد
در مسئله آینده ص مسئله ۶ - حلال نیست کسی را که نکاح کند مادر رضاعی خود را یا خواهر رضاعی خود را بجهت آن که
حق تعالی فرموده است که نکاح مکنید مادران خود را که شیر داده اند شما را و خواهران خود را که رضاعی اند و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است
که حرام میگردد بسبب رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب مسئله ۷ - جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در نکاح ف
باینطور که نکاح کند دو خواهر را ص و نیز جائز نیست که جمع کند میان دو خواهر در وطی بملک رقبه ف یعنی وطی کند هر دو
خواهر را بملک رقبه ص بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که حرام است اینکه جمع کنید میان دو خواهر و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است
که شخصیکه ایمان آورده است بخدا و بروز آخرت باید که جمع نکند آب منی خود را در رحم دو خواهر پس اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که
وطی کرده است آنرا صحیح است نکاح آن چه عقد مذکور صادر شده است از کسیکه اهلیت نکاح دارد و مضاف و منسوب است بسوی محل
نکاح و هرگاه نکاح مذکور جائز گشت پس کنیز مذکوره را وطی نخواهد کرد اگرچه وطی نکرده باشد منکوحه مذکوره را بجهت آنکه منکوحه در حکم
موطوءه است و منکوحه مذکوره را نیز وطی نخواهد کرد تا جمع میان دو خواهر در وطی لازم نیاید مگر وقتیکه حرام گرداند کنیز مذکوره را بر ذات
خود بسببی از اسباب ف باینطور که آزاد کند او را یا تزویج کند او را از غیر و جز آن ص پس درین هنگام وطی خواهد کرد منکوحه
را چه جمع میان دو خواهر در وطی درین هنگام لازم نمی آید و اگر نکاح کند خواهر کنیز خود را که وطی نکرده است آنرا جائز است که وطی کند
منکوحه را چه جمع میان دو خواهر در وطی لازم نمی آید بجهت آنکه کنیز در حکم موطوءه نیست مسئله ۸ - اگر شخصی نکاح کند دو خواهر
را در دو عقد و معلوم نشود که نکاح کدام از آنها اول است تفریق نموده میشود میان او و میان هر دو بجهت آنکه نکاح یکی از آنها

باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التجهيل لعدم الفائدة او للضرر فتعين التفريق ولهما نصف المهر لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية للجهل بالاولية فينصرف اليهما وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما انها الاولى او الاصطلاح لجهالة المستحقة ولا يجمع بين المرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها لقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها وهذا مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله ولا يجمع بين امرأتين لو كانت احدهما رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة والقرابة المحرمة للنكاح محرمة للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم لما روينا من قبل ولا باس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع وقال زفر لا يجوز لان ابنة الزوج لو قدرتها ذكرا لا يجوز له التزوج بامرأة ابيه قلنا

باطل ست يقيناً وتعين آن متصور نيست بسبب عدم اولويت ونيز متصور نيست كه حكم نموده شود بجواز نكاح يكی غير معين چه هرگاه مجهول ماند وتعيين نگشت نكاح يكی از آنها پس حكم بجواز آن جائز نيست بجهت آنكه فائده ندارد **ف** چه مقصود از نكاح توالد وتناسل ست وآن بدون وطی متصور نيست وممكن نيست كه وطی كند غير معين را زيرا چه آنها درين صورت معلق خواهند ماند كه صاحب شوهر ونه مطلقه **ص** پس ضرورست كه تفريق نموده شود وخواهد رسيد بهر دو نصف مهر بجهت آنكه واجب ميشود نصف مهر برای آنكه نكاح آن اول ست چون آن مجهول ست وكسی از آنها اولويت ندارد بر ديگر پس نصف مهر مذكور مقسوم خواهد شد ميان هر دو وبعضی گفته اند كه اين وقتی ست كه هر واحد از آنها دعوی نمايد كه نكاح من اول شده ست وحجتی نباشد مر كسی را ويا هر دو متفق شوند بر گرفتن نصف مهر بجهت آنكه نصف مهر واجب شده ست برای مجهول **مسئله ۹** — جائز نيست كه جمع كند در نكاح ميان دو زن كه يكی از آنها عمه ديگر ست يا خاله ديگر يا دختر برادر ديگر يا دختر خواهر ديگر بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه نكاح نموده نميشود زنی بر عمه وی ونه بر خاله وی ونه بر دختر برادر وی ونه بر دختر خواهر وی اين حديث مشهور ست وجائز ست بامثال اين حديث زياده كردن بر كتاب الله تعالی **مسئله ۱۰** — جائز نيست كه جمع كند در نكاح ميان دو زنی كه اگر هر كدام از ان مرد بودی جائز نمی شد وی را نكاح آن زن ديگر بجهت آنكه جمع در نكاح ميان آن هر دو موجب قطع رحم ست **ف** چه عداوت ميان دو زن يك كس معتاد ست وقطع رحم ميان آنها حرام ست **ص** بجهت آنكه قرابتی كه موجب حرمت نكاح ست **ف** ميان آنها يافته ميشود واين قرابت **ص** موجب حرمت قطع رحم ست **ف** لهذا حرام ست نكاح محارم چه اگر جائز می بود قطع رحم لازم می آمد زيرا چه نكاح مشتمل ست بر معنی اذلال ومملوك نمودن **ص** همچنين حلال نيست جمع در نكاح ميان هر دو زن كه باشد ميان آنها محرميت بسبب رضاعت چه **ف** پيغمبر صلعم فرموده است كه حرام ميگردد بسبب رضاعت آنچه حرام ميگردد بسبب نسب **ص** چنانچه سابق مذكور شد **مسئله ۱۱** — باك نيست اگر جمع كند در نكاح ميان زنی ودختر شوهر زن مذكوره كه از زن ديگر ست بجهت آنكه ميان زن ودختر مذكوره هيچ قرابت نيست ونه رضاعت وگفته است زفر رح كه جائز نيست بجهت آنكه دختر مذكوره را اگر مرد فرض نمائيد جائز نيست مر او را كه نكاح كند زن پدر خود را وعلمای ما رح ميگويند كه حرمت جمع ميان دو زن كه بجهت قرابت مذكوره است

امرأة الاب لو صورتها ذكرا جاز له التزوج بهذه والشرط ان يصور ذلك
من كل جانب ومن زنا بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وقال الشافعي الزنا لا يوجب
حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ولنا ان الوطي سبب الجزئية بواسطة الولد حتى
يضاف الى كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذلك على العكس
والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطي محرم من

یافته نمی شود مگر وقتیکه حرمت از هر دو جانب متحقق شود ف باینطور که هر کدام را که ازان دو زن مرد فرض کنند حرام باشد بر وی نکاح دیگر ص در صورت مذکوره ف چنین نیست زیرا چه ص زن مذکوره را اگر مرد فرض نمایند جائز ست مراو را که نکاح کند دختر شوهر او را و نیز منقول صحیح آمده است که عبدالله بن جعفر رض جمع نموده بود میان زن علی رض و دختر وی ص مسئله ۱۲۔ اگر شخصے زنا کند از زنی حرام میگردد برآن شخص مادر زن مذکوره و دختر آن و شافعی رح گفته است که حرام نیست زیرا چه زنا موجب حرمت مصاهرت نیست چه حرمت مذکوره نعمت ست ش بجهت آنکه حق تعالی منت نهاده است بآن بر بندگان خود ص پس زانی بسبب زنا که حرام ست نخواهد یافت حرمت مصاهرت را که نعمت ست و دلیل علمای ما رح اینست که وطی سبب جزئیت ست ف میان وطی کننده و زن موطوءه ص بواسطهٔ ولد زیرا چه ولد ف جزو مادر و پدر هر دو ست چه ولد ص منسوب میشود بسوی هر واحد از مادر و پدر بتمامه ف و گفته میشود که این ولد فلان ست و ولد فلان زن ست و هرگاه ثابت شد جزئیت میان ولد و میان هر واحد از مادر و پدر ثابت شد جزئیت میان وطی کننده و موطوءه بواسطهٔ ولد حکما بجهت آنکه بعض فرزند جزو مادر ست منسوب ست تمامه بسوی پدر پس جزو مادر منسوب شده ست بسوی پدر و همچنین عکس آن و هرگاه ثابت شد جزئیت میان وطی کننده و موطوءه ص پس ثابت شد که مادر موطوءه و دختر آن در حکم مادر و دختر وطی کننده است ف از یک وجه بجهت آنکه مادر موطوءه مذکوره جده ولد مذکور ست پس آن اصل اصل ولد ست و ولد مذکور تمامه فرع وی متصور نیست که ولد مذکور تمامه فرع فرع وی شود مگر وقتیکه باشد وطی کننده فرع وی و جده مذکوره اصل وطی کننده ص و همچنین ست اعتبار مذکور در دختر ف پس مادر موطوءه مذکوره و دختر آن در حکم مادر و دختر وطی کننده خواهد بود پس حرام خواهد شد بروی سوال هرگاه جزئیت میان وطی کننده و موطوءه ثابت شد و وطی نمودن بجزو حرام ست پس باید که حرام شود وطی موطوءه نیز اگرچه منکوحه باشد جواب ص وطی از جزو حرام ست مگر در موضع ضرورت و آن ضرورت از جنس موطوءه ف پس آن حرام نخواهد گشت ص و جواب شافعی رح این ست که ف در وطی مذکور دو جهت ست یکی آنکه سبب ولد ست و باین اعتبار حرام نیست چه باین جهت سبب بقا ست و دوم آنکه وطی مذکور زنا ست و باین اعتبار حرام ست پس ص حرمت مصاهرت

من حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وقال الشافعى لا تحرم وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الى فرجها ونظرها الى ذكره عن شهوة له ان المس والنظر ليسا فى معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا يلحقان به ولنا ان المس والنظر سبب داع الى الوطى فيقام مقامه فى موضع الاحتياط ثم ان المس بشهوة ان تنتشر الآلة او تزداد انتشارا هو الصحيح والمعتبر النظر الى الفرج الداخل ولا يتحقق ذلك الا عند اتكائها ولو مس فانزل فقد قيل انه يوجب الحرمة والصحيح انه لا يوجبها لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطى وعلى هذا اتيان المرأة فى الدبر واذا طلق امرأته طلاقا بائنا او رجعيا لم يجز له ان يتزوج باختها حتى تنقضى عدتها وقال الشافعى رح ان كانت العدة عن طلاق بائن او ثلث يجوز لانقطاع النكاح بالكلية اعمالا للقاطع ولهذا لو وطيها مع العلم بالحرمة يجب الحد ولنا ان نكاح الاولى قائم لبقاء احكامه كالنفقة والمنع والفراش

بجهت اول كه مشروع ست نه بجهت زنا ف كه حرام ست پس لازم نيايد كه حصول نعمت شود بسببى كه حرام ست

ص مسئله ١٢ - اگر زنى مس كند شخصى را بشهوت حرام ميگردد بر آن شخص مادر آن زن و دختران وگفته است شافعى رح كه حرام نميشود و برهمين اختلاف ست اگر مس كند مردى زنى را بشهوت يا به بيند بسوى فرج آن يا به بيند زنى ذكر مرد را بشهوت پس نزد شافعى رح حرام نميشود مادر و دختر زن مذكوره در صورتها بجهت آنكه مس و ديدن در معنى دخول نيست و بنا بر آن فاسد نميشود بسبب آن روزه و احرام حج و واجب نميشود بسبب آن غسل ف پس مس و ديدن در حكم دخول نخواهد بود ص و دليل علماى ما رح اينست كه مس و ديدن سبب باعث وطى ست پس قائم مقام وطى خواهد بود در موضع احتياط و بعد از ان بايد دانست كه مس بشهوت عبارت ست از اينكه منتشر گردد آلت مرد يا انتشار زياده گردد ف اگر منتشر بود ص و همين صحيح ست و بايد دانست كه مراد از ديدن بسوى فرج ديدن داخل فرج ست و آن حاصل نميگردد مگر وقتيكه تكيه زده نشسته باشد زن مسئله ١٣ - اگر شخصى مس نمود زنى را و انزال كرد پس بعضى گفته اند كه موجب حرمت مصاهرت ست و صحيح اينست كه آن موجب حرمت مذكوره نيست زيرا چه بسبب انزال ظاهر گشت كه آن مفضى بوطى نيست پس قائم مقام آن نخواهد شد و برهمين اختلاف ست اگر كسى دخول كند در دبر زنى ف پس بعضى گفته اند كه آن موجب حرمت مصاهرت ست چه آن خالى از مس بشهوت نيست و صحيح اين ست كه آن موجب حرمت مصاهرت نيست بجهت آنكه وطى قائم مقام ولد نيست مگر باين جهت كه سبب ولد ست و دخول در دبر سبب ولد نيست پس قائم مقام آن نخواهد شد ص مسئله ١٥ - اگر شخصى طلاق بائن دهد زن خود را يا طلاق رجعى پس جائز نيست او را كه نكاح كند خواهر آنرا تا كه نگذرد عدت آن وگفته است شافعى رح كه اگر در عدت نشسته باشد از طلاق بائن يا از سه طلاق پس جائز ست مر او را كه نكاح كند خواهر آنرا بجهت آنكه نكاح منقطع گرديد بالكليه بسبب قاطع نكاح كه طلاق بائن ست يا سه طلاق و بنا بر آن اگر وطى كند زن مذكوره را در ايام عدت با وجوديكه مطلع باشد بر حرمت آن واجب ميشود بروى حد ف زنا ص و دليل علماى ما رح اينست كه نكاح خواهر اول هنوز باقى ست بسبب باقى ماندن بعضى احكام آن چون نفقه و ممانعت از بيرون شدن و از نكاح نمودن با شوهر ديگر

والقاطع تأخر عمله فلذا بقي القيد والحد لا يجب على اشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحدود يجب
لان الملك قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا ولم يرتفع في حق ما ذكرنا فيصير جامعا ولا يتزوج المولى امته
ولا المرأة عبدها لان النكاح ما شرع الا مثمرا بثمرات مشتركة بين المتناكحين والمملوكية تنافي المالكية فيمتنع
وقوع الثمرة على الشركة ويجوز تزوج الكتابيات لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اي العفائف
ولا فرق بين الكتابية الحرة والامة على ما نبين ان شاء الله ولا يجوز تزوج المجوسيات لقوله عليه السلام سنوا بهم
سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم قال ولا الوثنيات لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
ويجوز تزوج الصابئيات ان كانوا يؤمنون بدين ويقرون بكتاب لانهم من اهل الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب
ولا كتاب لهم لم تجز مناكحتهم لانهم مشركون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه مذهبهم فكل اجاب
على ما وقع عنده وعلى هذا حال ذبيحتهم قال ويجوز للمحرم والمحرمة ان يتزوجا في حالة الاحرام وقال الشافعي لا يجوز وتزويج الولي
المحرم وليته على هذا الخلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح ولنا ما روي انه عليه السلام تزوج بميمونة وهو محرم

ودر اثر قاطع نکاح تاخیرست بنابرآن جاریست نکاح زن مذکوره از شوهر دیگر وحد واجب نمیشود بر شخصیکه وطی کند در ایام عدت ف با وجود علم بحرمت آن
ص بنابر اشارت کتاب الطلاق و بنابر عبارت کتاب الحدود حد واجب میشود بجهت آنکه ملک شوهر زائل گشته ست در حق حلت وطی
پس زنا متحقق خواهد شد و ملک آن زائل نشده ست در حق نفقه و جز آن که مذکور شد پس شخص مذکور بسبب نکاح خواهر زن مذکوره خواهد شد
جمع کننده در نکاح میان دو خواهر مسئله ۱۶- نکاح نکند خواجه از کنیز خود و نه زن از بندهٔ خود بجهت آنکه نکاح مشروع ست برای آنکه
ثمرهٔ آن مشترک باشد میان زن و شوی و مملوکیت منافی مالکیت ست پس ممتنع ست که ثمرهٔ آن مشترک باشد ف میان مالک و
مملوک ص مسئله ۱۷- جائز ست نکاح از زن کتابیه چه حق تعالی فرموده ست که حلال گردانیده شده است بر شما زنان محصنه از اهل
کتاب و مراد از محصنه عفیفه است ف این مسئله ص و باید دانست که زن کتابیه آزاد و کنیز هر دو برابرست ف در حق
جواز نکاح ص چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۱۸- جائز نیست نکاح از زن مجوسیه بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده
که سلوک کنید با مجوسیان مانند سلوک اهل کتاب لیکن نکاح نکنید زنان آنها را و مخورید ذبیحهٔ آنها مسئله ۱۹- جائز نیست نکاح
از زن وثنیه ف یعنی بت پرست ص بجهت آنکه در قرآن مجید آمده ست که نکاح نکنید از زن مشرک تا که ایمان نیارد مسئله ۲۰- جائز ست
نکاح از زنان صابیه اگر آنها مقر باشند بکتاب آسمانی و ایمان آورده باشند بدین پیغمبری چه آنها از اهل کتاب اند و اگر آنها پرستندهٔ کواکب
باشند و نباشد مر آنها را کتاب آسمانی جائز نیست نکاح نمودن از آنها چه آنها مشرک اند و اختلافی که منقول ست میان ابی حنیفه و صاحبین رح
محمول ست بر اشتباه مذهب آنها پس هر یکی حکم کرده ست موافق تفسیر خود ف پس ابوحنیفه رح میگوید که آنها از اهل کتاب اند و صاحبین میگویند
که آنها پرستندهٔ کواکب اند ص و برهمین اختلاف ست حال ذبیحهٔ آنها مسئله ۲۱- جائز ست مر شخصی را که احرام حج نموده ست اینکه نکاح
کند در حالت احرام مرد باشد آن محرم کننده یا زن و گفته است شافعی رح که جائز نیست و برهمین اختلاف ست اگر تزویج کند
ولی محرم زنی را که او ولی آنست دلیل شافعی رح قول پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم ست که لا ینکح المحرم ولا ینکح یعنی نکاح نکند محرم برای خود
و نه تزویج کند و دلیل علمای ما رح این ست که پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم نکاح کرده بود از میمونه رض در حالتیکه او علیه السلام محرم بود

وما رواه محمول على الوطي ويجوز تزوج الامة مسلمة كانت او كتابية وقال الشافعي رح لا يجوز للحر
ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق وقد اندفعت الضرورة
بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرة مانعا منه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضي وفيه امتناع عن تحصيل الجزء
الحر لا ارقاقه وله ان لا يحصل الاصل فيكون له ان لا يحصل الوصف ولا يتزوج امة على حرة لقوله عليه السلام
لا تنكح الامة على الحرة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه ذلك للعبد وعلى مالك في تجويزه برضاء الحرة
ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله فيثبت به حل المحلية في حالة الانفراد
دون حالة الانضمام ويجوز تزوج الحرة عليها لقوله عليه السلام وتنكح الحرة على الامة ولانها من المحللات في جميع الحالات

وانچه روایت نموده است شافعی رح محمول ست بر وطی ف یعنی نکاح بمعنی وطی ست ای وطی نکند محرم و تمکین نکند زن محرمه مرد را بر وطی
خود ص مسئله ۲۳ - جائز ست مسلمان آزاد را که نکاح کند کنیز مسلمه یا کتابیه را ف اگرچه طول حره داشته باشد یعنی قدرت ادای مهر و
دادن نفقه وی ص وگفته است شافعی رح که جائز نیست وی را که نکاح کند کنیز کتابیه را بجهت آنکه نکاح نمودن از کنیز جائز نیست نزد
شافعی رح مگر بضرورت زیراچه اگر نکاح کند کنیز را لازم می آید که جزو خود را رقیق و مملوک گرداند ف یعنی آب منی که جزو اوست بسبب
ادخال آن در رحم کنیز ولد رقیق و مملوک خواهد شد پس نکاح نمودن کنیزی را بضرورت خواهد بود ص و ضرورت مندفع ست بکنیز مسلمه
ولهذا نزد شافعی رح طول حره مانع نکاح کنیز ست و نزد علمای ما رح نکاح کنیز مطلقا جائز ست بجهت آنکه آیت قرآن که دلیل حلت نکاح
آنهاست مطلق ست و مقید نیست بزنان آزاد ف وانچه شافعی رح میگوید که اگر نکاح کند کنیز را لازم می آید که جزو خود را رقیق
و مملوک گرداند پس جواب آن اینست که ص در نکاح نمودن کنیز باز ماندن ست از حاصل نمودن فرزند آزاد نه رقیق نمودن جزو
ف چه جزو آن که آب منی ست موصوف برقیت و حریت نیست ص و مر مرد را که از تحصیل اصل فرزند باز ماند ف بانیطور که نکاح
کند از زن عقیمه مثلا ص و هرگاه چنین شد پس جائز ست او را که باز ماند از تحصیل صفت آن ف که آزادگی ست ص مسئله ۲۴ -
جائز نیست که نکاح کند کنیز را بر زن آزاد ف یعنی کسیکه در نکاح وی ست زن آزاد جائز نیست او را که نکاح کند کنیز را ص بجهت آنکه
پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مکن کنیز را بر حره و گفته است شافعی رح که نکاح کنیز بر زن آزاد جائز ست مر بنده را و مالک رح گفته است که
جائز ست نکاح کنیز بر زن آزاد برضای وی و حدیث مذکور حجت ست بر هر دو زیراچه آن مطلق ست و بجهت آنکه ف حلت نکاح
نعمت ست در حق مردان و زنان هر دو ص و بسبب رقیت نصف میگردد نعمت مذکوره ف حتی که بنده نکاح میکند دو زن را و آزاد
چهار زن را چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی پس همچنین تنصیف نعمت مذکوره خواهد شد در حالت دیگر ص پس ثابت
خواهد شد حلت او در حالیکه حره نباشد در نکاح مرد نه در حالیکه باشد حره زیر نکاح او ص مسئله ۲۵ - جائز ست نکاح نمودن حره
بر کنیز بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح نموده میشود زن آزاد بر کنیز و بجهت آنکه زن آزاد حلال ست در جمیع حالات

اذ لا منصّف فی حقها فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجز عند ابی حنیفة رح ویجوز عندهما لان هذا
لیس بتزوج علیها وهو المحرّم ولهذا لو حلف لا یتزوج علیها لم یحنث بهذا ولابی حنیفة رح ان نکاح الحرة باق من وجه
لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرها فی قسمها وللحر ان یتزوج اربعا
من الحرائر والاماء ولیس له ان یتزوج اکثر من ذلک لقوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع
والتنصیص علی العدد یمنع الزیادة علیه وقال الشافعی رح لا یتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه
ما تلونا اذ الامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنتین وقال مالک یجوز لانه
فی حق النکاح بمنزلة الحر عنده حتی ملکه بغیر اذن المولی ولنا ان الرق منصّف فیتزوج العبد اثنتین
والحر اربعا اظهارا لشرف الحریة فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز له ان یتزوج رابعة حتی تنقضی
عدتها وفیه خلاف الشافعی وهو نظیر نکاح الاخت فی عدة الاخت قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح
ولا یطأها حتی تضع حملها وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح النکاح فاسد وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع

بسبب تنصیف نعمت مذکور یافته نشده است در حق امی **مسئله ۲۵** - اگر شخصی نکاح کند کنیز را بر زن آزاد که در عدت نشسته است از طلاق
بائن جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح جائز است بجهت آنکه نیست این نکاح کنیز بر زن آزاد و حرام نیست مگر همان
و لهذا اگر حلف کند کسیکه نکاح نخواهد کرد بر زن خود و نکاح کند بر زن مذکوره در حالیکه در عدت نشسته است از طلاق بائن حانث
نمی شود و دلیل ابی حنیفه این است که نکاح زن مذکوره **ف** که در عدت نشسته است **ص** باقی است من وجه بسبب باقی ماندن
بعض احکام پس جائز نخواهد بود نکاح کنیز بر زن مذکوره برای احتیاط بخلاف صورت حانث مذکور زیرا که مقصود در آن این است
که داخل کند غیر را در قسم وی **ف** یعنی نوبت وی باقی نماند **ص** **مسئله ۲۶** - جائز است آزاد را که نکاح کند چهار زن
آزاد باشند آنها یا کنیز و نمی رسد او را که نکاح کند زیاده از چهار زن بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که نکاح کنید آنچه
خوش آید مر شما را از نسا یعنی از زنان دو دو و سه سه و چهار چهار و هرگاه تصریح نمود بر عدد مذکور زیاده بر آن جائز نخواهد شد
و گفته است شافعی رح جائز نیست مر او را که نکاح کند زیاده از یک کنیز زیرا چه نکاح کنیز بنا بر ضرورت است نزد وی رح **ف** چنانچه
گذشت **ص** و آیت مذکوره حجت است بر وی چه اسم نسا شامل است مر کنیز منکوحه را چنانچه شامل است آنرا در آیت ظهار
مسئله ۲۷ - جائز نیست بنده را که نکاح کند زیاده از دو زن و گفته است مالک رح که جائز است چه بنده در حق نکاح
مانند آزاد است نزد او رح حتی که بنده مالک نکاح است بغیر اذن خواجه خود نزد وی و دلیل علمای ما رح این است که رقیت سبب
تنصیف نعمت است و حلت نکاح چهار زن منجمله نعمت است پس بنده نکاح خواهد کرد دو زن را و آزاد چهار زن را تا شرافت حریت
ظاهر گردد **مسئله ۲۸** - اگر طلاق بائن داد آزاد یکی از چهار زن خود را جائز نیست مر او را که نکاح کند زنی را تا آن زمان که
بگذرد عدت آن و در آن خلاف شافعی رح است و این مسئله نظیر مسئله نکاح خواهر است در عدت خواهر **مسئله ۲۹** -
جائز است نکاح نمودن از زنیکه حامله است بزنا و وطی نکند آنرا تا آن زمان که وضع شود حمل آن و این نزد ابی حنیفه
و محمد رح است و گفته است ابو یوسف رح که نکاح مذکور فاسد است و اما اگر نسب حمل ثابت باشد پس نکاح باطل است باجماع

لابی یوسف رہ ان الامتناع فی الاصل لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لانه لاجناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص وحرمة الوطی کیلا یسقی ماءه زرع غیره والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولا حرمة للزانی فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد لانه ثابت النسب وان زوج ام ولده وهی حامل منه فالنکاح باطل لانها فراش لمولاها حتی یثبت نسب ولدها منه من غیر دعوة فلو صح النکاح لحصل الجمع بین الفراشین الا انه غیر متاکد حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان فلا یعتبر مالم یتصل به الحمل قال ومن وطی جاریته ثم زوجها جاز النکاح لانها لیست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا یثبت نسبه من غیر دعوة الا ان علیه ان یستبرئها صیانة لمائه واذا جاز النکاح فللزوج ان یطاها قبل الاستبراء عند ابی حنیفة وابی یوسف رہ وقال محمد رہ لا احب له ان یطاها قبل ان یستبرئها لانه احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزه کما فی الشراء

ودلیل ابو یوسف رح اینست که عدم جواز نکاح درصورتیکه نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست اگرچه از زنا باشد چه از ان جنایتی سر نزده است لهذا جائز نیست اسقاط آن ف پس نکاح حامله از زنا نیز جائز نخواهد شد بجهت احترام حمل ص و دلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که زن مذکوره حلال ست بنص ف چه در قرآن مجید آمده است که حلال ست مر شما را سوای محرمات ص و وطی آن حرام نشده است مگر بجهت آنکه سیراب نمودن زراعت غیر از آب منی خود منع ست ف اینچنانچه در حدیث آمده است و آنچه ابو یوسف رح گفته است که عدم جواز نکاح درصورتیکه نسب حمل ثابت باشد برای احترام حمل ست مسلم نیست بلکه ص عدم جواز نکاح درصورت مذکوره برای احترام حق صاحب ما ست یعنی صاحب آب منی وزانی محترم نیست و نه صاحب حق ست مسئله ۱۳۰- اگر خواجه تزویج کند ام ولد خود را که حامله است از وی پس نکاح مذکور باطل ست بجهت آنکه ام ولد مذکوره فراش خواجه خود ست حتی که ثابت می شود نسب فرزند آن از خواجه مذکور بی اینکه دعوت آن نماید ف باینطور که بگوید آن فرزند من ست ص پس اگر صحیح باشد نکاح وے لازم آید جمع میان دو فراش ف یکی ص فراش خواجه ف دوم ص فراش شوهر وی ف و آن باطل ست بجهت آنکه موجب اشتباه نسب ست سوال اگر ام ولد فراش خواجه خود باشد لازم می آید که صحیح نباشد نکاح آن درصورتیکه غیر حامله باشد و تزویج کند آنرا خواجه وی از کسی جواب ص فراش خواجه وی ضعیف ست لهذا اگر نفی کند خواجه نسب فرزند وی را منتفی میگردد بمجرد نفی بغیر لعان پس فراش مذکور معتبر نیست بدون حمل ف پس آن مانع نکاح بدون حمل نخواهد بود ص مسئله ۱۳۱- اگر شخصی وطی کرد کنیز خود را و بعد از ان تزویج کرد آنرا با کسی پس نکاح مذکور جائز ست بجهت آنکه کنیز مذکوره فراش خواجه خود نیست زیرا چه کنیز مذکوره اگر ولد آرد ثابت نمیشود نسب آن از خواجه مذکور بغیر دعوت آن ولیکن مستحب ست مر خواجه را که استبرا نماید ف بیک حیض ص تا آب منی وی محفوظ باشد ف از آمیزش با آب منی غیر ص و بعد از ان باید دانست که هرگاه جائز گشت نکاح کنیز مذکوره پس جائز ست شوهر وی را که وطی کند آنرا پیش از استبرا نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که مستحب اینست که وطی نکند شوهر مذکور پیش از استبرا بجهت آنکه احتمال دارد که در رحم وی آب منی خواجه وی باشد پس استبرای رحم از آب منی ضرور ست چنانچه درصورت شرای کنیز

ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ فلا يؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا بخلاف الشراء لانه يجوز مع الشغل وكذا اذا رأى امرأة تزني فتزوجها حل له ان يطأها قبل ان يستبرئها عندهما وقال محمد لا احب له ان يطأها ما لم يستبرئها والمعنى ما ذكرنا ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال وقال مالك هو جائز لانه كان مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخه قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة رضي الله عنهم وابن عباس رضي صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع والنكاح الموقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام وقال زفر رحمه الله هو صحيح لازم لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد ومن تزوج امرأتين في عقدة واحدة واحدهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى لان المبطل في احدهما بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد في الحر شرط فيه في البيع

ودلیل شیخین رح این ست کہ حکم شارع بجواز نکاح آن دلالت میکند بر اینکه رحم وی خالی ست ف چه شارع شروع نکرده است نکاح را مگر در صورتیکه رحم آن خالی باشد ص پس حکم باستبراء نموده نخواهد شد نه بطریق استحباب نه بطریق وجوب بخلاف ف صورت ص شراء چه شراء جائز ست باوجودیکه رحم وی خالی نباشد و همچنین اگر به بیند شخصی زنی را که زنا کرده است و بعد ازان نکاح کند آنرا حلال ست مراورا که وطی کند آنرا پیش از استبراء نزد شیخین رح و گفته است محمد رح مستحب نیست نزد من که وطی نکند آنرا پیش از استبراء و وجه هر یک مذکور شد مسئله ۳۲ - نکاح متعه باطل ست و صورت آن این ست که بگوید شخصی بزنی که متعه میکنم با تو تا این مدت باینقدر مال و گفته است مالک رح که نکاح متعه جائز ست زیرا چه آن مباح بود پس تا ظاهر شدن ناسخ آن بر اباحت خود باقی خواهد ماند و جواب علمای ما اینست که فسخ آن باجماع صحابه رض ثابت ست و ابن عباس رجوع نموده از قول خود بسوی صحابه دیگر ف یعنی اولا ابن عباس میگفت که متعه مباح ست و بعد ازان علی رض گفت مراورا که رسول علیه السلام حرام کرده است متعه را در روز خیبر ص پس ف ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت متعه و هرگاه ابن عباس رض رجوع نمود از اباحت آن ص اجماع صحابه ثابت گشت مسئله ۳۳ - نکاح موقت باطل ست و صورتش اینست که نکاح کند کسی زنی را بمیعاد ده روز مثلا بشهادت دو گواه و گفته است زفر رح که نکاح مذکور صحیح لازم ست ف و شرط تعیین میعاد صحیح نیست ص بجهت آنکه نکاح باطل نمیگردد بسبب شروط فاسده و دلیل علمای ما رح اینست که نکاح موقت در معنی نکاح متعه است و معتبر در عقود معانی ست ف نه الفاظ پس باطل خواهد شد نکاح موقت مانند نکاح متعه ص دراز باشد مدت آن یا کوتاه بجهت آنکه سبب متعه شدن نکاح موقت تعیین مدت ست و آن یافته میشود در صورت توقیت مسئله ۳۴ - اگر شخصی نکاح کرد در عقد واحد دو زن را که یکی ازانها حلال نیست مراورا پس صحیح ست نکاح زنیکه حلال ست نکاح آن مراورا و باطل ست نکاح دیگر زیراچه موجب بطلان یافته نشده است مگر در حق آن بخلاف وقتیکه جمع کند میان بنده و آزاد و بفروشد آن هر دو را ف بیک صفقه ص چه این بیع باطل ست در هر دو بجهت آنکه بیع باطل میگردد بسبب شرط فاسد و قبول نمودن عقد بیع در آزاد شرط گردانیده است برای قبول نمودن عقد بیع در بنده و بعد ازان باید دانست که جمیع مهر مسمی مر

اللتي حل نكاحها عند ابي حنيفة رح وعندهما يقسم على مهر مثليهما وهي مسئلة الاصل وان ادعت
امرأة انه تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضي امرأته ولم يكن تزوجها وسعها المقام معه وان تدعه يجامعها
وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قول ابي يوسف رح اولاً وفي قوله الآخر وهو قول محمد رح لا يسعه ان يطأها وهو
قول الشافعي رح لان القاضي اخطأ الحجة اذ الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار ولابي حنيفة
ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان
الوقوف عليهما متيسر واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا
للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان والله اعلم

باب في الاولياء والاكفاء

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاءها وان لم يعقد عليها

بزنيكه نكاح آن صحيح ست نزد ابي حنيفه رح ونزد صاحبين رح مهر مذكور مقسوم مي شود به مهر مثل هر دو پس ف ناخواهد رسيد بآنكه
صحيح ست نكاح آن رسد مهر مثل آن و باقي ساقط خواهد شد از ذمه شوهر ص واين مسئله مذكور ست در مبسوط مسئله ۳۵ - اگر
دعوى نمود زني بر شخصي كه او نكاح كرده است مرا او را و اقامت بينه نمود ف بر دعوى خود ص پس گردانيد قاضي آن زن را
شخص مذكور و حالانكه او نكاح نكرده بود مر آن را ف در واقع ص پس جائز ست شخص مذكور را كه اقامت نمايد ف با وى
واين عبارت ست از نفاذ قضاي نفاذ حكم قاضي باعتبار ظاهر ص واگر زن مذكوره درخواست جماع نمايد جائز ست وى را كه وطى
كند آن را ف واين عبارت ست از نفاذ قضا در باطن و نفاذ قضا در ظاهر و باطن ص نزد ابي حنيفه رح و در قول اول ابي يوسف رح
و در قول اخير وى و نزد محمد و شافعي رح جائز نيست او را كه وطى كند زن مذكوره را زيرا چه قاضي خطا نموده است در حجت چه
گواهان كاذب بودند و خطا ف در حجت مانع نفاذ قضاست در باطن ص پس چنان شد كه ظاهر گردد كه گواهان بنده اند يا كافر
ف چه در اينجا نافذ نميگردد قضا نه در ظاهر و نه در باطن ص و دليل ابي حنيفه رح اينست كه گواهان صادق اند نزد قاضي و همين حجت ست
زيرا چه متعذر ست اطلاع بر اينكه در واقع آنها صادق اند بخلاف كفر و رقيت گواهان چه اطلاع بر اين آسان ست ف پس
شهادت آنها حجت شد باصلاح ص و هرگاه بناي قضا بر حجت ست و ممكن ست نفاذ قضا در باطن در صورت مذكوره باينطور كه مقدم
اعتبار نموده شود نكاح ف بطريق اقتضا ص پس قضا مذكور نافذ خواهد شد ف در باطن ص تا منازعت ميان هر دو منقطع گردد
ف بجميع وجوه ص بخلاف املاك مرسله ف يعني مطلق از ذكر سبب ملك چنانچه اگر شخصي دعوى كنيزي كند بملك مطلق و اقامت
گواهان دروغ نمايد و حكم كند قاضي بكنيز مذكوره براي مدعي و بعد از آن ظاهر گردد كه گواهان كاذب اند پس اين قضا نافذ نمي شود
در ظاهر نه در باطن ص بجهت آنكه اسباب ملك آن بسيار ست ف چون شرا و هبه و صدقه و ارث ص و مقدم اعتبار نمودن
يكي از آن جائز نيست بسبب عدم اولويت يكي بر ديگري ف و مقدم اعتبار نمودن جميع محال ست پس ممكن نيست در اينجا نفاذ قضا والله اعلم
باب در بيان ولي و كفو مسئله ۱ - منعقد ميشود نكاح زن آزاد كه عاقله و بالغه باشد برضاي وى اگرچه عقد آن نكرده باشد

ولي بكرا كانت او ثيبا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه لا ينعقد الا بولي وعند محمد ينعقد موقوفا وقال مالك والشافعي رح لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا لان النكاح يراد لمقاصده والتفويض اليهن مخل بها الا ان محمدا رح يقول يرتفع الخلل باجازة الولي ووجه الجواز انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الازواج وانما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب الى الوقاحة ثم في ظاهر الرواية لا فرق بين الكفو وغير الكفو لكن للولي الاعتراض في غير الكفو وعن ابي حنيفة وابي يوسف رح انه لا يجوز في غير الكفو لانه كم من واقع لا يرفع ويروى رجوع محمد الى قولهما ولا يجوز للولي اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رح له الاعتبار بالصغيرة وهذا لانها جاهلة بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها ولنا انها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية الاجبار والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب فصار كالغلام وكالتصرف في المال وانما يملك الاب قبض الصداق برضاها

ولی آن باکرہ باشد آن زن یا ثیبہ واین نزد ابی حنیفہ وابی یوسف رح ست در ظاہر روایت ومرویست از ابی یوسف رح کہ منعقد نمی شود نکاح آن مگر بولی ونزد محمد رح منعقد میشود نکاح آن ولیکن موقوف ست ف براجازت ولی آن ص وگفتہ اند مالک و شافعی رح کہ منعقد نمی شود نکاح اصلا بعبارت زنان ف خواہ تزویج کند ذات خود را باذن ولی خود یا بغیر اذن آن یا تزویج کند دختر خود را یا کنیز خود را یا وکیل بنکاح گردد واز جانب کسی وتزویج کند موکل خود را ص بجہت آنکہ مقصود از نکاح منافع است ف چون توالد وتناسل وجز آن ص واگر تفویض نمودہ شود نکاح بزنان اختلال در منافع راہ خواہد یافت ف زیرا کہ آنہا ناقص العقل اند وزود فریب میخورند ص ولیکن محمد رح میگوید کہ خلل مرتفع میگردد بسبب اجازت ولی ووجہ ظاہر روایت آنست کہ زن مذکورہ تصرف نمودہ است در حق خود وہی اہلیت آن دارد چہ بالغہ وعاقلہ است وتمیز میکند میان نفع وضرر لہذا جائز ست او را کہ تصرف نماید در مال خود وجائز ست او را کہ اختیار کند شوہر را ودرخواست تزویج از ولی نمیکند مگر برای اینکہ مردمان نسبت بیحیائی نکنند بوی پس منعقد میشود نکاح زن مذکورہ بدون ولی اگرچہ از غیر کفو باشد در ظاہر روایت ولیکن میرسد بولی کہ فسخ کند نکاح مذکور را در صورت غیر کفو ومرویست از ابی حنیفہ وابی یوسف رح کہ جائز نیست نکاح مذکور در صورت غیر کفو زیرا چہ بسیار کہ رفع ممکن نمیشود بعد از تحقق آن ف بسبب عوارض ص ومرویست کہ محمد رح رجوع نمودہ است ف از قول خود ص بسوی قول شیخین رح **مسئلہ ۳** - جائز نیست ولی را کہ بجبر تزویج کند باکرہ بالغہ را بخلاف شافعی رح چہ او قیاس میکند آن را بر باکرہ صغیرہ زیرا چہ باکرہ بالغہ جاہل ست بامر نکاح بسبب عدم تجربہ ف مانند باکرہ صغیرہ ص لہذا قبض میکند پدر مہر وی را بی امر او ودلیل علمای ما رح اینست کہ زن مذکورہ آزاد ست ف ومکلف ست بتکلیفات شرعی چون صوم وصلوۃ ص پس نخواہد بود غیر را ولایت بر وی بخلاف صغیرہ زیرا چہ غیر را ولایت ست بر صغیرہ بجہت آنکہ عقل او قاصر ست وعقل آن کامل ست بسبب بلوغ چہ اگر کامل نمی بود خطاب ف بصوم وصلوۃ ص متوجہ نمیگردید بسوی وی پس زن مذکورہ مانند پسر بالغ خواہد بود وتصرف وی کہ در نکاح ست صحیح خواہد بود مانند تصرف وی در مال وی و پدر مالک قبض مہر وی نمی شود مگر برضای وی

دلالة ولهذا لا يملك منع نفسها قال فاذا استاذنها الولى فسكتت او ضحكت فهو اذن لقوله عليه السلام البكر تستامر فى نفسها فان سكتت فقد رضيت ولان جهة الرضاء فيه راجحة لانها تستحيى عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل على الرضاء من السكوت بخلاف ما اذا بكت لانه دليل السخط والكراهة وقيل اذا ضحكت كالمستهزئة بما سمعت لا يكون رضا واذا بكت بلا صوت لم يكن ردا قال وان فعل هذا غير الولى يعنى استامر غير الولى او ولى غيره اولى منه لم يكن رضا حتى تتكلم به لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضاء ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة ولا حاجة فى حق غير الاولياء بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الولى لانه قائم مقامه ويعتبر فى الاستيمار تسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه ولو زوجها فبلغها الخبر فسكتت فهو على ما ذكرنا لان وجه الدلالة فى السكوت لا يختلف ثم المخبر ان كان فضوليا يشترط فيه العدد او العدالة عند ابى حنيفة رح خلافا لهما ولو كان رسولا لا يشترط اجماعا وله نظائر ولو استاذن الثيب

بدلالت حال لہذا نمیرسد پدر را کہ قبض کند مہر ویرا وقتیکہ منع کند پدر را از قبض آن مسئلہ ۳۔ ہرگاہ استیذان نکاح ف یعنی طلب اذن نکاح ص نماید از باکرہ بالغہ ولی وی ف کہ مالک عقد نکاح ست ص واو ساکت ماند یا بخندد پس این اذن ست بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ از باکرہ مشورت پرسیدہ میشود در حق وی پس اگر ساکت ماند راضی گشت وبجہت آنکہ احتمال رضا درین صورت ترجیح دارد زیراچہ او شرم میدارد از اظہار رغبت خود ودلالت خندہ بر رضا زیادہ است از دلالت سکوت بخلاف گریہ چہ آن دلالت میکند بر کراہت ف زیراچہ گریہ در اکثر اوقات بسبب حزن ست نہ بسبب خوشی وگریہ بسبب خوشی نادر ست ص وبعضی گفتہ اند کہ اگر بخندد بطریق استہزا دلالت نمیکند بر رضا واگر گریہ نماید بغیر آواز فریاد پس آن رد نیست ف بلکہ رضاست ص مسئلہ ۴ اگر استیذان نماید غیر ولی یا ولی کہ غیر آن اولی ست از وی پس درین صورت سکوت وخندہ اذن نیست تاکہ صریح اذن ندہد بزبان بجہت آنکہ این سکوت بسبب عدم التفات ست بسوی کلام وی پس دلالت نمیکند بر رضای وی واگر دلالت ہم کند پس این محتمل ست واکتفا نمودہ می شود بمثل این دلیل مگر بجہت حاجت وحاجت نیست در حق غیر اولیا بخلاف وقتیکہ استیذان نماید پیامبر ولی چہ او قائم مقام ولی ست باید دانست کہ معتبر در استیذان تسمیہ شوہر ست بوجہیکہ معرفت آن حاصل گردد تا ظاہر شود رغبت وعدم رغبت او وتسمیہ مہر شرط نیست وہمین صحیح است چہ نکاح صحیح میشود بدون مہر مسئلہ ۵ اگر تزویج کند باکرہ بالغہ را کسی وبعد ازان خبر نکاح مذکور رسانید باو پس او ساکت ماند ف یا بخندد ص پس این موافق تفصیل مذکور ست در مسئلہ اول یعنی ف در صورت سکوت وخندہ راضی ست ودر صورت گریہ راضی نیست وقتیکہ نکاح کردہ باشد ولی وی کہ مالک عقد ست واگر عقد کردہ باشد غیر ولی مذکور پس رضای وی نیست تاکہ اذن صریح ندہد بزبان خود وتسمیہ شوہر بوجہیکہ معرفت آن حاصل گردد شرط ست نہ تسمیہ مہر ص بجہت آنکہ وجہ دلالت سکوت ف کہ آن اعراض ست از نطق بسبب شرم وحیا در ہر دو حالت ص مختلف نیست وبعد ازان باید دانست کہ مخبر نکاح مذکور اگر فضولی باشد ف یعنی نہ وکیل باشد ونہ ولی ص پس عدد گواہان یا عدالت شرط ست ف یعنی باید کہ مخبر دو کس باشند یا شخصی عادل ص نزد ابی حنیفہ رح واگر مخبر پیامبر ولی باشد پس عدد وعدالت شرط نیست نزد ہر دو است وازین نظائر است ف چون عزل وکیل وحجر ماذون وخبر آن ص مسئلہ ۶ اگر استیذان نماید ولی مذکور را از ثیبہ ف یعنی از زنیکہ بکر نبودہ

فلا بد من رضاها بالقول لقوله عليه السلام الثيب تشاور ولأن النطق لا يعد عيبا منها وقل الحياء بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها وإذا زالت بكارتها بوثبة أو حيضة أو جراحة أو تعنيس فهي في حكم الأبكار لأنها بكر حقيقة لأن مصيبها أول مصيب لها ومنه الباكورة والبكرة ولأنها تستحيي لعدم الممارسة ولو زالت بكارتها بزنا فهي كذلك عند أبي حنيفة رحمه الله وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يكتفى بسكوتها لأنها ثيب حقيقة لأن مصيبها عائد إليها ومنه المثوبة والمثابة والتثويب ولأبي حنيفة رحمه الله أن الناس عرفوها بكرا فيعيبونها بالنطق فتمتنع عنه فيكتفى بسكوتها كيلا تتعطل عليها مصالحها بخلاف ما إذا وطئت بشبهة أو بنكاح فاسد لأن الشرع أظهره حيث علق به أحكاما أما الزنا فقد ندب إلى ستره حتى لو اشتهر حالها لا يكتفى بسكوتها وإذا قال الزوج بلغك النكاح فسكت وقالت رددت فالقول قولها وقال زفر رحمه الله القول قوله لأن السكوت أصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار إذا ادعى الرد بعد مضي المدة ونحن نقول إنه يدعي لزوم العقد وتملك البضع

ص پس ضرور است رضای وی بقول ف باینطور که بگوید من بآن راضی ام ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مشورت نموده میشود از ثیبه و بجهت آنکه عیب شمرده نمیشود گویائی وی و شرم وی کم شده است بسبب صحبت وی با مرد پس مانع گویائی در حق وی یافته نشده است مسئله ۔ اگر زایل شود بکارت زنی بسبب جستن ف وی از بالا به پایین یا از پایین به بالا ص یا بسبب جراحت یا بسبب دیر ماندن آن بی شوهر یا بسبب حیض پس آن در حکم باکره است ف یعنی سکوت وی رضاست ص بجهت آنکه او باکره است حقیقة زیرا چه باکره آنرا میگویند که بمرد نرسیده باشد و وطی کننده او اول وطی کننده وی باشد و ازین لفظ باکوره و بکره که بمعنی اول میوه و اول روز است مشتق است و بجهت آنکه زن مذکوره شرم میدارد از گویائی بسبب عدم صحبت و آمیزش آن با مرد مسئله ۔ اگر زایل گردد بکارت آن بسبب زنا پس آن نیز در حکم باکره است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند ابو یوسف و محمد و شافعی رح که بسکوت وی کفایت نباید بجهت آنکه او ثیبه است حقیقة چه او بمرد رسیده است و ازین لفظ است مثوبه و مثابه و تثویب ف بمعنی باد اش و جای گرد آمدن و آب باد اش دادن ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مردمان او را باکره میدانند و معیوب میدانند گویائی وی ف بنا بر زعم خود ص بنا بر آن او باز میماند از گویائی لهذا اکتفا نموده میشود بسکوت وی تا مصالح وی فوت نشود بخلاف وقتیکه وطی نموده شود بشبهه یا بنکاح فاسد ف چه آن در حکم باکره نیست ص زیرا چه شرع ظاهر کرده است وطی آنرا بجهت که متعلق نموده است بآن احکام ف چون عدت و مهر و ثبوت نسب ص و اما زنا پس ستر آن را مستحب گردانیده است شارع و این وقتیست که او مشهور نشده باشد بزنا حتی اگر مشهور شود حال وی بآن ف که زنا عادت وی گردد ص پس بسکوت وی کفایت نکنید مسئله ۹ ۔ اگر بگوید مردی بزنی که رسید بتو خبر نکاح من پس ساکت و خاموش ماندی و او گوید که نه بلکه رد نمودم پس معتبر قول زن مذکوره است و گفته است زفر رح که معتبر قول شوهر است بجهت آنکه سکوت اصل است ف پس شخصیکه بتمسک است بآن منکر است ص و رد نکاح عارض است ف پس کسیکه تمسک است بآن مدعی است ص پس شد مانند صاحب خیار شرط در عقد بیع وقتیکه دعوی رد بیع نماید بعد از گذشتن مدت خیار ف و منکر شود دیگر پس معتبر قول منکر است بجهت آنکه او متمسک است باصل آن سکوت است ص و علمای ما رح میگویند که شوهر مذکور ف بسبب دعوی سکوت ص دعوی لزوم عقد نکاح و مالک شدن بضع می نماید

والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لان اللزوم قد ظهر بمضى المدة
وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وان لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند ابى حنيفة رح
وهى مسئلة الاستحلاف فى الاشياء الستة وسيأتيك فى الدعوى ان شاء الله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة
اذا زوجهما الولى بكرا كانت الصغيرة او ثيبا والولى هو العصبة ومالك رح يخالفنا فى غير الاب والشافعى رح فى غير الاب
والجد وفى الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان
ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس والجد ليس فى معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس
لان النكاح يتضمن المصالح ولا تتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا يتفق الكفو فى كل زمان فاثبتنا الولاية فى حالة
الصغر احرازا للكفو ووجه قول الشافعى رح ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب والجد لقصور شفقته وبعد قرابته
ولهذا لا يملك التصرف فى المال مع انه ادنى رتبة فلان لا يملك التصرف فى النفس وانه اعلى اولى ولنا ان القرابة داعية الى
النظر كما فى الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه فى سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف فى المال لانه يتكرر

وزن مذكوره ف با دعوى رد هى دفع دعوى شوهر مينمايد پس او منكرست مانند مودع وقتيكه دعوى رد وديعت نمايد ف وصاحب وديعت
بگويد كه تو نداده آن را پس زيرا چه در ين صورت معتبر قول مودع ست چه او منكرست در معنى اگرچه مدعى ست باعتبار صورت بجهت آنكه دفع ميكند
ضمان را از ذات خود و اصل عدم ضمان ست چه اصل در ذمه اين ست كه برى باشد هى بخلاف مسئله شرط خيار بجهت آنكه لزوم بيع ظاهر ميگردد
بعد از گذشتن ميعاد ف پس شخصيكه دعوى رد ميكند مدعى ست باعتبار صورت و معنى هر دو هى واگر شوهر مذكور اقامت بينه نمايد بر سكوت وى
ثابت ميشود نكاح زيرا چه او دعوى خود را به بينه روشن كرد واگر بينه نباشد مر او را پس سوگند واجب نميشود بر زن مذكوره نزد ابى حنيفه رح
واين مسئله يكى از شش مسئله است كه در آن سوگند واجب نميشود بر منكر نزد ابى حنيفه رح ف برخلاف قول صاحبين رح هى وبيان آن
خواهد آمد ان شاء الله تعالى در كتاب الدعوى مسئله ١- جائزست نكاح صغير وصغيره وقتيكه تزويج كند آنها را ولى آن ف يعنى عصبه آن
هى باكره باشد آن صغيره يا ثيبه چه پيغمبر صلعم فرموده است كه نكاح مفوض ست بعصبه و مالك رح گفته است كه غير پدر را نميرسد كه تزويج كند
صغير وصغيره را و شافعى رح گفته است كه غير پدر و جد را نميرسد كه تزويج كند صغير وصغيره را و نيز ميگويد كه نميرسد هيچ ولى را كه تزويج نمايد
ثيبه صغيره را اگرچه پدر و جد باشد و دليل مالك رح اينست كه ولايت بر آزاد بجهت حاجت ست و درينجا حاجت نيست بسبب آنكه شهوت معدوم
در صغير وصغيره و ليكن ولايت پدر ثابت شده است بنص بخلاف قياس و نيست جد مانند پدر پس او ملحق نخواهد شد به پدر و علماى ما رح ميگويند كه
ولايت پدر ف مخالف قياس نيست هى بلكه موافق قياس ست زيرا چه در نكاح مصالح ف دينى و دنيوى هى ست و آن كامل نشود مگر ميان
دو كس كه باهم كفو اند از روى عادت و كفو ميسر نشود در هر زمانه لهذا ثابت خواهد شد ولايت در حالت صغر نيز تا كفو از دست نرود و دليل
شافعى رح اين ست كه در تفويض امر نكاح بغير پدر و جد بسبب قصور شفقت ست چه غير آنها قاصرست و قرابت بعيد لهذا غير آنها را جائز نيست تصرف
در مال باوجوديكه رتبه مال كمترست و بنسبت ذات پس تصرف در آن كه در رتبه اعلى ست بطريق اولى جائز نخواهد بود و دليل علماى ما رح اين ست
كه قرابت موجب شفقت ست چنانچه در پدر و جد و آنچه در شفقت آنها قصورست رعايت آن نموده شده است باينطور كه تزويج آنها در حق صغيران لازم
نميگردد بلكه صغيران را اختيار بلوغ ست بخلاف تصرف در مال زيرا چه آن مكرر ميباشد ف چه آن براى حصول ربح ست هى و آن حاصل ميگردد بتكرار و هر گاه چنين شد

فلا یمکن تدارک الخلل فلا تفید الولایة الا ملزمة ومع القصور لا یثبت ولایة الالزام وجه قوله فی المسئلة الثانیة ان الثیابة سبب لحدوث الرای لوجود الممارسة فادرنا الحکم علیها تیسیرا ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولا ممارسة تحدث الرای بدون الشهوة فیدار الحکم علی الصغر ثم الذی یؤید کلامنا فیما تقدم قوله علیه السلام النکاح الی العصبات من غیر فصل والترتیب فی العصبات فی ولایة النکاح کالترتیب فی الارث والابعد محجوب بالاقرب

فان زوجهما الاب والجد یعنی الصغیر والصغیرة فلا خیار لهما بعد بلوغهما لانهما کاملا الرای وافرا الشفقة فیلزم العقد بمباشرتهما کما اذا باشراه برضاهما بعد البلوغ وان زوجهما غیر الاب والجد فلکل واحد منهما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا خیار لهما اعتبارا بالاب والجد ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان یشعر بقصور الشفقة فیتطرق الخلل الی المقاصد عسی والتدارک ممکن بخیار الادراک واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی وهو الصحیح من الروایة لقصور الرای فی احدهما ونقصان الشفقة فی الآخر فیتخیر وتشترط فیه القضاء بخلاف خیار العتق لان الفسخ هنا لدفع ضرر خفی وهو تمکن الخلل ولهذا یشمل الذکر والانثی

پس اگر خلل واقع شود در ان ممکن نیست تدارک آن پس ولایت تصرف مال فائده ندارد مگر وقتیکه ملزم باشد و با وجود قصور ثابت نمی شود ولایت الزام و دلیل شافعی رح در مسئله دوم ف یعنی در اینکه جائز نیست ولی راکه تزویج کند ثیبه صغیره را اگرچه پدر و جد باشد ص این ست که ثیبه شدن آن سبب حدوث عقل و فکرست بسبب ممارست ف یعنی صحبت آمیزش آن با مرد ص پس مدار حکم بر ثیبت کرده خواهد شد برای آسانی و علمای ما رح میگویند که در صغیره مذکوره حاجت ست بولی و شفقت وی در حق آن ثابت ست و ممارست سبب حدوث عقل و فکر نیست بغیر شهوت پس مدار حکم بر صغر خواهد بود و بعد از ان بدانکه حدیثیکه مذکور شد مطلق ست بدون تفصیل لهذا حدیث مذکور شامل خواهد بود جمیع عصبه را پس آن حجت ست بر مالک و شافعی رح و باید دانست که ترتیب در عصبه ها در ولایت تزویج مانند ترتیب آنهاست در ارث و بعید محجوب میشود بسبب قریب مسئله ۱۱- اگر پدر یا جد تزویج کند صغیر و صغیره را پس خیار نیست مر آنها را بعد از بلوغ آنها بجهت آنکه رای پدر و جد کامل ست و شفقت آنها تام پس عقد نکاح که آنها نموده اند لازم خواهد بود چنانچه وقتیکه آنها عقد نکاح نمایند برضای خود با بعد از بلوغ مسئله ۱۲- اگر تزویج کند صغیر و صغیره را غیر پدر و جد پس هر واحد از آنها خیار ست وقتیکه بالغ شود اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح مذکور و اگر خواهد فسخ نماید آن را و این نزد ابوحنیفه و محمد ست و گفته است ابو یوسف رح که خیار نیست مر هیچ کدام از آنها را چرا او رح قیاس میکند آنها را بر پدر و جد و دلیل ابوحنیفه و محمد این ست که قرابت برادر ناقص ست و نقصان مشعر ست بقصور شفقت لهذا احتمال ست که خلل راه یابد در مقاصد نکاح پس تدارک آن لازم ست بخیار بلوغ و باید دانست که مسئله مذکوره که مطلق ست در غیر پدر و جد شامل ست مادر و قاضی را و همین صحیح است چه عقل مادر قاصر ست و شفقت قاضی ناقص لهذا خیار بلوغ ثابت خواهد شد مر او را ولیکن باید دانست که در فسخ نمودن نکاح حکم قاضی شرط است ف در صورت خیار بلوغ ص بخلاف خیار عتق ف یعنی اگر تزویج کرد کنیز او را و بعد از ان آزاد کرد مر او را پس ثابت میشود مر او را خیار عتق اگر خواهد ثابت ماند بر نکاح و اگر خواهد فسخ کند و حکم قاضی شرط نیست برای فسخ در خیار عتق ص بجهت آنکه فسخ نکاح در صورت خیار بلوغ برای دفع ضرر خفی ست و آن راه یافتن خلل ست ف در مقاصد نکاح زیرا چه آن امر موهوم ست گاهی متحقق میگردد و گاهی نه ص و ازین جهت شامل ست مرد و زن هر دو را

وهو زيادة الملك عليها ولهذا يختص بالانثى فاعتبر دفعًا والدفع لا يفتقر الى القضاء ثم عندهما اذا بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا وان لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت شرط العلم باصل النكاح لانها لا تتمكن من التصرف الا به والولي ينفرد به فعذرت بالجهل ولم يشترط العلم بالخيار لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف المعتقة لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها فتعذر بالجهل بثبوت الخيار ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجيء منه ما يعلم انه رضا وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارًا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام

پس فسخ نکاح الزام خواهد بود در حق دیگری **ف** کلام دران صورت ست که مهر تمام و کامل باشد وشوهر کفو وی وهرگاه فسخ نکاح درین صورت الزام شد در حق دیگر **ص** پس حاجت ست برای فسخ نکاح مذکور بسوی حکم قاضی وخیار عتق برای دفع ضرر ظاهر ست وآن این که شوهر مالک امر زائد میشود در زن منکوحه **ف** یعنی سابق مالک دو طلاق بود درحالا مالک سه طلاق گشت وعدت آن سابق دو حیض بود وحالا سه گشت **ص** لهذا اختیار مذکور مخصوص بزنان است **ف** چه زیادتی ملک در صورت عتق متصور نیست مگر در کنیز درین و هرگاه چنین شد **ص** پس فسخ مذکور اعتبار نموده میشود برای دفع ضرر از ذات خود وبرای دفع ضرر حکم قاضی درکار نیست **ف** چه هر کس مالک دفع ضرر ست از ذات خود **ص** **مسئله** ۱۴۲+ اگر بالغ گشت صغیره مذکوره درحالیکه میدانست نکاح را وساکت ماند پس این سکوت رضاست نزد ابی حنیفه ومحمد رح واگر نمیدانست نکاح را پس مراو را اختیار ست تا آن زمان که مطلع شود بران ساکت ماند وباید دانست که محمد رح شرط نموده است در مسئله مذکوره علم باصل نکاح بجهت آنکه صغیره مذکوره نمی تواند که تصرف کند بحکم خیار بدون علم بنکاح وولی آن تنها میتواند که نکاح آن کند **ف** بانطور که صغیره مذکوره را خبر نکند پس جائز ست که نرسد بوی خبر نکاح **ص** پس او معذور خواهد بود **ف** بسبب عدم علم **ص** وشرط نکرده است که صغیره مذکوره مطلع باشد برانکه مراو را اختیار فسخ ست بجهت آنکه برای معرفت احکام شرائع فراغت حاصل ست مراو را ودار دار اسلام دار علم ست پس جهل عذر نیست **ف** در حق وی **ص** بخلاف کنیزکه آزاد شده باشد بجهت آنکه کنیز مذکوره **ف** بسبب کار وخدمت خواجه **ص** فراغت نمی یابد که مشغول گردد در معرفت احکام شرائع پس جهل عذر ست در حق وی برای ثبوت خیار **مسئله** ۱۴۳ خیار بلوغ دختر باکره باطل میشود بسبب سکوت وخیار بلوغ پسر باطل نمیشود ما دامیکه نگوید که راضی ام یا یا ما دامیکه صادر نشود از وی عملی که دلالت میکند بر رضای وی **ف** چون تسلیم مهر ووطی وبوسه وجز آن **ص** وهمچنین خیار بلوغ دختری که وطی کرده است آنرا شوهرش پیش از بلوغ آن باطل نمیشود ما دامیکه نگوید که راضی ام یا ما دامیکه صادر نشود از وی عملیکه دلالت میکند بر رضای وی بجهت آنکه اینحالت را قیاس میکند بر حالت ابتدای نکاح **ف** چه در حالت ابتدای نکاح سکوت باکره رضاست نه سکوت غلام ونه سکوت ثیبه **ص** **مسئله** ۱۴۴ خیار بلوغ دوشیزه ممتد نمیشود تا آخر مجلس وخیار بلوغ ثیبه وغلام باطل نمیشود بسبب خاستن از جا **ف** بجهت آنکه

لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل فانما يبطل بالرضاء غير ان سكوت البكر رضا بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس كما في خيار المخيرة ثم الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الانثى ولا طلاق اليها وكذا بخيار العتق لما بينا بخلاف المخيرة لان الزوج هو الذى ملكها وهو مالك للطلاق وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الاخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق لان اصل العقد صحيح والملك ثابت به وانتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولى اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح ثمه موقوف فيبطل بالموت وههنا نافذ فيتقرر به **قال** ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لا تثبت على غيرهم ولان هذه ولاية نظرية ولا نظر فى التفويض الى هؤلاء ولا ولاية لكافر على مسلم

ص خیار بلوغ ثابت میشود ف بسبب عدم رضا بجهت ص توهم خلل ف در مصالح نکاح ص و آنچه ثابت میشود بسبب عدم رضا باطل میشود بسبب رضا ف بسبب وجود منافی آن ص لیکن سکوت دوشیزه رضاست ف پس بسکوت غلام و ثیبه پس خیار دوشیزه باطل خواهد شد بسبب سکوت نه خیار غلام و ثیبه ص و نیز خیار بلوغ ثیبه ثابت نشده است بسبب ثابت نمودن شوهر وی ف و این ظاهر است که چیزیکه ثابت میشود باثبات شوهر قصر نموده نمیشود در مجلس چه آنچه مفوض ست همان قصر نموده میشود بمجلس ص بخلاف خیار عتق ف چه آن باطل نمیشود بسبب سکوت و ممتد میشود تا آخر مجلس و باطل میگردد بسبب برخاستن وی از مجلس ص بجهت آنکه خیار عتق ثابت میشود باثبات خواجه که آن آزاد کردن ست پس در آن معتبر خواهد بود مجلس چنانچه در صورت خیار زن مخیره ف یعنی در صورتیکه بگوید شوهر زن خود را که اختیار بکن ذات خود را پس این خیار ممتد میشود تا آخر مجلس ص **مسئله ۱۶** فرقت میان زن و شوی بسبب خیار بلوغ طلاق نیست از هر جانبی که باشد بجهت آنکه آن صحیح میشود از جانب زن و حال آنکه نیست طلاق از جانب وی همچنین فرقت بسبب خیار عتق ف طلاق نیست بجهت آنکه خیار عتق مخصوص ست بزن و حال آنکه نیست طلاق از جانب وی ص بخلاف مخیره زیرا چه شوهر او را مخیره گردانیده است او را و او مالک طلاق نیست مگر شوهر **مسئله ۱۷** اگر میرد صغیره پیش از بلوغ وارث آن میشود شوهر و همچنین اگر میرد صغیر پیش از بلوغ وارث میشود زن وی و همچنین اگر میرد یکی از آن هر دو بعد بلوغ پیش از تفریق بجهت آنکه اصل عقد نکاح صحیح ست و ملکیتی که ثابت شده بود بسبب عقد مذکور ثابت و تمام گشت بسبب موت بخلاف آن صورت که عقد نکاح نموده باشد فضولی بمیرد یکی از زن و شوی پیش از اجازت نکاح مذکور چه در این صورت وارث آن نمیشود بجهت آنکه در این صورت نکاح موقوف ست پس باطل خواهد شد بسبب موت بخلاف مسئله خیار بلوغ زیرا چه نکاح در این صورت نافذ و صحیح ست پس ثابت و تمام خواهد شد بسبب موت **مسئله ۱۸** ولایت تزویج نیست مر بنده و مر صغیر را و نه دیوانه را بجهت آنکه نیست ولایت مر آنها را بر ذات خود پس ولایت آنها بر غیر بطریق اولی ثابت نخواهد شد و بجهت آنکه ولایت مذکوره ثابت میشود بجهت شفقت ف در حق کسیکه او عاجز ست از شفقت بر حال خود چون صغیر و دیوانه ص و نیست شفقت در تفویض امر نکاح آنها بسوی بنده و غیره مذکوران **مسئله ۱۹** نیست ولایت تزویج مر کافر را بر مسلمان ف مرد باشد آن مسلمان یا زن

لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان اما الكافر
فيثبت له ولاية الانكاح على ولده الكافر لقوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته
عليه ويجرى بينهما التوارث ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابى حنيفة رح معناه
عند عدم العصبات وهذا استحسان وقال محمد رح لا تثبت وهو القياس وهو رواية عن ابى حنيفة رح
وقول ابى يوسف فى ذلك مضطرب والاشهر انه مع محمد لهما ما روينا ولان الولاية انما تثبت صونا
للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها والى العصبات الصيانة ولابى حنيفة رح ان الولاية نظرية والنظر
يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة ومن لا ولى لها يعنى العصبة من
جهة القرابة اذا زوجها مولاها الذى اعتقها جاز لانه آخر العصبات واذا عدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم
لقوله عليه السلام السلطان ولى من لا ولى له فاذا غاب الولى الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه
ان يزوج وقال زفر لا يجوز لان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقا له صيانة للقرابة

ص بجهت آنکه خدای تعالی فرموده است که نگردانیده است الله تعالی برای کافران سبیل بر مسلمانان و لهذا مقبول نیست گواهی کافران
بر مسلمانان و لهذا کافر و مسلمان وارث همدیگر نمیشوند ف چه وراثت ارباب ولایت است ص مسئله ۲۰ مر کافر را ولایت تزویج ست
بر فرزندی که کافر ست چه حق تعالی فرموده است که بعض کافران اولیای بعض آنهااند بنا بر آن مقبول ست گواهی بعض کافر بر کافر
وجاری ست ارث میان آنها مسئله ۲۱ ولایت تزویج ثابت ست مر غیر عصبه را که از خویش و قوم اند ف چون مادر و خاله
وخال و جز آن از ذوی الارحام ص وقتیکه عصبه نباشد نزد ابی حنیفه رح و این از روی استحسان ست و گفته است محمد رح که نیست
ولایت تزویج مر غیر عصبه را و همین قیاس ست و این یک روایت ست از ابی حنیفه رح و از ابی یوسف رح دو روایت ست و مشهور
این ست که قول او موافق محمد رح ست و دلیل ایشان ف یکی ص آنست ف که پیغمبر صلعم فرموده است که نکاح مفوض ست
بسوی عصبه چنانچه ص مذکور شد سابق ف و دوم ص آنست که ولایت تزویج ثابت نشده است مگر برای آنکه قرابت و خویشی که
محفوظ ماند از نسبت غیر کفو و محافظت قرابت مفوض ست بعصبه ف چه مقصود و اهتمام آنها درین ست که قرابت از آمیزش ارذال و اوباش
منزه و پاک باشد تا بآنها عار و ننگ لاحق نگردد ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که ولایت تزویج ثابت نشده مگر بجهت شفقت
و شفقت متحقق ست در صورتیکه تفویض نموده شود ولایت مذکور بکسیکه مخصوص ست بقرابتی که موجب شفقت ست مسئله ۲۲
اگر تزویج کند کنیز صغیره را مولای او که آزاد کرده است آنرا جایز ست ف اگرچه ذوی الارحام صغیره مذکوره موجود باشند
وقتیکه ص نباشد مر صغیره مذکوره را عصبه ف نسبی ص بجهت آنکه مولای مذکور آخر عصبات ست مسئله ۲۳ کسیکه ولی از جانب
نسب نباشد پس ولایت تزویج او مر امام و قاضی راست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه نیست ولی مر آنرا پس ولی آن سلطان ست مسئله ۲۴
اگر ولی که قریب ترست ف چون پدر مثلا ص غائب باشد بغیبت منقطعه پس جایز ست مر آنرا که ولی بعید ست
بنسبت ولی مذکور که تزویج کند صغیره را و گفته است زفر رح که جایز نیست بجهت آنکه ولایت ولی قریب ثابت و موجود
ست بجهت حق وی تا قرابت محفوظ ماند ف و عار و ننگ لاحق نگردد ولی را بسبب نسبت صغیره بسوی ارذال و اوباش

فان قیل بطل بغیبته ولهذا لو زوجها حیث هو جاز ولا ولایة للابعد مع ولایته قلنا ان هذه ولایة نظریة ولیس من النظر التفویض الی من لا ینتفع برایه ففوضناه الی الابعد وهو مقدم علی السلطان کما اذا مات الاقرب ولو زوجها حیث هو فیه منع وبعد التسلیم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر وللاقرب عکسه فنزلا منزلة ولیین متساویین فایهما عقد نفذ ولا یرد والغیبة المنقطعة ان یکون فی بلد لا تصل الیه القوافل فی السنة الا مرة وهو اختیار القدوری وقیل ادنی مدة السفر لانه لا نهایة لاقصاه وهو اختیار بعض المتاخرین وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایه وهذا اقرب الی الفقه لانه لا نظر فی ابقاء ولایته حینئذ واذا اجتمع فی المجنونة ابوها وابنها فالولی فی انکاحها ابنها فی قول ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح ابوها لانه اوفر شفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقدم فی العصوبة وهذه الولایة مبنیة علیها ولا معتبر بزیادة الشفقة کاب الام مع بعض العصبات والله اعلم **فصل** فی الکفاءة

ص پس باطل خواهد شد حق او بسبب غائب شدن وی ولهذا اگر تزویج کند ولی غائب صغیره را در مکانیکه او در انجاست جائز است و ولایت نیست مر بعید را با وجود ولایت قریب ف چه بعید محجوب میشود بسبب قریب ص و دلیل علمای ما رح این ست که ولایت تزویج ثابت ست برای شفقت ف لهذا ثابت نمیشود ولایت مذکوره بر کسیکه او عاجز ست از شفقت بر حال غیر ص و شفقت نیست در تفویض امر نکاح بسوی ولی قریب ف که غائب ست چه ص گرفتن نفع از رای او متعذر ست بنابران امر نکاح مفوض خواهد شد بولی بعید که حاضر ست چه او مقدم ست بر سلطان وقتیکه می میرد ولی قریب یا دیوانه میگردد ف و منتقل میشود ولایت بسوی بعید ص و آنچه زفر رح گفته است که اگر تزویج کند صغیره را ولی قریب که غائب ست در مکانیکه او در انجاست جائز است مسلم نیست و بعد از تسلیم جواب آن این ست که ولی بعید در قرابت بعید ست اما چون حاضر ست میتواند که تدبیر امور صغیره پردازد و ولی قریب که غائب ست بعکس این ست پس هر دو ولی مذکور در آن بمنزله دو ولی مساوی خواهند بود هر کدام از انها که عقد خواهد نمود نافذ خواهد شد و رد نموده نخواهد شد و باید دانست که غیبت منقطعه عبارت ست از آنکه باشد ولی مذکور در شهریکه نمیرسد قافله در آن در یک سال مگر یکبار و این تفسیر مختار قدوری رح ست و بعضی تفسیر کرده اند آنرا با دنی مدت سفر ف که سه شب و روز ست ص بجهت آنکه اکثر مدت سفر را نهایت نیست و این تفسیر مختار بعضے از متاخرین ست و بعضی گفته اند که غیبت منقطعه عبارت ست از آنکه اگر باشد ولی مذکور باین حالت که انتظار نکند کفو یکه درخواست نکاح دارد تا آن مدت که بیاید خبر اذن وی و این قریب ست بفقه بجهت آنکه شفقت نیست در باقی داشتن ولایت وی درین هنگام **مسئله ۲۵** اگر زن دیوانه را دو ولی باشد یکی پسران و دوم پدر آن پس ولی بجهت تزویج آن پسر وی ست نه پدر وی نزد ابوحنیفه و ابی یوسف رح و گفته ست محمد رح که ولی آن پدر وی ست چه پدر شفیق تر ست بر حق وی از پسر و دلیل شیخین رح این ست که پسر مقدم ست در عصوبت و مدار ولایت تزویج بر عصوبت ست و زیادتی شفقت اعتبار ندارد چنانکه با بعض عصبه چون پسر برادر مثلا مقدم ست بر پدر مادر ف با وجودیکه او شفیق تر ست از پسر برادر والله اعلم ص

فصل در بیان کفاءت ف این فصل کاف مفتوح کفو یعنی مساوی ست لغة و در شرع عبارت ست از مساوات مرد با زن در امور یکه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی

الكفاءة في النكاح معتبرة قال عليه السلام الا لا يزوّج النساء الا الاولياء ولا يزوّجن الا من الاكفاء ولان انتظام المصالح بين المتكافئين عادة لان الشريفة تأبى ان تكون مستفرشة للخسيس فلا بد من اعتبارها بخلاف جانبها لان الزوج مستفرش فلا تغيظه دناءة الفراش واذا زوّجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرّقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض والاصل فيه قوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش لما روينا وعن محمد رح الا ان يكون نسبا مشهورا كاهل بيت الخلافة كانه قال تعظيما للخلافة وتسكينا للفتنة وبنو باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة

ص مسئله ۱ كفاءت معتبرست در نكاح بجهت آنكه پيغمبر صلعم فرموده است كه آگاه باشيد بايد كه تزويج نكنند زنان را مگر اولياى ايشان و تزويج نموده نشوند آنها مگر از كفو و بجهت آنكه انتظام مصالح نكاح ف چون سكينه و ازدواج و صحبت و الفت ص تمام و كامل نمى‌شود مگر ميان دو كس كه باهم كفو اند از روى عادت زيرا چه زن شريفه ابا ميكند از اينكه هم خواب و فراش مرد خسيس باشد پس ضرورست كه كفاءت معتبر باشد ف در جانب شوهر وى ص چه شوهر فراش ميگيرد اند زن خسيسه را پس او مبغوض و زشت نميداند خساست و دناءت فراش را ف و بايد دانست كه مراد از اعتبار كفاءت در نكاح اين ست كه آن معتبرست در حق لزوم نكاح ص پس اگر تزويج كند زن ذات خود را از غير كفو پس ميرسد باولياى وى كه تفريق نمايند ميان هردو تا دفع شود ضرر ننگ و عار از ايشان بعد از آن بايد دانست كه كفاءت معتبرست در نسب بجهت آنكه نسب سبب تفاخرست ف ميان مردمان ص پس بعض قريش كفو اند مر بعض قريش را ف يعنى تفضيلت نيست ميان آنها از هاشمى و نوفلى و عدوى و جز آن ص و عرب كفو اند بعض آنها بعض عرب را و اصل درين قول پيغمبر صلعم ست كه قريش بعض آنها كفو اند مر بعض قريش را يك بطن به بطن ديگر و عرب بعض آنها كفو اند مر بعض عرب را يك قبيله به قبيله ديگر و موالى بعض آنها كفو ست بعض ديگر را يك مرد به مرد ديگر پس ظاهر گشت از حديث مذكور كه تفاضل ميان قريش معتبر نيست و آنچه مرويست از محمد رح كه تفاضل معتبر نيست ميان قريش مگر وقتيكه نسب وى مشهور باشد مانند اهل بيت خلافت پس مراد او رح اين ست كه در صورت مذكوره تفاضل معتبرست بجهت تعظيم خلافت و تسكين فتنه و فساد ف بنا بر آنكه اصل كفاءت يافته نميشود ميان آنها بايد دانست كه قريش اولاد نضر بن كنانه اند بنا بر مشهور و گفته است ابن حجر كه قريش اولاد نضر بن مالك اند و قريش تصغير قرش يعنى كسب و جمع ست و وجه تسميه آنها بقريش اين ست كه آنها تجارت مينمودند و مجتمع مى‌شدند در مكه بعد از آنكه متفرق ميگشتند در شهرها و عرب آنها اند كه متولد اند از آنكه فوق نضرست بنا بر مشهور و از آنكه فوق فهرست بنا بر قول ابن حجر ص مسئله ۲ بنو باهله كفو نيستند مر عامه عرب را بجهت آنكه آنها معروف و مشهور اند بخساست ف بايد دانست كه بنو باهله قبيله ايست در عرب كه معروف ست بدناءت و خساست ميان عرب و آنها نمى‌شمارند قبيله مذكوره را كفو خود و موالى يعنى عجمى كه نه قريش ست و نه عرب

واما الموالي فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا فهو من الاكفاء يعني لمن له آباء فيه ومن اسلم بنفسه او له اب واحد في الاسلام لا يكون كفوا لمن له ابوان في الاسلام لان تمام النسب بالاب والجد وابو يوسف الحق الواحد بالمثنى كما هو مذهبه في التعريف ومن اسلم بنفسه لا يكون كفوا لمن له اب واحد في الاسلام لان التفاخر فيما بين الموالي بالاسلام والكفاءة في الحرية نظيرها في الاسلام في جميع ما ذكرنا لان الرق اثر الكفر وفيه معنى الذل فيعتبر في حكم الكفاءة قال وتعتبر ايضا في الدين اي الديانة وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رح هو الصحيح لانه من اعلى المفاخر والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه وقال محمد رح لا يعتبر لانه من امور الآخرة فلا تبتنى احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصفع ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به قال وتعتبر في المال وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى ان من لا يملكهما او لا يملك احدهما لا يكون كفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من ايفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجيله لان ما وراءه مؤجل عرفا وعن ابي يوسف رح انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر لانه تجري المساهلة في المهور

ص معتبر در آنها اسلام است پس عجمی که دو پشت وی یا زیاده از دو پشت مسلمان است آن کفو است مر عجمی را که آبای وی مسلمان اند و عجمی که خود اسلام آورده است فقط یا او و پدر وی مسلمان است نه کفو نیست مر عجمی را که پدر و جد وی مسلمان است بجهت آنکه نسب تمام میشود از پدر و جد ف واین نزد ابی حنیفه و محمد رح است ص وگفته است ابو یوسف رح عجمی که او و پدر او مسلمان است کفو است مر زنی را که او و پدر و جد وی مسلمان است بنا بر آنکه مذهب او رح در تعریف همین است ف اعنی وقتیکه گواهان فرع ذکر و تعریف نمایند اصل را که غائب است پس کفایت میکند در تعریف آنها نزد وی رح ذکر اسم غائب و اسم پدر وی و ذکر اسم جد وی شرط نیست ص مسئله سوم عجمی که او اسلام آورده است خود ف نه پدر وی ص کفو نیست مر زنی را که پدر او نیز مسلمان است بجهت آنکه تفاخر میان عجمیان باسلام است مسئله چهارم کفاءت در آزادگی مانند کفاءت در اسلام است در جمیع آنچه مذکور شد بجهت آنکه رقیت اثر کفر است و دران معنی ذلت و خواری یافته میشود پس آن معتبر خواهد بود در کفاءت مسئله پنجم کفاءت معتبر است در دیانت نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و همین صحیح است بجهت آنکه دیانت از اعلی وجوه تفاخر است و آن قدر عار و ننگ لاحق میشود زنان را بسبب فسق شوهر وی که لاحق نمیشود او را ننگ و عار بسبب دنائت نسب وی و گفته است محمد رح که کفاءت در دیانت معتبر نیست زیرا چه دیانت از امور دینی است پس بران احکام دنیوی مبتنی نمیشود مگر وقتیکه باین مرتبه رسد که سیلی زده شود یا سخریه و شود از ان یا بیرون شود به بازار در حالت مستی و بازی نمایند طفلان از وی زیرا چه بسبب این امور خفیف و سبک میشود آدمی مسئله ششم معتبر است کفاءت در مال و آن عبارت است از آنکه مالک مهر و نفقه باشد و همین معتبر است در ظاهر روایت حتی اگر مالک هیچ یکی از مهر و نفقه نباشد یا مالک یکی از آن نباشد پس وی کفو هیچ زن نیست زیرا چه مهر عوض منافع بضع است پس ضرور است ادای آن و نفقه سبب قیام ازدواج و دوام است ف پس زن محتاج تر است بآن به نسبت نسب و باید دانست که مراد از قدرت برادای نفقه این است که قادر باشد برادای نفقه یکماه و از بعضی نفقه یکسال ص و مراد از قدرت برادای مهر این است که قادر باشد برادای آن مقدار که متعارف است دادن آن بتعجیل زیرا چه آنچه سوای آن است موجل است از روی عرف و مروی است از ابی یوسف رح که او اعتبار میکند قدرت شوهر برادای نفقه نه برادای مهر زیرا چه مساهله مینمایند مردمان [illegible]

ويعد المرء قادرا عليه بيسار ابيه فاما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابي حنيفة ومحمد رح حتى ان الفائقة في اليسار لا يكافئها القادر على المهر والنفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقر وقال ابو يوسف رح لا يعتبر لانه لا ثبات له اذ المال غاد ورائح وتعتبر في الصنائع وهذا عند ابي يوسف ومحمد رح وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وعن ابي يوسف انه لا يعتبر الا ان يفحش كالحجام والحائك والدباغ وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها وجه القول الآخر ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابي حنيفة رح حتى يتم لها مهر مثلها او يفارقها وقالا ليس لهم ذلك وهذا الوضع انما يصح على قول محمد رح على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح بغير الولي وقد صح ذلك وهذه شهادة صادقة عليه لهما ان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما بعد التسمية ولابي حنيفة رح ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا يتعير به واذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امرأته

و مرد قادر شمرده میشود بر ادای مهر وقتیکه پدر وی موسر باشد ولیکن کفاءت در غنا پس معتبر است در قول ابی حنیفه و محمد رح حتی که شخصی که قادر است بر ادای مهر و نفقه کفو نیست مر زنی را که مال بسیار دارد و بجهت آنکه مردمان تفاخر مینمایند بغنا و عار و ننگ لاحق میگردد بسبب فقر و گفته است ابو یوسف رح که غنا اعتبار ندارد بجهت آنکه آنرا ثبات و قرار نیست زیرا چه مال صبح بدست می آید و شام میرود مسئله ۷ کفاءت در حرفه و پیشه معتبر است نزد ابی یوسف و محمد رح و از ابی حنیفه رح دران دو روایت است و نیز مروی است از ابی یوسف رح که حرفه معتبر نیست مگر اینکه موجب خرق فاحش باشد چون حجام و جولاهه و دباغ ف چه اینها کفو نیستند مر بزاز و عطار و صراف را ص وجه اعتبار نمودن حرفه این است که مردمان تفاخر میکنند بشرافت و بزرگی حرفه و ننگ لاحق میشود بدنائت آن و وجه عدم اعتبار حرفه این است که حرفه لازم نیست چه ممکن است او را که بگذارد پیشه خسیسه را و اختیار کند پیشه نفیسه را مسئله ۸ اگر زنی تزویج کند ذات خود را و مقرر کند مهر خود را کمتر از مهر مثل خود ف بغبن فاحش ص پس اولیای او را حق اعتراض است بر زن مذکوره ف یعنی میرسد آنها را که مزاحم آن شوند ص نزد ابی حنیفه رح حتی که شوهر آن تمام و کامل کند مهر مثل وی را یا مفارقت نماید از وی گفته اند صاحبین رح که این نمیرسد مر اولیای زن مذکوره را و باید دانست که وضع این مسئله صحیح نیست مگر بنا بر قول محمد رح که رجوع نموده است بسوی آن یعنی بسوی قول شیخین رح که صحیح است نکاح زن بغیر ولی و همین صحیح است که رجوع نموده است محمد رح از قول خود و این مسئله گواه صادق است بر رجوع نمودن وی ف زیرا چه بنا بر قول اول وی صحیح نیست نکاح زن بغیر ولی پس چگونه صحیح خواهد شد مسئله مذکوره ص و دلیل صاحبین رح این است که آنچه زیاده است بر ده درم حق زن مذکوره است و کسیکه ساقط کند حق خود را اعتراض نموده نمیشود بر وی چنانچه وقتیکه ساقط کند چیزی از مهر بعد از تسمیه و دلیل ابی حنیفه رح این است که اولیا تفاخر میکنند بزیادتی مهر و ننگ و عار لاحق میگردد ایشانرا بسبب کمی مهر پس مهر مانند کفاءت خواهد شد بخلاف وقتیکه ابرا نماید و ساقط کند مهر را بعد از تسمیه زیرا چه بسبب ابرا مذکور ننگ لاحق نمیشود بر اولیا مسئله ۹ اگر تزویج کند پدر دختر صغیره خود را و کم کند مهر آن را ف بغبن فاحش ص یا تزویج کند پسر صغیر خود را و زیاده کند در مهر زن وی ف بغبن فاحش

جاز ذلک علیهما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا یجوز الحط
والزیادة الا بما یتغابن الناس فیه ومعنی هذا الکلام انه لا یجوز العقد عندهما لان الولایة مقیدة بشرط النظر
فعند فواته یبطل العقد وهذا لان الحط عن مهر المثل لیس من النظر فی شیء کما فی البیع ولهذا لا یملک ذلک غیرهما
ولابی حنیفة رح ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة وفی النکاح مقاصد تربو علی المهر اما المالیة
هی المقصود فی التصرف المالی والدلیل عدمناه فی حق غیرهما ومن زوج ابنته وهی صغیرة
عبدا او زوج ابنه وهو صغیر امة فهو جائز قال رض وهذا عند ابی حنیفة رح ایضا لان
الاعراض عن الکفاءة لمصلحة تفوقها وعندهما هو ضرر ظاهر لعدم الکفاءة فلا یجوز والله اعلم

فصل فی الوکالة بالنکاح وغیرها

ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمه من نفسه وقال
زفر رح لا یجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان یزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدین
جاز وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لهما ان الواحد لا یتصور ان یکون مملکا ومتملکا کما فی البیع

ص پس این جائز ونافذ ست در حق آنها واین جائز نیست مر غیر پدر وجد را باتفاق پس واما جواز زیادتی در حق صغیر ونقصان در حق صغیره
قول ابوحنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که جائز نیست کمی وبیشی در مهر مگر وقتیکه غبن فاحش نباشد ومراد ازان این ست که جائز نیست
عقد نکاح در صورت زیادتی وکمی بغبن فاحش نزد صاحبین رح بجهت آنکه ولایت پدر وجد در حق تزویج صغیر وصغیره مقید ست بشرط
شفقت پس وقتیکه شفقت یافته نشود باطل خواهد شد عقد نکاح زیراچه کم نمودن از مهر مثل هیچ شفقت نیست چنانچه در بیع ف یعنی
اگر بفروشد مال صغیر را کمتر از قیمت آن یا خرید کند برای وی چیزی را بزیاده از قیمت آن بغبن فاحش پس این بیع وشرا جائز نیست
ص ولهذا مالک نمی شود کمی وبیشی مهر کسی غیر پدر وجد ودلیل ابوحنیفه رح این ست که مدار حکم بر دلیل شفقت ست وآن قرابت قریبه
ست ودر نکاح مقاصد بسیار ست که آن فضیلت دارد بر مهر واما در صورت تصرف مالی پس مقصود ازان نیست مگر مالیت نقد ف پس
وقتیکه فوت شود آنچه مقصود ست ازان ولایت آنها باقی نمی ماند واما در حق غیر پدر وجد پس دلیل شفقت که قرابت قریبه ست اعتبار ننموده
زیراچه شفقت آن قاصر ست ص مسئله ۱ اگر شخصی تزویج کند دختر خود را که صغیره ست از بنده یا تزویج کند پسر خود را که صغیر
ست از کنیزی پس این جائز ست واین نزد ابوحنیفه رح ست بجهت آنکه اعراض نمودن پدر مذکور در صورت از کفاءت بنا بر مصلحتی
خواهد بود که فوق ازان ست ف حتی که اگر معلوم شود که پدر صغیر وصغیره اختیار بد نموده ست نکاح مذکور را استیفا ننموده پس باطل خواهد بود
عقد نکاح مذکور نزد ابوحنیفه رح نیز چنین گفته اند مشائخ رح ص ونزد صاحبین رح جائز نیست بجهت آنکه دران ضرر ظاهر ست بسبب عدم کفاءت والله اعلم

فصل در بیان وکالت بنکاح وجز آن

مسئله ۱ — جائز ست پسر عم را که تزویج کند دختر
عم خود را از خود وگفته ست زفر رح که جائز نیست واگر اذن دهد زنی بمردی که تزویج کند او را از ذات خود وبحضور دو گواه جائز ست وگفته اند
زفر وشافعی رح که جائز نیست بجهت آنکه شخص واحد صلاحیت ندارد این امر را که تملیک نماید وخود مالک آن شود چنانچه در صورت
بیع ف یعنی اگر شخصی وکیل کند مشتری را برای فروختن بدست خود ووکیل مذکور بفروشد آن را بدست خود
پس این وکالت وبیع جائز نیست چه شخص واحد اهلیت این امر ندارد که خود تملیک نماید وخود مالک آن شود

الا ان الشافعی رہ یقول فی الولی ضرورۃ لانہ لایتولاہ سواہ ولا ضرورۃ فی الوکیل ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبیر ولا ترجع الحقوق الیہ بخلافہ فی البیع لانہ مباشر حتی رجعت الحقوق الیہ واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین ولا یحتاج الی القبول قال ونکاح العبد والامۃ بغیر اذن مولاہما موقوف فان اجازہ المولی جاز وان ردہ بطل وکذلک لو زوج رجل امرأۃ بغیر رضاہا او رجلا بغیر رضاہ وہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی ولہ مجیز انعقد موقوفا علی الاجازۃ وقال الشافعی رہ تصرفات الفضولی کلہا باطلۃ لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فیلغو ولنا ان رکن التصرف صدر من اہلہ مضافا الی محلہ ولا ضرر فی انعقادہ فینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحۃ فیہ ینفذہ وقد یتراخی حکم العقد عن العقد ومن

قال اشہدوا انی قد تزوجت فلانۃ فبلغہا الخبر فاجازت فہو باطل وان قال آخر اشہدوا انی زوجتہا منہ

ص لیکن شافعی رح میگوید که در صورتیکه ولی تزویج کند از خود جائز ست بجہت آنکه ضرورت ست چه نکاح منعقد نمیشود بدون ولی بخلاف در صورت وکیل چه ضرورت نیست در حق وکیل و دلیل علمای ما رح این ست که وکیل در باب نکاح تعبیر کننده و سفیر محض ست و حقوق عقد رجوع نمیکند بسوی عاقد در نکاح و تمانع و تزاحم جاری میشود در حقوق نه در تعبیر بخلاف بیع بجہت آنکه در صورت بیع عاقد آن سفیر محض نیست بلکه او مباشر عقد ست لہذا رجوع میکند حقوق آن بسوی عاقد مذکور وہرگاه ثابت شد که عاقد نکاح سفیر محض ست پس وقتیکه شخصے مالک عقد نکاح از ہر دو طرف باشد پس قول وی تزویج کردم متضمن ایجاب و قبول ہر دو خواہد بود و بنابر آن حاجت نیست بقبول علیحده مسئلہ ٢ اگر شخصی تزویج کند بنده یا کنیز را بغیر اذن خواجه آنہا پس نکاح آنہا موقوف ست بر اجازت خواجه اگر اجازت آن دہد جائز خواہد بود و اگر رد کند آنرا باطل خواہد شد و ہمچنین اگر تزویج کند مردی زنی را بغیر رضای وی بحضور دو شاہد یا تزویج کند زنی مردی را بغیر رضای وی پس آن موقوف ست و این نزد علمای ما رح ست زیرا که ہر عقد که صادر شود از فضولی و مر آنرا اجازت دہنده باشد پس آن عقد منعقد میشود و موقوف می ماند بر اجازت وی و گفته ست شافعی رح که جمیع تصرفات فضولی باطل است بجہت آنکه وضع عقد برای ثبوت حکم آن ست ف چنانچه بیع موضوع ست برای ملک رقبه و نکاح برای ملک متعه ص و فضولی قادر نیست بر اثبات حکم آن بسبب عدم ولایت پس تصرف فضولی لغو خواہد بود و دلیل علمای ما رح این ست که رکن عقد ف که ایجاب و قبول ست ص صادر شده ست از اہل آن ف یعنی از عاقل و بالغ ص و منسوب ست بسوی محل آن و ہیچ ضرر نیست اگر عقد مذکور منعقد شود ف بنابر آنکه مر آنرا اجازت دہنده ست ص پس عقد مذکور منعقد خواہد شد و موقوف خواہد ماند ف بر اجازت اجازت دہنده ص پس اگر او مصلحت خواہد دانست اجازت خواہد داد و جاری و نافذ خواہد کرد عقد مذکور را و اگر نه رد خواہد کرد ف و جواب شافعی رح این ست ص که حکم عقد گاہی متراخی میشود از عقد ف چنانچه در بیع بشرط خیار چه ملک در بیع مذکور متراخی میشود تا آن زمان که ساقط گردد خیار شرط ص مسئلہ ٣ اگر گفت فضولی گواه باشید که من نکاح کردم فلان زن را ف که غائبه ست ص و بعد از ان آن خبر رسید بزن مذکوره و او اجازت آن داد پس این باطل ست ف و اگر گفت فضولی گواه باشید که من نکاح کردم فلان زن را که غائبه ست ص و بعد از ان شخصی دیگر گفت که من تزویج نمودم زن مذکوره را از ان کس

فبلغها الخبر فاجازت جاز وكذلك ان كانت المرأة هي التي قالت جميع ذلك وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح
وقال ابو يوسف رح اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه فاجاز جاز وحاصل هذا ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين
او فضوليا من جانب واصيلا من جانب عندهما خلافا له ولو جرى العقد بين الفضوليين او بين الفضولي
والاصيل جاز بالاجماع هو يقول لو كان مأمورا من الجانبين ينفذ فاذا كان فضوليا يتوقف وصار
كالخلع والطلاق والاعتاق على مال ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة
وشطر العقد لا يتوقف على ماوراء المجلس كما في البيع بخلاف المأمور من الجانبين لانه ينتقل كلامه
الى العاقدين وما جرى بين الفضوليين عقد تام وكذا الخلع واخواته لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم

وبعد ازان این خبر رسید بزن مذکوره واو اجازت آن داد پس این جائز ست و همچنین ست اگر زنی گفت تمامی عبارت
سابقه را ف یعنی اگر زنی گوید گواه باشید که من تزویج کردم ذات خود را از فلان که غائب ست وبعد ازان این خبر
رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این باطل ست واگر بعد از گفتن زن مذکوره گفت شخصی دیگر گواه باشید که من قبول
نمودم از جانب فلان مذکور بعد ازان این خبر رسید بفلان واو اجازت آن داد پس این جائز ست ص این نزد ابی حنیفه و محمد رحمهما الله
وابو یوسف رح گفته ست که اگر تزویج کرد زنی ذات خود را با مردی غائب بعد ازان خبر نکاح رسید بآن مرد واو آنرا جائز داشت پس
نکاح مذکور جائز ست و حاصل آنست که نزد طرفین رح شخص واحد صلاحیت ندارد که از هر دو جانب فضولی یا از یک جانب فضولی
واز جانب دیگر اصیل باشد بخلاف ابی حنیفه رح واگر عقد نکاح نمایند دو فضولی از هر دو جانب یا عقد نمایند دو کس بانطور که یکی فضولی
و دیگری اصیل جائز ست نزد همه علمای ما رح و دلیل ابی یوسف رح این ست ش که شخص واحد در باب نکاح بمنزله دو شخص ست و کلام
وی بمنزله دو کلام ست لهذا ص اگر مامور باشد از هر دو جانب نافذ میشود عقد نکاح پس وقتیکه فضولی باشد موقوف خواهد ماند عقد مذکور
خواهد شد مانند خلع ف یعنی اگر بگوید شخصی خلع نمودم زن خود را بفلان قدر درهم و زن مذکوره غائبه ست وبعد ازان این خبر رسید بآن زن قبول نماید پس
این جائز ست و مانند ص طلاق و اعتاق بمال ف یعنی اگر بگوید شخصی طلاق دادم زن خود را به هزار درم مثلا و زن مذکوره غائب ست و
وبعد ازان این خبر رسد بزن مذکوره واو قبول نماید یا بگوید شخصی آزاد کردم بنده خود را به هزار درم مثلا و بنده مذکور غائب ست وبعد ازان
این خبر رسد به بنده مذکور و قبول نماید پس این جائز ست ص و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این ست که در صورتهای مذکوره قول فضولی تزویج کردم فلان از
زن از فلان یا نکاح کردم فلان زن را یکجزو عقد ست زیرا که آن یکجزو ست در حالیکه هر دو عاقد حاضر باشند پس همچنین خواهد بود در حالیکه یکی غائب باشد و جزو عقد عقد نیست
ف جواز آن موقوف براجازت نخواهد بود چه تمامی آن موقوف ست بر جواب و جواب صحیح نیست مگر از حاضر در مجلس عقد یا در حالیکه باتیان مجلس ص موقوف نماند
بر ماورای مجلس چنانچه در بیع بخلاف مامور از هر دو جانب بجهت آنکه منتقل میشود کلام وی بسوی هر دو عاقد و آنچه عقد نموده اند دو فضولی عقد تام ست
همچنین خلع و طلاق و اعتاق بمال بجهت آنکه این یمین ست از جانب عاقد مذکور حتی که لازم میگردد مر او را ف و صحیح نیست رجوع وی ازان

فيتم به ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احدهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره جاز عند ابي حنيفة رح رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يجوز الا ان يزوجه كفوا لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل احد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوج فكانت الاستعانة في التزوج بالكفو والله اعلم

باب المهر

قال ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرا لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا وفيه خلاف مالك رح واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعي رح ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع يجوز ان يكون مهرا لها لانه حقها فيكون التقدير اليها ولنا قوله عليه السلام ولا مهر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل

ص پس عقد مذکور تمام شود از جانب او فقط — مسئله اگر شخصی امر نمود مردی که تزویج کند او را از زنی و تزویج کند او را از دو زن در عقد واحد پس لازم نمیگردد مرد را نکاح هیچ یکی از آن دو زن چه جایز نیست که نافذ شود نکاح هر دو بسبب مخالفت ف امر وی ص و جایز نیست که نافذ شود نکاح یکی غیر معین از انها چه آن مجهول است نه نکاح یکی معین از انها بسبب عدم اولویت یکی بر دیگر پس متعین شد که تفریق نموده شود میان آن و میان هر دو زنان مذکوران مسئله اگر امیری ف یا کسی که بزرگ باشد ص امر نمود شخصی که تزویج کند او را از زنی و او تزویج کرد آن را از کنیز غیر پس این جایز است نزد ابو حنیفه رح بجهت آنکه لفظ زن مطلق است پس شامل است کنیز را و هیچ تهمت نیست ف زیرا چه تزویج کرده ام بکنیز غیر نه بکنیز خود و ضرورت نیز یافته نشده است چه زن آزاد در نکاح آمر مذکور نیست زیرا چه مسئله مفروض است در همان صورت که زن آزاد در نکاح آمر باشد ص و گفته اند صاحبین رح که نکاح مذکور جایز نیست مگر اینکه تزویج کند او را از کفو بجهت آنکه مراد از مطلق متعارف میشود و نکاح نمودن از کفو متعارف است و ابو حنیفه رح میگوید که عرف مشترک است ف زیرا چه امرا و جز آن چنانچه نکاح میکنند از زنان آزاد که کفو اند همچنین نکاح میکنند از کنیزان و هر گاه عرف مشترک است موجب تقیید نخواهد بود بسبب تعارض پس باقی ماند اطلاق و اگر تسلیم نموده شود که متعارف نکاح نمودن از کفو است پس جواب میدهیم که عرف دو قسم است یکی عرف لفظی مانند لفظ دابه که مقید شده است بعرف بچهار پا ص عرف عملی ف یعنی بطوری که مردمان عمل میکنند بآن چنانچه مردمان میپوشند پارچه نو را در روز عید مثلا و اطلاق صفت بهذا است و تقیید داده میشود در لفظ پس ضرور است که عرف لفظی باشد ص پس عرف عملی صلاحیت ندارد که موجب تقیید شود و مذکور است در کتاب الوکالة که اعتبار کفاءت درین صورت نزد صاحبین رح از روی استحسان است زیرا چه کسی عاجز نیست از نکاح نمودن بمطلق زن پس استعانت وی در تزویج برای کفو خواهد بود والله اعلم

باب در بیان مهر مسئله صحیح است نکاح اگر چه ذکر مهر نکنند بجهت آنکه نکاح عقد انضمام و ازدواج است از روی لغت پس آن تمام خواهد شد بزن و شوی و مهر واجب است از روی شرع برای اظهار شرافت محل پس حاجت ذکر آن نخواهد بود برای صحت نکاح و همچنین صحیح است نکاح اگر شخصی نکاح کند زنی را باین شرط که نباشد مهر برای وی بنابر وجه مذکور و در آن خلاف مالک رح است مسئله کمترین مهر ده درم است و گفته است شافعی رح که آنچه جایز است که ثمن گردانیده شود در بیع جایز است که آن مهر گردانیده شود در نکاح بجهت آنکه مهر حق زن است پس تقدیر آن مفوض خواهد شد بوی و دلیل علمای ما رح یکی قول پیغمبر صلعم است که نیست مهر کمتر از ده درم و دوم آنکه حق شرع متعلق است در وجوب مهر تا شرافت محل ظاهر گردد

فيتقدر بما له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة ولو سمى اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر رح مهر المثل لان تسمية ما لا يصلح مهرا كعدمها ولنا ان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض اليسير ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة رح وعنده تجب المتعة كما اذا لم يسم شيئا ومن سمى مهرا عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل بها او مات عنها لانه بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه يتأكد البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشيء بانتهائه يتقرر ويتأكد فيتقرر بجميع مواجبه وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص وشرط ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا على ما نبينه ان شاء الله

پس تقدیر و اندازه آن نموده خواهد شد بمال خطیر و عظیم و آن ده درم ست که نصاب دزدی ست زیرا چه بریدن دست که محترم ست بسبب دزدی ده درم دلالت میکند برا ینکه ده درم مال خطیر ست مسئله ۳ اگر شخصی کمتر از ده درم مهر معین نماید پس میرسد بزن ده درم نزد علمای مارح و گفته ست زفر رح که میرسد بوی مهر مثل آن بجهت آنکه مالیکه صلاحیت مهر ندارد تسمیه آن وعدم تسمیه آن برابر ست و دلیل علمای مارح این ست که فساد این تسمیه برای حق شرع ست حق مذکور ادا میشود بده درم و زن مذکوره راضی ست بده درم بجهت آنکه او راضی ست بکمتر از ده درم و این مسئله را قیاس نباید کرد بر آن مسئله که در ان ذکر مهر نباشد از اجاچه زن مذکوره گاهی راضی میشود بملکیت بضع بغیر عوض بطریق اکرام و راضی نمیشود بعوض قلیل و در صورت مذکوره اگر طلاق دهد زن مذکوره را شخص مذکور پیش از وطی آن واجب میشود بران پنج درم نزد هر سه علمای مارح و نزد زفر رح واجب میشود متعه چنانچه واجب میشود وقتیکه تسمیه مهر نماید ف و بیان متعه خواهد آمد انشاء الله تعالى ص مسئله ۴ اگر شخصی تسمیه مهر ده درم نماید یا زیاده بران هر قدر که باشد پس واجب میشود بر وی مهر مسمی اگر وطی کرد آنرا یا مرد و گذاشت آن زن را زیرا چه بسبب وطی ثابت میشود تسلیم مبدل ف که بضع ست ص و بآن مؤکد و مستقر میشود ف وجوب ص بدل ف آن که مهر ست ص و بسبب موت شوهر تمام میشود نکاح و شی ثابت و منعقد میشود بتمامی خود پس ثابت و مستقر خواهد شد متعه بجمیع احکام خود و اگر طلاق داد زن را پیش از وطی و پیش از خلوت ف صحیحه ص پس میرسد بزن مذکوره نصف مهر مسمی بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که اگر طلاق دهید شما آنها را پیش از اینکه جماع کنید با نها ف و حال آنکه مفروض و مقرر نموده اید مهر آنها را پس بدهید با نها نصف مهر آنها را که مفروض و مقرر نموده اید سوال مراد این ست که در ینصورت ساقط گردد جمیع مهر بجهت آنکه معقود علیه که منافع بضع ست سلامت عائد گردید بزن مذکوره پس باید که ساقط شود جمیع مهر چنانچه ساقط میشود جمیع بها وقتیکه فسخ نماید بائع و مشتری عقد بیع را جواب ص در ینصورت دو قیاس ست یکی اینکه مذکور شد در سوال و دوم اینکه واجب شود جمیع مهر بجهت آنکه شوهر مذکور انتفاع از مملوک خود فوت کرد آنرا باختیار خود پس واجب خواهد شد بر وی جمیع مهر ف چنانچه واجب میشود جمیع بهای مبیع وقتیکه تلف کند آنرا مشتری در دست بائع ص چون هر دو قیاس با یکدیگر متعارض آمد بنابران ترک نموده شد و رجوع نموده شد بسوی نص و باید دانست که شرط نموده شد که طلاق در پیش از خلوت بجهت آنکه خلوت بمنزله وطی ست نزد علمای مارح چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی

قال وان تزوجها ولم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها وقال الشافعى رح لا يجب شئ فى الموت واكثرهم على انه يجب فى الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع على ما مر وانما يصير حقا لها فى حالة البقاء فتملك الابراء دون النفى ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره الاية ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الى الامر وفيه خلاف مالك رح والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهى درع وخمار وملحفة وهذا التقدير مروى عن عائشة وابن عباس رض وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انه يعتبر حالها وهو قول الكرخى رح فى المتعة الواجبة لقيامها مقام مهر المثل والصحيح انه يعتبر حاله عملا بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ثم هى لا تزاد على نصف مهر مثلها ولا تنقص عن خمسة دراهم ويعرف ذلك فى الاصل وان تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على تسمية فهى لها ان دخل بها او مات عنها وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وعلى قول ابى يوسف رح الاول نصف هذا المفروض وهو قول الشافعى رح لانه مفروض فيتنصف بالنص

مسئله ۵ — اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیه مهر نکرد برای وی یا نکاح کرد باین شرط که نیست مهر برای وی پس واجب میشود مهر مثل آن برای وی اگر وطی کند زن مذکوره را یا بمیرد و بگذارد آنرا و گفته است شافعی رح که واجب نمیشود برای وی هیچ چیز در صورتیکه بمیرد و اکثر اصحاب شافعی رح برآنند که واجب میشود مهر مثل آن در صورت وطی و دلیل شافعی رح این ست که مهر خالص حق زن ست پس میتواند که نفی کند آنرا در ابتدا چنانچه میتواند که ساقط کند آنرا در انتها و دلیل علمای ما رح این ست که در مهر متعلق ست **ف** سه حق یکی **ص** حق شرع و آن این ست که کمتر از ده درم نباشد چنانچه گذشت **ف** دوم حق بها و آن این ست که کمتر از مهر مثل نباشد و سوم حق زن و آن این ست که مهر مملوک وی گردد و لیکن حق شرع و حق اولیا معتبر ست در وقت عقد نه در حالت بقای آن **ص** پس در حالت بقا مهر حق زن ست لهذا او مالک اسقاط خواهد شد **ف** در حالت بقا **ص** و مالک نفی نخواهد شد **ف** در ابتدا **ص** **مسئله ۶** اگر شخصی نکاح کند زنی را بلا تسمیه مهر یا بشرط عدم مهر و آنرا طلاق دهد پیش از وطی آن پس میرسد بزن مذکوره متعه بجهت آنکه حق تعالی فرموده است که متعه دهید آنها را بر موسع ست بمقدار آن و بر مقتر ست بمقدار آن و بعد ازان باید دانست که این متعه واجب ست بر شوهر بجهت آنکه حق تعالی امر نموده است بدادن آن و دران خلاف مالک رح ست **مسئله ۷** متعه عبارت ست از سه پارچه که از جنس کسوت مثل آن زن باشد و آن پیرهن ست و سر اندازه و چادر و اندازه آن سه پارچه مرویست از عایشه و ابن عباس رض و باید دانست که قید متعه باینکه از جنس کسوت مثل آن زن باشد دلالت میکند براینکه معتبر در دادن متعه حال زن ست و همین قول کرخی رح ست در متعه که واجب ست بجهت آنکه متعه مذکوره قائم مقام مهر مثل ست و صحیح این ست که معتبر حال شوهر ست بجهت آنکه منصوص ست که بر موسع ست بمقدار آن و بر مقتر ست بمقدار آن و بعد ازان باید دانست که متعه مهر زن زیاده نمیشود از نصف مهر مثل آن و نه کم میباشد از پنج درم همچنین مذکور ست در مبسوط **مسئله ۸** اگر شخصی نکاح کرد زنی را و تسمیه مهر نکرد برای وی و بعد ازان هر دو راضی شدند بر مهری و تسمیه آن نمودند پس این مهر مسمی میرسد بوی اگر وطی کرد زن مذکوره را یا فوت شد و گذاشت آنرا و اگر طلاق داد آن زن را پیش از وطی آن میرسد بوی متعه و بنا بر قول اول ابی یوسف رح میرسد بوی نصف مسمی و همین قول شافعی رح ست بجهت آنکه در تسمیه مهر وی مفروض و مقدر ست پس نصف آن داده خواهد شد چنانچه قرآن مجید آمده است که بسیار فنصف ما فرضتم یعنی نصف مفروض و مقدر شما

ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل وذلك لا يتنصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بما تلاه
الفرض في العقد اذ هو الفرض المتعارف قال فان زادها في المهر بعد العقد لزمته الزيادة خلافا لزفر رح وسنذكره
في زيادة الثمن والمثمن ان شاء الله واذا صحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلى قول ابي يوسف رح اولا تتنصف
مع الاصل لان التنصيف عندهما يختص بالمفروض في العقد وعنده المفروض بعده كالمفروض فيه على ما مر وان حطت
عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها والحط يلاقيه حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطي
ثم طلقها فلها كمال المهر وقال الشافعي رح لها نصف المهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطي فلا يتأكد
المهر دونه ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت الموانع وذلك وسعها فيتأكد حقها في البدل اعتبارا بالبيع وان كان احدهما مريضا
او صائما في رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة او كانت حائضا فليست الخلوة صحيحة حتى لو طلقها كان لها نصف المهر لان هذه
الاشياء موانع اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور وهذا التفصيل في
مرضها واما صوم رمضان فلما يلزمه من القضاء والكفارة والاحرام لما يلزمه من الدم وفساد النسك

و دلیل علمای ما رح این ست که در صورت مذکوره تسمیه مهر که نموده است تعیین کردن است چیزی را که واجب شده بود بسبب عقد
و آن مهر مثل است و مهر مثل تنصیف نموده نمیشود پس همچنین آنچه قائم مقام آن است تنصیف نموده نخواهد شد و آنچه در متن آمده است که بدهید چیزی که
مفروض نمودید شما مراد از آن نصف چیزیست که مفروض و مقرر نموده شود در عقد چه متعارف همین است **مسئله ۹** اگر شوهر چیزی
زیاده کند برای زن در مهر آن بعد عقد لازم میگردد آن زیادتی بروی بخلاف قول زفر رح و بیان آن خواهد شد ان شاء الله تعالی در زیادتی
بهای مبیع **مسئله ۱۰** هرگاه صحیح گشت زیادتی در مهر پس آن ساقط میشود بسبب طلاق پیش از وطی و بنابر قول اول ابی یوسف رح تنصیف
نموده میشود با اصل مهر مع زیادتی زیرا که نزد ابی حنیفه و محمد رح تنصیف نموده نمیشود مگر چیزیکه مفروض مقرر است در عقد و ابو یوسف رح میگوید که مفروض
بعد از عقد نکاح مانند مفروض در عقد نکاح ست **مسئله ۱۱** اگر زن ساقط کرد ف بعض مهر را یا جمیع ص مهر را از ذمه شوهر خود صحیح
بجهت آنکه مهر حق وی ست در حالت بقا و اسقاط وی تعلق میشود بمهر در حالت بقا **مسئله ۱۲** اگر شخصی خلوت نمود با زن خود و
نیست دران خلوت چیزی مانع از وطی و بعد از ان طلاق داد او را پس میرسد بوی جمیع مهر و گفته است شافعی رح که میرسد بوی نصف مهر بجهت آنکه
شوهر مستوفی معقود علیه نمیشود مگر بوطی و وجوب مهر موکد و متقرر نمیشود بدون استیفا و دلیل علمای ما رح این ست که زن مذکور تسلیم نموده است مبدل
را بسبب دور نمودن موانع و همین مقدور وی است پس حق وی که در بدل است موکد و متقرر خواهد شد چنانچه در بیع ف چه بائع هرگاه تخلیه نماید و نباشد
چیزی مانع از قبض و قبض نکرد مشتری مبیع را پس قابض مبیع میشود مشتری و آن امانت میماند در دست بائع و واجب میشود بر مشتری جمیع بهای آن
ص **مسئله ۱۳** اگر شخصی خلوت نمود با زن خود و یکی از ایشان مریض باشد یا روزه دار است در ماه رمضان یا احرام حج فرض یا نفل و یا
یا احرام عمره کرده است یا زن مذکوره حائض است پس آن خلوت صحیح نیست حتی اگر طلاق دهد شخص مذکور زن مذکوره را بعد از خلوت مذکوره پس میرسد
بزن مذکوره نصف مهر چه این همه چیزها مانع وطی آمده است اما مرض بجهت آنکه مراد از مرض آن مرض است که مانع جماع باشد یا بسبب جماع ضرر رسد بمریض
و بعضی گفته اند که مرض مرد مطلقا مانع صحت خلوت ست چه آن خالی نمیباشد از فتور و سستی و تفصیل مرض که مذکور شد تفصیل مرض زن ست اما
روزه رمضان مانع خلوت ست بجهت آنکه لازم می آید بر روزه دار قضا و کفاره آن اما احرام حج یا عمره پس بجهت آنکه لازم می آید بر محرم قربانی نهادن حج

والقضاء والحيض مانع طبعا وشرعا وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المنتقى وهذا القول في المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية لانه لا كفارة فيه والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابي حنيفة رح وقالا عليه نصف المهر لانه اعجز من المريض بخلاف العنين لان الحكم اديرعلى سلامة الآلة ولابي حنيفة رح ان المستحق عليها التسليم في حق السحق وقد اتت به قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا لتوهم الشغل والعدة حق الشرع والولد فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف المهر لانه مال لا يحتاط في ايجابه وذكر القدوري رح في شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لعدم التمكن حقيقة قال وتستحب المتعة لكل مطلقة الا لمطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول بها وقد سمى لها مهرا وقال الشافعي رح تجب لكل مطلقة الا لهذه لانها وجبت صلة من الزوج لانه اوحشها بالفراق الا ان في هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة

وقضاى آن وااما حيض پس بجهت آنكه حيض مانع طبعى ست وهم مانع شرعى واگر يكى از ايشان روزه نفل داشته باشد پس ميرسد بزن مذكوره جميع مهر بجهت آنكه افطار روزه مذكوره مباح ست بغير عذر در اين روايت منتقى ست وهمين قول صحيح ست در مهر واما روزه قضا وروزه نذر پس مانند روزه نفل ست در يك روايت بجهت آنكه كفاره واجب نميشود بسبب افطار آن ونماز بمنزله روزه ست وفرض آن مانند روزه فرض ست ونفل آن مانند روزه نفل **مسئله ۱۴** اگر خلوت كند مجبوب يعنى ذكر بريده با زن خود وبعد از ان طلاق دهد وى را پس ميرسد بوى تمام مهر نزد ابى حنيفه رح وگفته اند صاحبين رح كه ميرسد بوى نصف مهر بجهت آنكه مجبوب عاجز تر ست از مريض بخلاف عنين **ف** يعنى نامرد **ص** بجهت آنكه مدار حكم بر سلامتى آلت ست **ف** انام رنيوريت يافته شده است نزد صورت اول **ص** ودليل ابى حنيفه رح اين ست كه واجب بر زن مذكوره تسليم ست در حق سحق **ف** يعنى ماليدن ومساس **ص** چه همين مقدار وى ست وتسليم مسبل بر وجه مقدور يافته شد تمام وكمال **مسئله ۱۵** واجب ميشود عدت بر زن مذكوره بعد از طلاق در جميع مسائل مذكوره بجهت احتياط از روى استحسان بسبب توهم شغل **ف** رحم باب بنى **ص** وعدت حق شرع وولد است پس تصديق نموده نميشود شوهر وا صدا زن مشوى در انكه وطى نكرده است بجهت آنكه باطل ميشود حق غير **ف** كه آن حق شرع وولد است **ص** بخلاف مهر زيرا چه آن مال ست ودر واجب گردانيدن مال احتياط نموده نميشود **ف** يا چه مال واجب نميشود بسبب شك پس آن واجب نخواهد شد وقتيكه خلوت صحيحه نباشد **ص** وگفته است قدورى رح در شرح خود كه مانع وطى اگر امر شرعى باشد **ف** چون نماز وروزه **ص** پس واجب ميشود عدت زيرا چه درين هنگام قدرت بر وطى متحقق ست حقيقة واگر مانع وطى امر حقيقى باشد چون مرض وصغر پس عدت واجب نميشود زيرا چه نيست قدرت وطى حقيقة درين هنگام **مسئله ۱۶** متعه مستحب ست براى هر زنيكه طلاق داده است او را شوهرش سواى **ف** زن يكى **ص** آنكه مهر آن مسمى ست وطلاق داده است او را شوهرش پيش از وطى **ف** ودر وقت انكه تسميه مهر آن نشده ست وطلاق داده است آن را پيش از وطى آن چه متعه واجب ست براى آن **ص** وگفته است شافعى رح كه واجب ميشود متعه براى هر زن طلاقه سواى زنيكه مهر آن مسمى ست وطلاق داده است او را شوهرش پيش از وطى بجهت آنكه متعه واجب شده است بطريق صله از جانب شوهر زيرا چه او در وحشت انداخته است زن مذكوره را بسبب جدائى وليكن در صورت مستثنى نصف مهر بجاى متعه ست زيرا چه طلاق درين حالت فسخ عقد است

والمتعة لا تتكرر ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة
والعقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لا يجامع الاصل ولا شيئا منه فلا تجب مع وجوب
شئ من المهر وكونه غير جان في الايحاش فلا تلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل واذا زوج الرجل بنته
على ان يزوجه المتزوج بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان جائزان ولكل واحدة
منهما مهر مثلها وقال الشافعي رح بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة
ولا اشتراك في هذا الباب فبطل الايجاب ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا فيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذا سمى
الخمر والخنزير ولا شركة بدون الاستحقاق وان تزوج حر امرأة على خدمته اياها سنة او على تعليم القرآن فلها
مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه على خدمته سنة
جاز ولها خدمته وقال الشافعي رح لها تعليم القرآن والخدمة في الوجهين لان ما يصلح اخذ العوض عنه
بالشرط يصلح مهرا عنده لانه بذلك تتحقق المعاوضة وصار كما اذا تزوجها على خدمة حر آخر برضاه

و متعه مکرر داده نمیشود و دلیل علمای ما رح این است که متعه قائم مقام مهر مثل است در زنان مفوضه ف یعنی زنیکه تفویض نموده باشد نفس
خود را بشوهر بدون مهر ص بجهت آنکه ساقط گشت مهر مثل وی و واجب شد متعه برای وی و در عقد نکاح عوض ضرور است پس متعه قائم مقام مهر
مثل خواهد بود و هرگاه متعه قائم مقام مهر شد پس آن مجتمع نخواهد شد با جمیع مهر که اصل است و نه با چیزی از آن پس متعه واجب نخواهد شد وقتیکه واجب شد چیزی
از مهر ف و آنچه شافعی رح گفته است که متعه صله است از جانب شوهر زیرا چه او در وحشت انداخته است زن مذکوره را بسبب جدائی جواب آن
این است که ص در وحشت انداختن زن مذکوره جنایت نیست چه شوهر ماذون است بآن از جانب شرع پس بسبب آن تاوان واجب نخواهد شد
بر وی پس متعه بطریق تفضل و استحباب خواهد بود مسئله ۱۷ اگر تزویج نمود شخصی دختر خود را یا خواهر خود را از کسی باین شرط که آن کس تزویج کند
دختر خود را یا خواهر خود را از آن شخص تا یکی از آن دو عقد عوض عقد دیگر شود پس هر دو عقد جائز است و گفته است شافعی رح که هر دو عقد باطل شد
آنکه گردانیده است نصف منفعت بضع را مهر و نصف آن را منکوحه ف زیرا چه هرگاه گردانید دختر خود را منکوحه دیگر و نیز گردانید آن را مهر دختر دیگر لازم آمد که
شود منافع بضع میان دیگر و دختری بالمناصفه نصف از آن دیگر که شوهر است بحکم نکاح و نصف از آن خسر دیگر بحکم مهر ص و ملک نکاح قابل اشتراک نیست
ف چه ملک نکاح مشروع است بجهت ملک تمتع بتمام و کمال نه بطریق شرکت ص پس باطل خواهد شد ایجاب و دلیل علمای ما رح این است که شخص
مذکور تسمیه مهر نموده است چیزی را که قابل مهر نیست ف چه منفعت بضع صلاحیت این ندارد که مملوک زن گردد ص پس عقد نکاح صحیح خواهد شد و واجب
خواهد شد مهر مثل آن چنانچه در صورتیکه مهر مسمی کند خمر یا خنزیر را ف و آنچه شافعی رح میگوید که ملک نکاح قابل اشتراک نیست مسلم است ص اما اشتراک
لازم نمی آید زیرا چه منافع بضع مستحق دختر دیگر نشد پس شرکت متحقق نشد چه شرکت بدون استحقاق متحقق و متصور نیست مسئله ۱۸ اگر آزادی نکاح
کرد زنی را بعوض اینکه خدمت زن مذکوره نماید تا یکسال یا تعلیم قرآن نماید او را پس واجب میشود برای وی مهر مثل آن نزد ابو حنیفه و ابو یوسف رح و گفته
است محمد رح که واجب میشود برای زن مذکوره قیمت خدمت یکسال و اگر نکاح کرد بنده زنی را باذن خواجه خود بعوض اینکه خدمت وی نماید تا یکسال
است و میرسد بزن مذکوره خدمت مسمی و گفته است شافعی رح که میرسد بزن مذکوره تعلیم قرآن و خدمت مذکوره در صورت آزاد و بنده هر دو زیرا چه
چیزیکه صحیح است عوض از آن بسبب شرط قابل مهر است نزد وی رح چه معاوضه متحقق میشود بآن پس چنان باشد که نکاح کرد زنی را بعوض آنکه خدمت زن کند مرد آزاد دیگر

وعلى رعى الزوج غنمها ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذلك المنافع على اصلنا وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبة ولا كذلك الحر ولان خدمة الزوج الحر لا يجوز استحقاقها بعقد النكاح لما فيه من قلب الموضوع بخلاف خدمة حر آخر برضاه لانه لا مناقضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معنى حيث يخدمها باذنه وامره وبخلاف رعى الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلا مناقضة على انه ممنوع فى رواية ثم على قول محمد رح تجب قيمة الخدمة لان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالتزوج على عبد الغير وعلى قول ابى حنيفة وابى يوسف رح يجب مهر المثل لان الخدمة ليست بمال اذ لا يستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذا لم يجب تسليمه فى العقد

باو عوض اينكه بچراند شوهر مذكور گوسپندان زن مذكوره را و دليل علماى مارح كى اين ست كه ابتغاى بضع ف يعنى درخواست آن ص مشروع نيست مگر بمال و تعليم قرآن مال نيست و همچنين منافع نيز بنا بر قاعده علماى مارح ف زيرا چه منافع اعراض ست باقى نمى ماند در دو زمان و مال چيزى ست كه باقى ماند در دو زمان چه متمول حاصل نميشود بآن پس خدمت مال نيست لهذا ابتغاى بضع بخدمت آزاد مشروع نخواهد بود ص بخلاف آنكه نكاح كند بنده بعوض اينكه خدمت او خواهد كرد چه درين صورت ابتغاى بضع بمال است چه خدمت بنده بمنزله مال ست بجهت آنكه درين صورت ابتغاى بضع بمال است والا متضمن ست تسليم رقبه آنرا و رقبه آن مال ست پس رقبه آن قائم مقام منافع خواهد بود ف و چنان شد كه بنده مذكور مهر گردانيده باشد ص و شوهر آزاد چنين نيست و دوم اينكه جائز نيست كه زن مستحق خدمت شوهر آزاد شود بسبب عقد نكاح چه دران قلب موضوع ست ف يعنى مقتضاى عقد نكاح اين ست كه زن خادمه باشد و مرد مخدوم و اگر مهر گردانيده شود خدمت شوهر براى زن لازم آيد كه زن مخدومه شود و شوهر خادم پس اين مناقض و مخالف مقتضاى عقد نكاح ست ص بخلاف خدمت آزاد ديگر برضاى وى چه آن مخالف مقتضاى عقد نيست و بخلاف خدمت بنده زيرا چه او خدمت خواجه خود مينمايد در حقيقت بنابران كه خدمت زوجه خود مى نمايد باذن خواجه خود و بخلاف چرانيدن گوسفندان چه اين از باب قيام بامور زوجيت ست پس آن مناقض و مخالف مقتضاى عقد نيست ف چه منع مهر گردانيدن خدمت نيست مگر بجهت آنكه دران ذلت ست و در چرانيدن گوسپندان ذلت نيست ص علاوه انيست كه آن نيز جائز نيست در يك روايت و بعد ازان بايد دانست كه بنا بر قول محمد رح واجب بشود قيمت خدمت بجهت آنكه مسمى ف يعنى خدمت ص مال است وليكن شوهر تسليم آن نميتواند كرد بسبب آنكه مخالف مقتضاى عقد ست ف چنانچه مذكور شد ص پس چنان شد كه شخصے نكاح كرد زنى را و مهر آن نگردانيد بنده غير را ف پس قيمت واجب بشود بروى براى زن مذكوره ص و بنا بر قول ابى حنيفه و ابى يوسف رح واجب بشود مهر مثل آن بجهت آنكه خدمت مال نيست زيرا چه زن مستحق خدمت شوهر آزاد نميشود بسبب عقد نكاح در هيچ حالت ف تا قلب موضع لازم نيايد چنانچه مذكور شد ص پس تسميه خدمت بمنزله تسميه خمر يا خنزير ست و سر آن اين ست كه منافع متقوم نميشود بعقد مگر بجهت ضرورت پس هرگاه واجب نباشد تسليم آن در عقد

لا يظهر تقومه فيبقى الحكم على الاصل وهو مهر المثل فان تزوجها على الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها رجع عليها بخمسمائة لانه لم يصل اليه بالهبة عين ما يستوجبه لان الدراهم والدنانير لا تتعينان في العقود والفسوخ وكذا اذا كان المهر مكيلا او موزونا آخر في الذمة لعدم تعينها فان لم تقبض الالف حتى وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع واحد منهما على صاحبه بشيء وفي القياس يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر رح لانه سلم المهر له بالابراء فلا تبرأ عما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه وصل اليه عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته عن نصف المهر ولا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود ولو قبضت خمسمائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره او وهبت الباقي ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع واحد منهما على صاحبه بشيء عند ابي حنيفة رح وقالا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل

بسبب عدم متقوم نخواهد شد ف بهرگاه چنین شد ص پس باقی خواهد ماند حکم آن بر اصل که آن مهر مثل است + مسئله ۱۹ اگر شخصی نکاح کند زنی را بمهر هزار درم و قبض نمود زن مذکوره هزار درم مذکور را و بخشید آنرا بشوهر ف و او قبض کرد موهوب را ص و بعد از آن طلاق داد او را پیش از وطی پس شوهر مذکور واپس خواهد گرفت از زن مذکوره پانصد درم را بجهت آنکه بشوهر مذکور نرسیده است بسبب هبه عین چیزی که واجب شده است بر زن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی زیرا چه درهم و دینار متعین نمیشود در عقود و فسوخ و همچنین اگر مهر زن مذکوره کیلی یا موزون غیر درهم و دینار باشد بر ذمه وی ف چون آهن و مس ص چه آن متعین نمیشود و اگر زن مذکوره قبض نکرد هزار درهم مذکور را و بخشید آنرا بشوهر مذکور و بعد از آن طلاق داد شوهرش او را پیش از وطی پس درین هنگام نخواهد گرفت هیچ یکی از آن زن و شوهر هیچ چیز را از دیگری ف و این از روی استحسان است ص و قیاس این است که بگیرد شوهر از زن مذکوره نصف مهر را و همین قول زفر رح است بجهت آنکه سلامت ماند بشوهر مذکور جمیع مهر بسبب هبه ف که آن ابراست ص پس بری نخواهد شد زن مذکوره از چیزی که واجب شده است بر آن بسبب طلاق پیش از وطی و وجه استحسان این است که رسیده است بشوهر مذکور عین چیزی که واجب شده بود برای وی بر زن مذکوره بسبب دادن طلاق پیش از وطی و آن بری شدن ذمه وی است از نصف مهر ف چون مقصود حاصل گشت ص پس اختلاف سبب مضایقه ندارد ف یعنی مقصود این بود که نصف مهر وصول شود بشوهر بعد از دادن طلاق پیش از وطی و آن حاصل گشت غایة الامر سبب وصول درین صورت هبه است که آن ابراست در حقیقت نه طلاق و این اختلاف سبب مضایقه ندارد چه اسباب مقصود بالذات نیست بلکه مقصود بالذات احکام است ص مسئله ۲۰ اگر نکاح کرد زنی را بر هزار درم و قبض نمود زن مذکوره پانصد درم را و بعد از آن بخشید جمیع هزار را که بعض آن مقبوض است و بعض آن غیر مقبوض یا بخشید باقی را و بعد از آن طلاق داد آنرا شوهرش پیش از وطی پس نخواهد گرفت هیچکدام از زن و شوی چیزی را از دیگر نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که خواهد گرفت شوهر نصف چیزی را که قبض آن نموده بود زن مذکوره بجهت آنکه ایشان قیاس میکنند بعض را بر کل ف یعنی اگر قبض نکند هیچ چیز را از مهر و هبه کند جمیع مهر را رجوع نمیکند شوهر هیچ چیز را از آن و اگر قبض کند زن جمیع مهر را و بعد از آن هبه نماید جمیع را رجوع میکند شوهر مذکور نصف آنرا پس وقتیکه قبض کند بعض مهر را رجوع خواهد کرد شوهر نصف چیزی را که قبض کرده است زن

ولان هبة البعض حط فيلتحق باصل العقد ولابى حنيفة رح ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق والحط لا يلتحق باصل العقد فى النكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تلتحق حتى لا تنصف ولو كانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقى فعنده يرجع عليها الى تمام النصف وعندهما بنصف المقبوض ولو كان تزوجها على عرض فقبضت اولم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشئ وفى القياس وهو قول زفر رح يرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر على مامر تقريره وجه الاستحسان

ص وبجهت آنكه هبه بعض مهر حط ست ف از ذمه ص لهذا ملحق خواهد شد باصل عقد ف پس صورتيكه هبه نمود باقى مهر را گويا نصف مهرست چنان كه عقد واقع نشده بود ص مگر بنصف ف چنانچه بائع وقتيكه هبه نمايد نصف ثمن را چنان ميشود كه ثمن نبود مگر نصف باقى وهرگاه چنين شد پس چيزيرا كه حط نمود وهبت از ذمه بيرون گشت از مهر ونصف مهر كه مقبوض ست بمنزله جميع مهر شد واگر جميع مهر قبض مينمود وهبه ميكرد رجوع مى نمود شوهر بنصف آن از اين همچنين درين هنگام نيز رجوع خواهد كرد بنصف مقبوض را چه آن بمنزله جميع مهرست ص ودليل ابى حنيفه رح اين ست كه مقصود شوهر حاصل گشت وآن اين ست كه نصف مهر سلامت ماند بغير عوض پس رجوع نخواهد كرد وقتيكه طلاق دهد ف وآنچه صاحبين رح گفته اند كه حط ملحق ميگردد باصل عقد جواب آن اين ست ص كه حط ملحق نميگردد باصل عقد درباب نكاح ف چه اگر ملحق شود باصل نكاح لازم آيد كه واجب شود بر شوهر ده درم درصورتيكه شخصى نكاح كند زنى را به بيست درم وبه بخشد آن زن پانزده درم منجمله بيست درم زيراچه هرگاه حط ملحق شود باصل عقد پس چنان شد كه شخص مذكور نكاح كرد آنرا به پنج درم ولازم مى آيد بروى ده درم چه قاعده اين ست كه اگر تسميه نمايد كمتر از ده درم را واجب ميشود ده درم ص ونيز زيادتى در مهر ملحق نميشود باصل نكاح حتى اگر طلاق دهد پيش از صحبت وبعد از زيادتى در مهر ساقط ميشود آن زيادتى وتنصيف ميشود اصل مهر فقط پس همچنين حط نيز ملحق باصل عقد نخواهد شد + مسئله ۴۱ + اگر نكاح كرد زنى را بمهر هزار درم را وهبه كرد بشوهر كمتر از نصف ف مهر مثلا دوصد درم را ص وقبض كرد باقى را ف وبعد از آن طلاق داد شوهرش پيش از وطى ص پس نزد ابى حنيفه رح شوهر مذكور رجوع كند بر زن مذكوره آن مقدار كه بآن تمام ميشود نصف ف يعنى سه صد درم درصورت مذكوره ص ونزد صاحبين رح رجوع ميكند بر زن مذكوره بنصف چيزى راكه قبض نموده است ف يعنى چهار صد درم درصورت مذكوره ص مسئله ۴۲ + اگر شخصى نكاح كرد زنى را بعوض رخت معين پس هبه كرد آنرا پيش از قبض آن يا بعد از قبض آن وطلاق داد اورا شخص مذكور پيش از وطى پس او نخواهد گرفت از زن مذكوره هيچ چيز را ف از روى استحسان ص وقياس اين ست كه بگيرد از وى نصف قيمت رخت مذكور را وهمين قول زفر رح ست بجهت آنكه بر زن مذكوره واجب ست درين صورت كه واپس دهد نصف عين مهر را چنانچه گذشت بيان آن ف ونميتواند كه تسليم كند نصف مذكور را بسبب آنكه هبه نمود جميع مهر را پس واپس خواهد داد نصف قيمت رخت مذكور را ص ووجه استحسان اينست

ان حقه عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه وبهذا لم يكن لها دفع شئ اخر مكانه بخلاف ما اذا كان المهر دينا وبخلاف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه ببدل ولو تزوجها على حيوان او عروض في الذمة فكذلك الجواب لان المقبوض متعين في الرد وهذا لان الجهالة تحمل في النكاح فاذا عين يصير كان التسمية وقعت عليه واذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به وان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها لانه سمى مالها فيه نفع

که هرگاه شوهر مذکور طلاق داد او را پیش از وطی پس حق او این ست که سلامت رسد بوی از جانب زن نصف مقبوض وی و آن رسیده است بوی لهذا نمیرسد زن مذکوره را که عوض شوهر مذکور چیزی دیگر بجای آن رخت ف بجهت آنکه عوض مذکور از جنس چیزی ست که متعین می شود پس رخت موصوف که قبض نموده است آنرا زن مذکوره و هبه نموده است آنرا گویا عین مهر است پس رسید بشوهر مذکور عین چیزیکه واجب شده بود بر زن مذکوره بسبب طلاق پیش از وطی ص بخلاف وقتیکه مهر دین باشد بر ذمه ف چون درهم مثلا چه درین صورت واپس بگیرد شوهر از زن مذکوره که هبه نموده باشد جمیع مهر را بعد از قبض بجهت آنکه دین متعین نمیشود ص و بخلاف وقتیکه زن مذکوره فروخت رخت مذکور را بدست شوهر خود بجهت آنکه آن میرسد بشوهر مذکور بعوض ف و او مستحق نصف مهرست بغیر عوض ص و اگر نکاح کرد زن مذکوره را بعوض حیوانی یا بعوض رختی که دین باشد در ذمه پس حکم آن مانند حکم رخت معین ست بجهت آنکه مقبوض درین صورت چیزی ست که اگر قبض بیکرد آنرا زن مذکوره متعین میشد برد وی رد آن ف و چیزیکه چنین باشد پس آن چیز از جنس چیزی ست که متعین میشد و تعین ص و سر آن این ست ف که اصل در حیوان این ست که متعین شود و ثبوت آن در ذمه برخلاف اصل ست برای ضرورت بسبب آنکه دران جهالت ست ولیکن ص عقد نکاح متحمل جهالت مهرست ف چه دران مساهله می نمایند از روی عادت بنا بران حیوان دین میشود در باب نکاح ص و هرگاه معین شد پس چنان گردید که گویا تسمیه بر آن معین واقع شده ف اعنی درصورت هبه بعد از قبض هرگاه زن مذکوره قبض نمود حیوان یا رخت را چنان شد که او قبض نمود همان چیز را که بعوض آن عقد نکاح واقع شده بود پس آن تعین گشت برای رد پس رسید بشوهر مذکور عین حق وی چه اختلاف سبب باعتبار ذات و در صورت هبه پیش از قبض رسید حق او باو که آن برات ذمه است از نصف مهر ص مسئله ۲۲ + اگر شخصی نکاح کرد زنی را بهزار درم باین شرط که بیرون نخواهد برد آن را از شهر وی یا باین شرط که نکاح نخواهد کرد با بودن وی زن دیگر را پس اگر وفا نمود بشرط مذکور را میرسد بزن مذکوره مهر مسمی بجهت آنکه مسمی قابل مهرست و زن مذکوره بآن راضی ست و اگر وفا نکرد بشرط مذکور را و بیرون برد آنرا از شهر وی یا نکاح کرد با بودن وی زن دیگر را پس میرسد بزن مذکوره مهر مثل وی بجهت آنکه شرط نموده بود برای زن مذکوره چیزی را که دران نفع

فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف ولو تزوجها
على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين
ولا ينقص عن الالف وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان
ان اخرجها وقال زفر رح الشرطان جميعا فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزاد على الفين واصل
المسئلة في الاجارات في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم وسنبينها
فيه ان شاء الله ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد فاذا احدهما اوكس والاخر ارفع فان كان مهر مثلها
اقل من اوكسهما فلها الاوكس وان كان اكثر من ارفعهما فلها الارفع وان كان بينهما فلها مهر مثلها وهذا
عند ابي حنيفة رح وقالا لها الاوكس في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الاوكس في ذلك كله
بالاجماع لهما ان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب الاوكس اذ الاقل متيقن
وصار كالخلع والاعتاق على مال ولابي حنيفة رح ان الموجب الاصلي مهر المثل اذ هو الاعدل

هرگاه آن یافته نشد پس زن مذکوره راضی نخواهد بود بر هزار درم لهذا اتمام و کامل نموده خواهد شد مهر مثل وی چنانچه در صورتیکه نکاح کرد زنی را
بهزار درم باین شرط که تکریم وی خواهد نمود **ف** یعنی تکلیف اعمال شاقه نخواهد داد او را **ص** یا باین شرط که خواهد فرستاد هدیه را **ف** چون
پارچه فاخره مثلا **ص** **مسئله ۲۴**. اگر نکاح کند زنی را بهزار درم وقتیکه بیرون نبرد آن زن را از شهر وی و اقامت نماید با وی در آن شهر
و بدو هزار درم وقتیکه بیرون برد آن را از شهر پس اگر اقامت نمود با وی در شهر مذکور میرسد بزن مذکوره هزار درم و اگر بیرون برد از آن
شهر پس میرسد بوی مهر مثل وی در حالیکه زیاده نباشد بر دو هزار و کم نباشد از هزار و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که هر دو
شرط جائز ست حتی که میرسد بزن مذکوره هزار درم اگر اقامت نماید در آن شهر و اگر بیرون برد آن زن از شهر میرسد بوی دو هزار درم و گفته است
زفر رح که هر دو شرط فاسد ست و میرسد بزن مذکوره مهر مثل وی در حالیکه کم نباشد از هزار و زیاده نباشد بر دو هزار و اصل این مسئله در باب اجاره
و آن این ست که بگوید شخصی بخیاط که اگر بدوزی این پارچه را امروز پس مزد یکدرم ست و اگر بدوزی این پارچه را فردا پس مزد نصف درم ست و بیان
آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی **مسئله ۲۵**. اگر نکاح کرد زنی را و مهر آن گردانید یکی از دو بنده معین باینطور که گفت مهر گردانیدم این بنده را
یا آن بنده را و یکی از آن دو بنده کم بهاست و دیگری گران بها پس اگر مهر مثل وی کمتر باشد از قیمت بنده کم بها میرسد بوی آن کم بها و اگر
مابین هر دو بود **ف** یعنی مهر مثل وی زیاده باشد از قیمت بنده گران بها پس میرسد بوی آن گران بها و اگر مهر مثل وی کم باشد از قیمت
بنده گران بها و زیاده باشد از قیمت بنده کم بها **ص** میرسد بوی مهر مثل وی و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح
میرسد بوی بنده کم بها در جمیع این صورتها و اگر طلاق دهد زن مذکوره را شوهر وی پیش از وطی میرسد بوی نصف بنده کم بها در جمیع صورتهای
مذکوره بالاجماع و دلیل صاحبین رح این ست که مهر مثل واجب نمیشود مگر وقتیکه واجب گردانیدن مهر مسمی متعذر باشد و در اینجا واجب گردانیدن
بنده کم بها ممکن ست بجهت آنکه کمتر متیقن ست پس آن واجب خواهد شد چنانچه اگر شخصی خلع کند یا آزاد کند بنده را بعوض مال **ف** مثلا بهزار
یا دو هزار یا بعوض این بنده یا آن بنده پس آنچه کمتر ست بدل خلع و بدل عتق میشود بجهت آنکه آن متیقن ست **ص** و دلیل ابی حنیفه رح آنست
که واجب اصلی در عقد نکاح مهر مثل ست **ف** مانند قیمت مبیع در عقد بیع **ص** چه مهر مثل اعدل ست **ف** یعنی مساوی ست نزد اکثر ... و نه کم

والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لاموجب له في البدل الا ان مهر المثل اذاكان اكثر من الارفع فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص من الاوكس فالزوج رضي بالزيادة والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة واذا تزوجها على حيوان غير موصوف صحت التسمية ولها الوسط منه والزوج مخير ان شاء اعطاها ذلك وان شاء اعطاها قيمته قال رض معنى هذه المسئلة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف بان يتزوجها على فرس اوحمار اما اذا لم يسم الجنس بان يتزوجها على دابة لاتجوز التسمية ويجب مهر المثل وقال الشافعي رح يجب مهر المثل في الوجهين جميعا لان عنده ما لا يصلح ثمنا في البيع لا يصلح مسمى اذ كل واحد منهما معاوضة ولنا انه معاوضة مال بغير مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة كالدية والاقارير

ص وعدول کرده نشود از ان مگر وقتیکه تسمیه مهر صحیح باشد و در صورت مذکوره تسمیه آن صحیح نیست بسبب جهالت ف سمی ص بخلاف عقد خلع و اعتاق بر مال چه واجب اصلی درین هر دو عقد هیچ چیز از عوض نیست ف زیرا که بسبب خلع و اعتاق واجب نشود از زن چیزی بغیر ذکر آن چه اگر بگوید بنده بخواجه که آزاد بکن مرا و خواجه بگوید که آزاد کردم یا بگوید زنی بشوهر که خلع بکن مرا و بگوید خلع نمودم لازم نمی آید هیچ چیز بخلاف اگر بگوید بکسی زنی نکاح بکن مرا و او بگوید که نکاح کردم ترا لازم می آید مهر مثل پس در صورت مذکوره مهر مثل ثابت خواهد شد ص ولیکن وقتیکه مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده گران بها زن مذکوره راضی است بحط آن و اگر کم باشد از قیمت بنده کم بها پس شوهر راضی است بزیاده از ان و درچنین صورت واجب شود متعه وقتیکه طلاق دهد پیش از وطی و نصف بنده کم بها زائد است بر متعه از روی عادت پس آن واجب خواهد شد بسبب قبول نمودن شوهر آن زیاده را ف حتی که اگر متعه زیاده باشد از نصف قیمت آن بنده کم بها واجب شود متعه ص مسئله ۲ - اگر شخصی نکاح کرد زنی را و مهر آن مقرر گردانید حیوان غیر موصوف را صحیح شود تسمیه و میرسد بزن گونه حیوان متوسط و شوهر درین هنگام مختار است اگر خواهد بدهد بوی حیوان متوسط را و اگر خواهد بدهد بوی قیمت آن را قال رض که این وقتی است که تسمیه جنس حیوان نموده باشد و وصف آن بیان نکرده باشد باین طور که گفته باشد مهر گردانیدم اسپی یا خری را ف و وصف آن بیان نکرد که آن عربیست یا ترکی ص واما وقتیکه تسمیه جنس حیوان نکند باین طور که مهر وی گرداند ستوری را پس تسمیه مذکور جائز نیست و واجب میشود برای وی مهر مثل آن و گفته است شافعی رح که واجب شود مهر مثل آن در هر دو صورت زیرا که نزد شافعی رح چیزیکه قابل ثمن نیست در عقد بیع قابل تسمیه مهر نیست در عقد نکاح چه هر واحد از بیع و نکاح عقد معاوضه است ف و اسپ مجهول و ستور مذکور قابل ثمن نیست در بیع بسبب جهالت پس قابل گردانیدن مهر نیز نخواهد بود ص و دلیل علمای ما رح اینست که عقد نکاح معاوضه مال است بغیر مال ف چه منافع بضع مال نیست ص و حیوان درین شود در ذمه در صورت مبادله بغیر مال چنانچه در دیت عمد واجب شود شرعا و صحت آن محمول است پس گردانیده شود مهر نیز لهذا که التزام آن تا بکسی ابتدا ف مانند ص و جهالت مانع صحت التزام مال نیست ابتدا ف چنانچه اگر کسی اقرار کند بچیزی یا بنده برای شخصی صحیح است و بیان آن مفوض است بوی ص الا هرگاه تسمیه اقرار گشت سزاوار است که صحیح باشد تسمیه حیوان هرگاه جنس آن مجهول شد مانند اقرار مال مجهول حال آنکه صحیح نیست تسمیه حیوان مگر وقتیکه جنس حیوان معلوم باشد

وشرطنا ان يكون المسمى مالا وسطه معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيد والردي والوسط وذو حظ منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لا واسطة لاختلاف معاني الاجناس وبخلاف البيع لان مبناه على المضايقة والمماكسة اما النكاح فمبناه على المسامحة وانما يتخير لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا في حق الايفاء والعبد اصل تسمية فيتخير بينهما وان تزوجها على ثوب غير موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذكر الثوب لم يزد عليه ووجهه ان هذه جهالة الجنس لان الثياب اجناس ولو سمى جنسا بان قال هروي تصح التسمية ويخير الزوج لما بينا وكذا اذا بالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال وكذا اذا سمى مكيلا او موزونا وسمى جنسه دون صفته وان سمى جنسه وصفته لا يخير لان الموصوف منهما يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز ولها مهر مثلها لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح ويلغو الشرط بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة لكن لم تصح التسمية لما ان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب مهر المثل فان تزوج امرأة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر مثلها عند ابي حنيفة رح

ص شرط نموده شد که جنس آن معلوم باشد بنابر آنکه شرط است که مهر مسمی مالی باشد که وسط آن معلوم باشد بجهت رعایت زن و شوی هر دو و متوسط از میان مال معلوم نمیشود مگر وقتیکه جنس آن معلوم باشد چه آن مشتمل است بر جید و ردی و متوسط بخلاف وقتیکه جنس آن مجهول باشد زیراچه متوسط نیست در آن از بسبب اختلاف معانی اجناس و بخلاف بیع زیراچه مدار بیع بر مماکست است ف پس جهالت وصف ثمن در آن مقتضی بمنازعت خواهد بود چه بائع جید طلب خواهد کرد و مشتری ردی خواهد داد ص واما نکاح پس مدار آن بر مسامحت است ف لهذا منازعت در آن واقع نخواهد شد ص واما شوهر مذکور مختار میشود ف میان دادن حیوان متوسط و قیمت آن ص بجهت آنکه متوسط معلوم نمیشود مگر بقیمت که اصل است بجهت ادای مهر و عین حیوان مذکور اصل است بنابر تسمیه لهذا مختار خواهد شد میان دادن قیمت و دادن حیوان مذکور مسئله ۲۷ • اگر شخصی نکاح کند زنی را و مهر وی گرداند پارچه غیر موصوف را پس میرسد بوی مهر مثل وی و این وقتیست که ذکر پارچه نماید فقط و چیزی زیاده نکند بران و وجه آن این است که درینصورت جنس آن مجهول است زیراچه پارچه ها از اجناس است ف اگر تسمیه جنس پارچه نماید باینطور که بگوید مهر گردانیدم پارچه هروی را صحیح میشود تسمیه و مختار میشود شوهر ف میان دادن پارچه متوسط و میان قیمت آن ص بنابر وجهیکه مذکور شد ف در مسئله سابق ص و همچنین مختار میشود شوهر ف میان دادن قیمت آن و میان دادن پارچه متوسط ص وقتیکه تسمیه جنس آن نماید ف باینطور که بگوید مهر گردانیدم پارچه هروی را ص و بیان نماید وصف طول و عرض آن ف بوجهیکه اگر سلم نماید در آن جائز شود ص و این بنابر ظاهر روایت است و وجه آن این است که پارچه از ذوات الامثال نیست و همچنین مختار میشود وقتیکه تسمیه مهر نماید مکیل یا موزون را و بیان کند جنس آن نه وصف آن پس اگر تسمیه نماید شوهر مذکور جنس و وصف آنرا مختار نمیشود بجهت آنکه هرگاه بیان نموده شود جنس مکیل و موزون مع وصف پس آن ثابت میشود در ذمه بثبوت صحیح ف پس شوهر مذکور خواهد داد مکیل و موزون مذکور را نه قیمت آنرا ص مسئله ۲۸ • اگر نکاح کرد مسلمانی زنی را بعوض خمر یا خوک پس نکاح جائز است و میرسد بوی مهر مثل آن بجهت آنکه شرط قبول نمودن خمر و خوک شرط فاسد است و نکاح باطل نمیشود بسبب شرط فاسد پس نکاح صحیح خواهد بود و باطل خواهد گردید شرط مذکور بخلاف بیع زیراچه آن باطل میشود بسبب شرط فاسد و لیکن تسمیه مهر درین هر دو صورت صحیح نیست بجهت آنکه مسمی مال نیست در حق مسلمانان پس واجب خواهد شد مهر مثل مسئله ۲۹ • اگر نکاح کرد شخصی زنی را بعوض خم سرکه باینطور که گفت مهر گردانیدم این خم سرکه را و حال آنکه در آن خمر است پس میرسد بوی مهر مثل وی نزد ابی حنیفه رح

وفي الثاني مثل وزنه خلاً وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تجب القيمة لابي يوسف انه اطمعها مالا وعجز عن تسليمه فتجب قيمته او مثله ان كان من ذوات الامثال كما اذا هلك العبد المسمى قبل التسليم وابو حنيفة رح يقول اجتمعت الاشارة والتسمية فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ في المقصود وهو التعريف فكانه تزوج على خمر او حر ومحمد رح يقول الاصل ان المسمى اذا كان من جنس المشار اليه يتعلق العقد بالمشار اليه لان المسمى موجود في المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى لان المسمى مثل للمشار اليه وليس بتابع له والتسمية ابلغ في التعريف من حيث انها تعرف الماهية والاشارة تعرف الذات الا ترى ان من اشترى فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد العقد لاختلاف الجنس ولو اشترى على انه ياقوت احمر فاذا هو اخضر ينعقد العقد لاتحاد الجنس وفي مسئلتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلة التفاوت في المنافع والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت في المقاصد فان تزوجها على هذين العبدين فاذا احدهما حر فليس لها الا الباقي اذا ساوى عشرة دراهم عند ابي حنيفة رح لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته وقال محمد رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح

وگفته اند صاحبین رح که میرسد بوی سرکه متوسط بمقدار وزن خمر مذکور و اگر مهر گرداند بنده معین را ف باین طور که بگوید مهر گردانیدم این بنده را ص وحال آنکه او آزاد است واجب میشود مهر مثل نزد ابوحنیفه رح و محمد رح وگفته است ابو یوسف رح که واجب میشود بوی قیمت ف آزاد مذکور بر تقدیر بودن آن بنده ص و دلیل ابی یوسف رح این است که شخص مذکور در طمع مالی انداخته است زن مذکوره را و عاجز است از تسلیم آن پس واجب خواهد شد قیمت آن یا مثل آن اگر از ذوات الامثال باشد چنانچه وقتیکه نکاح کند زنی را بعوض بنده معین پس هلاک گردد آن بنده پیش از قبض او و ابوحنیفه رح میگوید که هرگاه مجتمع شود اشارت و تسمیه پس معتبر دران اشارت است زیراچه دلالت اشارت ابلغ است از دلالت تسمیه لهذا معتبر اشارت است در صورت مذکوره پس چنان شد که او گویا نکاح کرد بعوض خمر یا حر و محمد رح میگوید که قاعده اینست که اگر مسمی از جنس مشار الیه باشد متعلق شود عقد بمشار الیه زیراچه ذات مسمی موجود است در مشار الیه و وصف مسمی تابع است و بیافته نشدن آن اعتبار ندارد و اگر مسمی خلاف جنس مشار الیه باشد عقد متعلق شود بمسمی زیراچه مسمی مثل مشار الیه است و تابع آن نیست و دلالت تسمیه ابلغ است از اشارت باین وجه که معلوم میشود باینکه آنچه چیز است و بسبب اشارت معلوم میشود ذات آن لهذا اگر خرید کند شخصی نگین را باین شرط که آن یاقوت است و آن آبگینه باشد پس منعقد نمیشود عقد بسبب اختلاف جنس و اگر خرید کند نگین را باین شرط که آن یاقوت سرخ است و آن یاقوت سبز باشد پس منعقد میشود عقد بیع بسبب آنکه یاقوت سرخ و یاقوت سبز یکجنس است زیراچه تفاوت در منفعت کمتر است پس عقد متعلق خواهد شد بمشار الیه لهذا واجب خواهد شد مهر مثل آن و خمر و سرکه دو جنس است چه دران تفاوت بسیار است در مقصد ف لهذا عقد متعلق خواهد شد بمسمی پس واجب خواهد شد سرکه بمقدار آن خمر ص مسئله ۳۵ + اگر شخصی نکاح کند زنی را بعوض دو بنده معین ف باینطور که بگوید مهر گردانیدم این دو بنده را ص وحال آنکه یکی ازان آزاد است پس نزد ابوحنیفه رح نیست مر زن مذکوره را مگر بنده دیگر که باقی است وقتیکه قیمت آن مساوی ده درم باشد چه آن مسمی است و وجوب مهر مسمی اگرچه کمتر باشد مانع وجوب مهر مثل است ف چنانچه اگر شخصی نکاح کند زنی را بعوض پارچه که قیمت آن پنج درم است پس میرسد بوی پارچه مذکوره و پنج درم تا ده درم کامل شود و واجب نشود چیزی زیاده ازان ص وگفته است ابو یوسف رح که میرسد بزن مذکوره آن بنده و قیمت آزاد مذکور بر تقدیر بودن آن بنده زیراچه زن مذکوره را در طمع انداخته است که آن دو بنده خواهد رسید بوی و عاجز است از تسلیم یکی ازان پس واجب خواهد شد قیمت آن وگفته است محمد رح و آن یک روایت است از ابوحنیفه

لها العبد الباقي الى تمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من قيمة العبد لانهما لو كان حرين
يجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما عبدا يجب العبد الى تمام مهر المثل واذا فرق القاضي
بين الزوجين في النكاح الفاسد قبل الدخول فلا مهر لها لان المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده
وانما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن فلا تقام مقام
الوطي فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا لزفر رح هو يعتبره بالبيع الفاسد
ولنا ان المستوفى ليس بمال وانما يتقوم بالتسمية فاذا زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة
لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية بخلاف البيع لانه
مال متقوم في نفسه فيتقدر بدله بقيمته وعليها العدة الحاقا للشبهة بالحقيقة في موضع
الاحتياط وتحرزا عن اشتباه النسب ويعتبر ابتداءها من وقت التفريق لا من
آخر الوطآت هو الصحيح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفعها بالتفريق ويثبت

که مر سید باو بنده باقی و تمام مهر مثل وی اگر مهر مثل زیاده باشد از قیمت بنده زیرا چه آن هر دو اگر آزاد می بودند واجب میشد تمام مهر مثل نزد محمد پس هر گاه
یکی از ان بنده باشد واجب خواهد شد آن بنده ف و آن مقدار مال که بآن تمام و کمال شود ص مهر مثل آن **مسئله ۴۱** - اگر تفریق نماید قاضی میان زن
و شوهر پیش از وطی در صورت نکاح فاسد پس هیچ چیز از مهر نمیرسد بزن مذکوره زیرا چه مهر در صورت نکاح فاسد واجب نمیشود بمجرد عقد بسبب فساد آن و جز این
نیست که واجب میشود بسبب استیفای منفعت بضع ف و آن یافته نشد در صورت مذکوره ص و همچنین واجب نمیشود مهر بعد از خلوت صحیحه
زیرا چه بسبب خلوت در نکاح فاسد ثابت نمیشود تمکین بر وطی پس آن قائم مقام وطی نخواهد شد ف و بدانکه در نکاح فاسد واجب نمیشود بعوض هر وطی علیحده مهر
زیرا چه در ان شبهه ملک است پس آن خواهد بود مانند آنکه چند بار وطی کند کنیز پسر خود را یا وطی کند زن خود را چند بار و بعد از ان ظاهر شود که او معلق نموده بود
طلاق آن زن را بنکاح آن چه در صورت تنها واجب نمیشود مگر یک مهر بسبب آنکه شبه ملک در آن ثابت است بخلاف وقتی که چند بار وطی کند کسی کنیز پدر خود را یا کنیز مادر خود
یا کنیز زن خود و او بگوید که گمان نموده بودم که آن حلال است مرا چه درین صورت واجب میشود مهر در هر بار زیرا چه درین صورت تنها شبهه ملک نیست پس هر بار وطی نموده
مملوک غیر او و همچنین اگر چند بار وطی کند کنیزی را که مشترک است میان او و میان غیر او واجب میشود در هر بار نصف عقر بنا بر آنچه اختیار نموده است آن را برهان الائمه
عبد العزیز بن عمر رح زیرا چه هر بار وطی کرده است از نصیب شریک خود ص **مسئله ۴۲** - اگر نکاح کرد زنی را بنکاح فاسد و وطی کرد آن را پس میرسد بوی مهر مثل آن ولیکن
زیاده نموده نمیشود بر مهر مسمی نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند آن را بر بیع فاسد ف یعنی در بیع فاسد بهای مبیع اگر کمتر از قیمت آن واجب میشود
قیمت آن هر قدر که باشد همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما رح اینست که آنچه استیفا نموده است آن را شوهر یعنی منفعت بضع مال نیست و جز این نیست که متقوم
میشود بسبب تسمیه پس اگر زیاده باشد از مهر مثل واجب نخواهد شد زیاده بسبب عدم صحت تسمیه آن ف زیرا چه تسمیه بنا بر عقد است و خود عقد مذکور
فاسد است پس فاسد خواهد شد تسمیه نیز ص و اگر کم باشد از مهر مثل واجب نمیشود آن مقدار که زائد بر مهر مسمی زیرا چه تسمیه یافته نشده است در آن بخلاف بیع فاسد
چه مبیع مال متقوم است پس اندازه عوض آن نموده خواهد شد بقیمت آن **مسئله ۴۳** - واجب میشود عدت بر زن موطوءه بنکاح فاسد بعد از تفریق
بجهت آنکه شبه نکاح در صورت ملحق نموده شده است بحقیقت نکاح بجهت احتیاط و احتراز از اشتباه نسب و اعتبار نموده میشود ابتدای عدت آن از وقت تفریق ثابت میشود
تفریق نه از زمان وطی اخیر و همین صحیح است زیرا چه آن واجب میشود باعتبار شبه نکاح و شبه مذکور زائل میشود بسبب تفریق **مسئله ۴۴**

نسب ولده هذا لان النسب یحتاط فی اثباته احیاءً للولد فیترتب علی الثابت من وجه وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد رح وعلیه الفتوی لان النکاح الفاسد لیس بداعٍ الیه والاقامة باعتباره قال ومهر مثلها یعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها لقول ابن مسعود رض لها مهر مثل نسائها لا وکس فیه ولا شطط وهن اقارب الاب ولان الانسان من جنس قوم ابیه وقیمة الشیء انما تعرف بالنظر فی قیمة جنسه ولا یعتبر بامها وخالتها اذا لم تکونا من قبیلتها لما بینا فان کانت الام من قوم ابیها بان کانت بنت عمه فحینئذ یعتبر بمهرها لما انها من قوم ابیها ویعتبر فی مهر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلد والعصر لان مهر المثل یختلف باختلاف هذه الاوصاف وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر قالوا ویعتبر التساوی ایضا فی البکارة لانه یختلف بالبکارة والثیوبة واذا ضمن الولی المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقد اضافه الی ما یقبله فیصح ثم المرأة بالخیار فی مطالبتها زوجها او ولیها اعتبارا بسائر الکفالات ویرجع الولی اذا ادی علی الزوج ان کان بامره کما هو الرسم فی الکفالة وکذلک یصح هذا الضمان وان کانت الزوجة صغیرة بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح وفی البیع عاقد ومباشر حتی ترجع العهدة علیه والحقوق الیه

نسب فرزند موطوءه بنکاح فاسد زیراچه در اثبات نسب احتیاط نموده میشود برای احیای فرزند ف چه اگر نسب ثابت نشود تلف خواهد شد فرزند بسبب عدم پرورش کننده آن ص پس نسب ثابت خواهد شد بسبب ثبوت نکاح من وجه ومعتبر در اثبات نسب مدتی ست که ابتدای آن از وقت وطی ست ف نه از وقت نکاح ص نزد محمد رح و بر همین فتوی ست زیراچه نکاح فاسد داعی وطی نیست تا قائم مقام وطی شود ف بخلاف نکاح صحیح بجهت آنکه آن داعی وطی ست از روی شرع بنا بر آن قائم مقام وطی نموده میشود ولهذا از نکاح صحیح برای اثبات نسب اعتبار نموده میشود مدت آن از وقت نکاح ص مسئله ۳۵ مهر مثل زن قیاس نموده میشود بر مهر ف خویشان پدری چون ص خواهری وعمه وی ودختران عم وی بجهت آنکه ابن مسعود رض فرموده است که مر آن زن راست مهر مثل زنان آن زن که آنها از اقربای پدری باشند وبجهت آنکه انسان از جنس قوم پدر خود است وقیمت شی معلوم میشود مگر وقتیکه ملاحظه نموده شود قیمت جنس آن وقیاس نموده نمیشود مهر مثل زن بر مهر مادر وخاله وی وقتیکه آنها از قبیله ف پدر ص وی نباشند بجهت ف قول ابن مسعود رض که مذکور شد واگر مادرش از قوم پدری باشد باین طور که مادرش دختر عم پدر او باشد پس درین هنگام قیاس نموده میشود بر مهر وی بجهت آنکه مادرش از قوم پدری ست مسئله ۳۶ معتبر ست در مهر مثل که هر دو زن مساوی باشند در سن وجمال ومال وعقل ودین ف یعنی دیانت وبلد وعصر ف یعنی زمان تشویش ودر این ص زیراچه مهر مثل مختلف میشود بسبب اختلاف اوصاف مذکوره وهمچنین مختلف میشود بسبب اختلاف بلد و زمانه وگفته اند فقها که مساوات بکارت نیز معتبر ست زیراچه مختلف میشود مهر مثل بسبب بکارت وعدم بکارت آن مسئله ۳۷ اگر ولی زنی ضامن مهر او گردد صحیح ست ضامنی مذکور زیرا او اهلیت التزام دارد ف یعنی اهلیت این دارد که لازم گرداند چیزی را بر خود و ص نسبت ضمان نموده است بسوی چیزیکه قابل ضمان ست ف یعنی چه آن دین ست ص پس صحیح خواهد بود لیکن زن مذکوره مختار ست اگر خواهد مطالبه آن نماید از شوهر خود واگر خواهد مطالبه آن کند از ولی مذکور چنانچه در جمیع شورتهای کفالت ست واگر ولی مذکور ادا کند مهر او را گرفت آنرا از شوهر زن مذکوره وقتیکه کفیل شده باشد بامر وی چنانچه همین حکم ست در جمیع کفالات همچنین صحیح ست ضامنی مذکور اگر منکوحه صغیره باشد بخلاف وقتیکه بفروشد پدر مال صغیر را وضامن بهای آن شود چه این جائز نیست زیراچه ولی در باب نکاح سفیر وتعبیر کننده محض ست ودر بیع مباشر عقد ست لهذا لاحق میگردد عهده بروی ورجوع میکند حقوق آن بسوی وی

ويصح اداؤه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ويملك قبضه بعد بلوغه فلو صح الضمان يصير ضامنا لنفسه وولاية قبض المهر للاب بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد الا ترى انه لا يملك القبض بعد بلوغها فلا يصير ضامنا لنفسه قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تأخذ المهر وتمنعه ان يخرجها اي يسافر بها ليتعين حقها في البدل كما تعين حق الزوج في المبدل وصار كالبيع وليس للزوج ان يمنعها من السفر والخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها المهر كله اي المعجل لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولو كان المهر كله مؤجلا ليس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتاجيل كما في البيع وفيه خلاف ابي يوسف رحمه الله وان دخل بها فكذلك الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذا كان الدخول برضاها حتى لو كانت مكرهة او كانت صبية او مجنونة لا يسقط حقها في الحبس بالاتفاق وعلى هذا الخلاف الخلوة برضاها ويبتني على هذا استحقاق النفقة لهما ان المعقود عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطئة الواحدة او بالخلوة ولهذا يتأكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع

صحیح شود اگر پدر مذکور بری کند مشتری را از بهای مال صغیر مذکور و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست و نیز میرسد او را که قبض نماید بهای آنرا بعد از بلوغ صغیر پس اگر صحیح شود کفالت پدر مذکور لازم آید که او ضامن او شود برای ذات خود ف سوال پدر را میرسد که قبض نماید مهر صغیره خود را چنانچه میرسد او را که قبض کند بهای مال صغیر را پس اگر صحیح شود کفالت پدر بمهر در باب نکاح لازم آید که کفیل شود برای خود جواب ه ولایت قبض مهر پدر را بجهت آنست که او پدرست نه باعتبار آنکه او عاقدست لهذا نمیرسد او را که قبض کند مهر را بعد از بلوغ پس لازم نمی آید که ضامن شود برای خود مسئله ۴۳ میرسد زن را که ابا کند از وطی شوهر تا آنزمان که بگیرد مهر خود را تا معین گردد حق او که در بدل است چنانچه متعین است حق شوهر که در مبدل است مانند بیع و همچنین میرسد زن را که ابا کند از آنکه بسفر برد او را شوهرش تا آنزمان که بگیرد مهر خود را بنابر وجهیکه مذکور شد و نمیرسد شوهر را که منع کند زن را از آنکه او سفر نماید یا بیرون رود از خانه او و یا زیارت نماید خویشان خود را تا آن زمان که ادا نماید جمیع مهر معجل را زیرا چه نمیرسد شوهر را که حبس نماید زن را مگر برای استیفای مستحق ف که منفعت بضع ست ه و نیست او را حق استیفای آن پیش از آنکه ادا نماید بدل آنرا ف که بنابر مذکور شد و قتی ست که جمیع مهر یا بعض آن ه معجل باشد و اگر جمیع مهر موجل باشد نمیرسد زن را که ابا کند از وطی شوهر چه زن مذکوره ساقط نموده است حق خود را بسبب موجل نمودن مهر چنانچه در بیع ف یعنی وقتیکه بهای مبیع موجل باشد نمیرسد بائع را که حبس کند مبیع را بجهت گرفتن بهای آن ه و درین مسئله خلاف ابی یوسف رح ست ف چه نزد او رح درین صورت نیز میرسد زن را که ابا کند از وطی تا ادا نکند شوهر مهر او را ه بدانکه شوهر زن مذکوره اگر وطی کرده باشد آنرا یا خلوت صحیحه نموده باشد باوی پس نیز همچنین ست حکم ف یعنی میرسد زن را که ابا کند از وطی شوهر و از آنکه در سفر برد او را تا آن زمان که بگیرد جمیع مهر معجل را ه و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح نمیرسد او را که ابا کند از وطی شوهر و باید دانست که این اختلاف در آنصورت ست که وطی کرده باشد آنرا برضای وی یا خلوت صحیحه نموده باشد برضای وی و اگر زن مکره باشد یا صغیره یا دیوانه ساقط نمیشود حق وی که ابا از وطی و سفر ست باتفاق همه و بدانکه بنای استحقاق نفقه زن برهمین ست ف یعنی وقتیکه ابا کند زن از وطی نمودن بار دوم پس نزد ابی حنیفه رح میرسد بوی نفقه چه آن ناشزه نیست یعنی نافرمان بردار چه ابای آن ناحق نیست بلکه برای حق ست و نزد صاحبین رح نیست چیزی نفقه برای وی ه دلیل صاحبین رح این ست که جمیع معقود علیه را تسلیم نموده است شوهر بسبب وطی نمودن وی آن یکبار یا بسبب خلوت و لهذا مؤکد میشود بآن جمیع مهر پس باقی نماند او را حق حبس ف یعنی حق ابا نمودن ه چنانچه بائع

اذا سلم المبيع وله انها منعت منه ما قابل بالبدل لان كل وطية تصرف في البضع المحترم فلا يخلى عن العوض
ابانة لخطره والتاكد بالواحدة لجهالة ما وراءها فلا يصلح مزاحما للمعلوم ثم اذا وجد وطى آخر وصار معلوما تحققت
المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل كالعبد اذا جنى جناية يدفع كله بها ثم اذا جنى اخرى واخرى يدفع بجميعها واذا اوفاها
مهرها نقلها الى حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقيل لا يخرجها الى بلد غير بلدها لان الغربة تؤذى
وفى قرى المصر القريبة لا تتحقق الغربة **قال** ومن تزوج امرأة ثم اختلفا فى المهر فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها والقول قول الزوج
فيما زاد على مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله فى نصف المهر وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح القول
قوله بعد الطلاق وقبله الا ان يأتى بشئ قليل ومعناه ما لا يتعارف مهرا لها هو الصحيح لابى يوسف ان المرأة تدعى الزيادة
والزوج ينكر والقول قول المنكر مع يمينه الا ان يأتى بشئ يكذبه الظاهر فيه وهذا لان تقوم منافع البضع ضرورى فمتى امكن
ايجاب شئ من المسمى لا يصار اليه ولهما ان القول فى الدعاوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لانه هو الموجب الاصلى
فى باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فى مقدار الاجر يحكم فيه قيمة الصبغ ثم ذكر ههنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله فى نصف المهر

وقتیکه تسلیم نماید مبیع را ف بمشتری پیش از انکه قبض کند بها را ص و دلیل ابوحنیفه رح آنست که زن منع کرده ف باز داشته است ص و منع نموده است
از شوهر خود چیزی را که مقابل بدل گردانیده است زیرا که هر وطی تصرفیست در بضع که آن محترم است پس خالی از عوض نخواهد بود تا ظاهر گردد شرافت آن ف تاکید
صاحبین رح گفته اند که موکد میشود جمیع مهر بسبب وطی یکبار یا بسبب خلوت یک مرتبه پس جواب این آنست ص که جمیع مهر موکد میشود بسبب وطی یکبار جهت آنکه
ماورای یکبار مجهول است پس آن صلاحیت این ندارد که مزاحم معلوم شود و بعد ازان هرگاه دریافته شد وطی دیگر و معلوم گشت پس متحقق خواهد شد
مزاحمت و خواهد شد مهر مقابل جمیع چنانچه بنده وقتیکه جنایتی نماید دفع نموده میشود جمیع بنده بآن و بعد ازان وقتیکه جنایت دیگر کند و همچنین پس
دفع نموده میشود بجمیع آن جنایت ها **مسئله ۳۹** - هرگاه ادا کند شوهر جمیع مهر زن خود را میرسد او را که ببرد آنرا هر جا که خواهد جهت آنکه حق تعالی
فرموده است که ساکن کنید آنها را در مکان سکونت خود ها و بعضی گفته اند که نمیرسد شوهر را که بیرون برد زن را بشهریکه آن غیر شهر زن مذکوره است
ف اگرچه ادا نموده باشد جمیع مهر را ص زیرا که اذیت غربت و سفر متحقق میشود و در دیه های قریب از مصر سفر مضائقه ندارد زیرا که اذیت غربت
و مسافرت متحقق نمیشود ف درینصورت ص **مسئله ۴۰** - اگر شخصے نکاح کرد زنی را و بعد ازان اختلاف نمودند هر دو در مقدار مهر پس معتبر قول
زن است تا تمام مهر مثل آن زن و آنچه زائد است از مهر مثل معتبر دران قول شوهر است ف و این وقتیست که وطی کرده باشد زن مذکوره را ص و اگر طلاق
داده باشد آنرا پیش از وطی معتبر قول شوهر است در نصف مهر و این نزد ابوحنیفه و محمد رح است و گفته است ابویوسف رح که معتبر قول شوهر است بعد از طلاق و هم
پیش از طلاق مگر وقتیکه ادعوی نماید چیزی را که معلوم است که نکاح نموده نمیشود چنین زن بآن مقدار مهر در عرف و همین صحیح است و دلیل ابویوسف رح آنست
که زن دعوی زیادتی مینماید و شوهر منکر است و معتبر قول منکر است با سوگند پس معتبر قول ف شوهر قبول خواهد شد ص مگر وقتیکه شوهر دعوی کند
آنقدر قلیل که برخلاف آن دلالت مینماید ظاهر حال و سر آن اینست که تقوم منفعت بضع ضروریست پس مادامیکه ممکن باشد اینکه واجب
گردانیده شود چیزی از مسمی پس مهر مثل اعتبار نموده نمیشود و دلیل ابوحنیفه و محمد رح آنست که در باب دعوی معتبر قول آنکس است که ظاهر حال شاهد وی باشد
و ظاهر حال شاهد کسیست که مهر مثل گواه اوست چه آن موجب اصلی است در نکاح چنانچه اگر اختلاف نمایند رنگریز و صاحب پارچه در مقدار اجرت تا آنکه رنگریز چیزی دعوی کند معتبر
قول آنکس است که قیمت رنگ شاهد آن باشد همچنین اینجا نیز ص بعد ازان انکه آنچه مذکور شد که اگر طلاق داده باشد آنرا پیش از وطی پس معتبر قول شوهر است در نصف مهر

وهذا رواية الجامع الصغير والاصل وذكر في الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها وهو قياس قولهما لان المتعة موجبة بعد الطلاق كمهر المثل قبله فتحكم كهو ووجه التوفيق انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لاتبلغ هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في المائة والعشرة ومتعة مثلها عشرون فيفيد تحكيمها والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ماهو المذكور في الاصل وشرح قولهما فيما اذا اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمرأة الالفين فان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله وان كان الفين او اكثر فالقول قولها وايهما اقام البينة في الوجهين تقبل وان اقاما البينة في الوجه الاول تقبل بينتها لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لانها تثبت الحط وان كان مهر مثلها الفا وخمس مائة تحالفا واذا حلفا يجب الف وخمس مائة هذا تخريج الرازي رح وقال الكرخي رح يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك ولو كان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هو الاصل عندهما وعنده تعذر القضاء بالمسمى فيصار اليه ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حيوتهما لان اعتبار مهر المثل لايسقط بموت احدهما

ذکر کرده است این احکام در جامع صغیر و مبسوط و ظاهر این مخالفت بچیزیکه ذکر کرده است آنرا در جامع کبیر که متعه مثل آن حکم گردانیده میشود **ف** یعنی معتبر قول کسے ست که متعه مثل شاهد آن باشد **ص** واین موافق قیاس قول ابوحنیفه و محمد رح ست زیراچه متعه واجب میشود بسبب عقد نکاح بعد از طلاق چنانچه واجب میشود مهر مثل پیش از طلاق پس حکم گردانیده خواهد شد متعه بعد از طلاق چنانچه حکم گردانیده میشود مهر مثل پیش از طلاق و وجه توفیق میان دو روایت مبسوط و جامع صغیر و میان روایت جامع کبیر این ست که وضع مسئله مبسوط در هزار و دو هزار درم ست **ف** یعنی شوهر میگوید که مهر هزار ست و زن دعوی دو هزار می نماید **ص** و قیمت متعه نمیرسد **ف** بنصف **ص** این مبلغ در عرف و عادت پس درین هنگام در حکم گردانیدن متعه هیچ فائده نیست و وضع مسئله در جامع کبیر در ده درم و صد درم ست **ف** یعنی شوهر میگوید که مهر ده درم ست و زن دعوی مینماید که صد درم ست **ص** و متعه مثل آن بیست درم ست پس درین هنگام حکم گردانیدن متعه مفید ست و آنچه مذکور ست در جامع صغیر خالی ست از ذکر مقدار مهر پس محمول خواهد شد بر آنچه که مذکور ست در مبسوط بدانکه بیان قول ابوحنیفه و محمد رح در صورتیکه اختلاف نمایند زن و شوی در مقدار مهر در حالت قیام نکاح این ست که شوهر وقتیکه دعوی هزار نماید و زن دعوی دو هزار پس اگر مهر مثل آن هزار باشد یا کمتر از آن معتبر قول شوهر ست و اگر مهر مثل آن دو هزار باشد یا زیاده از آن پس معتبر قول زن ست و هرکدام از آن هر دو که اقامت بینه نماید درین هر دو صورت مقبول ست بینه وی و اگر هر دو اقامت بینه نمایند در صورت اول مقبول میشود بینه زن بجهت آنکه ثابت میشود از بینه آن زیاده و در صورت دوم مقبول ست بینه شوهر زیراچه ثابت میشود از بینه وی که خطا نموده است **ف** مهر خود را زن **ص** و اگر مهر مثل آن یکهزار و پانصد باشد هر دو سوگند خواهند خورد و بعد از خوردن سوگند واجب خواهد شد یکهزار و پانصد و این تخریج رازی رح ست و گفته است کرخی رح که هر دو سوگند خواهند خورد در هر سه صورت و بعد از آن حکم گردانیده خواهد شد مهر مثل **ف** و آنهمه که مذکور شد وقتی ست که هر دو خلاف نمایند در مقدار نه در اصل تسمیه مهر **ص** و اگر اختلاف نمایند آنها در اصل تسمیه **ف** مهر باینطور که یکی از آنها دعوی تسمیه مهر نماید و منکر آن شود دیگر **ص** پس درین صورت واجب میشود مهر مثل باجماع زیراچه آن اصل ست نزد طرفین رح و نزد ابی یوسف رح حکم نمودن بمهر مسمی متعذر گشت پس واجب گردانیده خواهد شد مهر مثل و اگر بعد از موت یکی از زن و شوی اختلاف واقع شود **ف** در مقدار مهر میان وارثان او میان دیگر پس **ص** حکم آن مانند حکم آنست که اختلاف شود در حالت حیات هر دو بجهت آنکه اعتبار مهر مثل ساقط نمی شود بسبب مردن یکی از آنها

ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول قول ورثة الزوج عند أبي حنيفة رح ولا يستثنى القليل وعند أبي يوسف رح القول قول الورثة إلا أن يأتوا بشيء قليل وعند محمد رح الجواب فيه كالجواب في حالة الحيوة وإن كان في أصل المسمى فعند أبي حنيفة رح القول قول من أنكره فالحاصل أنه لا حكم لمهر المثل عنده بعد موتهما على ما نبينه من بعد إن شاء الله تعالى وإذا مات الزوجان وقد سمى لها مهرا فلورثتها أن يأخذوا ذلك من ميراثه وإن لم يسم لها مهرا فلا شيء لورثتها عند أبي حنيفة رح وقالا لورثتها المهر في الوجهين معناه المسمى في الوجه الأول ومهر المثل في الثاني أما الأول فلأن المسمى دين في ذمته وقد تأكد بالموت فيقضى من تركته إلا إذا علم أنها ماتت أولا فيسقط نصيبه من ذلك وأما الثاني فوجه قولهما أن مهر المثل صار دينا في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما إذا مات أحدهما ولأبي حنيفة رح أن موتهما يدل على انقراض أقرانهما فبمهر من يقدر القاضي مهر المثل ومن بعث إلى امرأته شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله لأنه هو المملك فكان أعرف بجهة التمليك كيف وإن الظاهر أنه يسعى في إسقاط الواجب قال إلا في الطعام الذي يؤكل فإن القول قولها والمراد منه ما يكون مهيأ للأكل لأنه يتعارف هدية

واگر بعد مردن زن و شوهر هر دو اختلاف نمایند وارثان آنها در مقدار مهر پس معتبر قول وارثان شوهر است اگرچه آنها دعوی نمایند چیز قلیل را اگرچه آن مقدار مهر چنین زن کم نماید و نشود ف حق قرت و عادت ص و این نزد ابی حنیفه رح است و نزد محمد رح حکم آن مانند حکم ف آن صورت است که اختلاف نمایند در مقدار مهر زن و شوهر در حالت ص حیات و اگر وارثان هر دو اختلاف نمایند در اصل مسمی ف باین طور که یکی دعوی مهر معین نماید و دیگر منکر آن باشد ص پس نزد ابی حنیفه رح معتبر قول منکر است و حاصل این است که نزد ابی حنیفه رح مهر مثل هیچ اعتبار ندارد بعد از موت زن و شوهر هر دو چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله ف و گفته اند صاحبین رح که حکم مرده شود بمهر مثل ص مسئله ۴۱ بعد از مردن زن و شوهر میرسد بوارثان زن مذکوره که بگیرند مهر آنرا از متروکه شوهر او وقتیکه مهر آن مسمی باشد و اگر مسمی نباشد پس هیچ چیز نمیرسد بوارثان زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که میرسد بوارثان او مهر آن در هر دو صورت یعنی میرسد مهر مسمی در صورت اول و مهر مثل در صورت دوم ف و برهمین فتوی است کذا في الكفاية ص اما در صورت اول پس بجهت آنکه مهر مسمی دین گشته است بر ذمه شوهر و مؤکد شده است بسبب مردن آن پس ادا نموده خواهد شد از متروکه وی مگر وقتیکه معلوم شود که زن مذکوره مرده اولا پس درین هنگام ساقط خواهد شد نصیب شوهر از مهر مذکور چه ف او نیز وارث است ص اما در صورت دوم پس دلیل صاحبین رح این است که مهر مثل دین گشته است بر ذمه وی پس این مانند مسمی خواهد بود لهذا ساقط نخواهد شد بسبب موت چنانچه وقتیکه بمیرد یکی از آنها و دلیل ابی حنیفه رح این است که موت زن و شوهر هر دو دلالت میکند بر آنکه اقران ایشان آن منقطع شدند ف و باقی نماندند زیرا چه غالب این است که آن هر دو نخواهند مرد مگر بعد از گذشتن مدت مدید و هرگاه مدت مدید خواهد گذشت اقران ایشان آنها باقی نخواهند ماند ص پس قاضی تقدیر مهر مثل آن بمهر کدام خواهد نمود ف و بنا بر آنکه بنا بر دلیل مذکور وقتیکه بمیرند زن و شوهر بغیر از گذشتن مدت مدید اقران و امثال آنها موجود باشند پس خواهد رسید مهر مثل وی بوارثان وی نزد ابی حنیفه رح نیز کذا في النهاية والكفاية والكافي ص مسئله ۴۲ اگر شخصی فرستاد چیزی را بزن خود پس گفت آن زن که آن چیز هدیه است و گفت شوهر که آنرا داده ام در مهر پس معتبر قول شوهر است زیرا چه او تملیک آن نموده است پس واقف تر است بجهت آن و ظاهر این است که شوهر سعی میکند در آنچه ساقط کند از خود چیزی را که واجب است بر ذمه وی ف یعنی مهر نه آنکه تبرع نماید پس قول شوهر معتبر خواهد بود ص مگر در طعام که مهیا و آماده باشد برای خوردن ف چون حلوا و نان و نواکه و جز آن زیرا چه در آن قول زن معتبر است ص کمیت آنکه متعارف این است که چنین چیزها هدیه میفرستند ف و در دیه مهر نمیفرستند

فاما في الحنطة والشعير فالقول قوله لما بينا وقيل ما يجب عليه من الخمار والدرع وغيره ليس له ان يحتسبه من المهر لان الظاهر يكذبه والله اعلم

فصل واذا تزوج النصراني نصرانية على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز ودخل بها او طلقها قبل الدخول بها او مات عنها فليس لها مهر وكذلك الحربيان في دار الحرب وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قولهما في الحربيين اما في الذمية فلها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول بها وقال زفر رح لها مهر المثل في الحربيين ايضا له ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما فيثبت الحكم على العموم ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدار بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالربوا والزنا وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة رح ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات وولاية الالزام بالسيف وبالمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا بان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب بخلاف الزنا لانه حرام في الاديان كلها والربوا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد وقوله في الكتاب على غير مهر يحتمل نفي المهر ويحتمل السكوت وقد قيل في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الاختلاف فان تزوج الذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما

ص ادا کند هم رجوع پس قول شوهر معتبر است ف چه ظاهر این است که او سعی میکند بجهت اسقاط واجب ص چنانچه مذکور شد و بعضی گفته اند که آنچه واجب میشود بر شوهر از پیراهن و سر انداز و جز آن نمیرسد او را که آن را در مهر شمارد چه ظاهر حال دلالت میکند بر خلاف آن والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر نکاح کند نصرانی زنی را که نصرانیه است بغیر مهر یا بمردار که این جائز باشد در کیش آنها و بعد از ان وطی کند آن را یا طلاق دهد وی را پیش از وطی یا فوت شود و بگذارد زن مذکوره را پس هیچ مهر نیست برای آن زن اگرچه آنها مسلمان شده باشند و همچنین است حکم نکاح حربی زن حربیه را ف بطور مذکور ص در دار حرب و این نزد ابی حنیفه رح است و قول صاحبین رح در دو حربی مذکوران مانند قول ابی حنیفه رح است اما ذمیه را مهر مثل است اگر بمیرد شوهرش یا وطی کند آنرا و متعه بود اگر طلاق دهد آنرا پیش از وطی و گفته است زفر رح که میرسد حربیه را مهر مثل آن در هر دو صورت یعنی صورت موت شوهر و صورت طلاق بجهت آنکه شارع مشروع نکرده است نکاح را مگر بمال و شرعیت مذکور شامل است مر کافر و مسلمان را ف زیرا چه نکاح از باب معاملات است و کفار مخاطب اند بمعاملات ص پس حکم آن نیز عام خواهد بود و دلیل صاحبین رح این است که اهل حرب التزام احکام اسلام ننموده اند و ولایت التزام نیست بر آنها بسبب تخالف دو دار ف یعنی دار اسلام و دار حرب ص بخلاف ذمیان زیرا چه آنها التزام نموده اند احکام اسلام را در چیزهای که راجع است بمعاملات چون ربوا و زنا و ولایت الزام نیز متحقق و ثابت است چه دار واحد است و دلیل ابی حنیفه رح این است که ذمیان التزام ننموده اند احکام اسلام را در چیزی که از باب دیانت است ف چون نماز و زکوة ص و در چیزی که آنها اعتقاد مینمایند خلاف آن در معاملات ف چون بیع خمر و خنزیر ص و ولایت الزام بشمشیر است یا باحتجاج و این همه منقطع است از آنها بسبب عقد ذمه ف یعنی قبول نمودن جزیه ص زیرا چه ما مامور هستیم باینکه بگذاریم آنها را بر چیزی که میسپارند آنها در دین خود پس آنها مانند اهل حرب اند بخلاف زنا چه آن حرام است در جمیع مذاهب و ربوا از عقد ذمه مستثنی است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده آگاه باشید براینکه هر که ربوا گیرد پس نیست میان ما و میان وی عهدی و آنچه گفته است محمد رح در جامع صغیر که اگر نصرانی نکاح کرد نصرانیه را بغیر مهر احتمال دو معنی دارد ف یکی ص نفی مهر ف دوم ص سکوت از مهر و بعضی گفته اند که در صورتیکه نکاح کند بعوض مردار یا سکوت نماید از ذکر مهر دو روایت است ف در یک روایت واجب میشود مهر مثل چنانچه گفته اند صاحبین رح و در روایت دوم واجب نمیشود هیچ چیز و بنا بر این روایت اختلاف است میان ابی حنیفه و صاحبین رح ص صحیح این است که در جمیع این صورتها اختلاف است مسئله ۲ اگر نکاح کند ذمی ذمیه را بعوض خمر یا خنزیر و بعد از ان هر دو مسلمان شدند

او اسلم احدهما فلها الخمر والخنزير ومعناه اذا كانا باعيانهما والاسلام قبل القبض وان كانا بغير اعيانهما فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لها مهر المثل في الوجهين وقال محمد رح لها القيمة في الوجهين وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذا كانا بغير اعيانهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف رح يقول لو كانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا ههنا ومحمد رح يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام فتجب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولابي حنيفة رح ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد الخمر المغصوب وفي غير المعين القبض يوجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لان ملك التصرف انما يستفاد بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لا تجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون اخذ قيمته كاخذ عينه ولا كذلك الخمر لانها من ذوات الامثال الا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام تجبر على القبول في الخنزير دون الخمر ولو طلقها قبل الدخول بها

یا یکی از ایشان پس میرسد بسبب مذکوره آن خمر وخنزیر اگر آن خمر وخنزیر معین باشد ومسلمان شده باشند آن هر دو یا یکی از ایشان پیش از قبض مهر ف واگر مسلمان شده باشد بعد از قبض پس دران اختلاف نیست اصلا ص واگر آن خمر وخنزیر غیر معین باشد پس میرسد بوی در صورت خمر قیمت آن و در صورت خنزیر مهر مثل آن و این نزد ابی حنیفه رح است وگفته است ابو یوسف رح که میرسد بوی مهر مثل آن در هر دو صورت وگفته است محمد رح که میرسد بوی قیمت آن در هر دو صورت و وجه قول صاحبین رح این است که بسبب قبض ملک در مقبوض موکد ومستقر میشود پس قبض مشابه بعقد نکاح است ف باین جهت که قبض افاده میکند چیزی را که عقد افاده میکند ص پس قبض خمر وخنزیر در وجه کابین جائز نخواهد بود چنانچه جائز نیست عقد نکاح بعوض خمر وخنزیر و این مانند خمر وخنزیر غیر معین است ف وقتیکه مهر گردانیده شود ص و بعد ازان بدانکه هرگاه ملحق شد حالت قبض بحالت عقد نکاح پس ابو یوسف رح میگوید که اگر هر دو زن وشوی مسلمان باشند در وقت عقد نکاح واجب باشد مهر مثل پس همچنین در اینجا نیز ومحمد رح میگوید که تسمیه مهر صحیح است زیرا که مسمی مال است نزد آنها ولیکن ممتنع است تسلیم آن بسبب اسلام پس واجب خواهد شد قیمت آن چنانچه اگر مهر گردانیده شد غلام معین و میرد آن غلام پیش از قبض و دلیل ابی حنیفه رح این است که مهر معین مملوک زن میشود بمجرد عقد نکاح لهذا میرسد زن را که تصرف نماید دران ف خواه بعوض باشد آن تصرف یا بغیر عوض ص وبسبب قبض آن منتقل میشود از ضمان شوهر بسوی ضمان زن ف یعنی بیرون میشود از ضمان شوهر و داخل میشود در ضمان زن ص و انتقال مذکور ممتنع نمیشود بسبب اسلام مانند استرداد خمر مغصوب ف یعنی اگر شخصی غصب کند خمر را از دست ذمی و بعد ازان مسلمان شود آن ذمی پس میرسد او را که واپس گیرد خمر مغصوب از غاصب ص بخلاف آنکه اگر خرید کند خمر یا خنزیر را ذمی و بعد ازان مسلمان شود پیش از قبض پس جائز نیست مشتری را که قبض آن نماید بلکه فسخ میشود معقد بجهت آنکه در بیع ملک تصرف حاصل میشود بعد از قبض نه پیش از قبض و اسلام مانع آنست لهذا جائز نخواهد شد و اما در صورتیکه خمر وخنزیر غیر معین باشد پس قبض آن موجب ملک آنست لهذا قبض آن ممتنع خواهد شد بسبب اسلام و هرگاه متعذر گشت قبض آن در غیر معین واجب نخواهد شد قیمت خنزیر زیرا که گرفتن آن مثل گرفتن عین آنست چه آن از ذوات القیم است و خمر چنین نیست زیرا که آن از ذوات الامثال است لهذا اگر آورده شوهر قیمت آنرا پیش از اسلام جبر نموده می شود بر زن مذکوره که قبول کند آنرا در صورت خنزیر نه در صورت خمر دیگر آنکه در صورت مذکوره اگر طلاق دهد شوهر زن مذکوره را پیش از وطی پس ف و دران اختلاف است برین وجه که

فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها

باب نكاح الرقيق

لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالك رح يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما وكذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزويج امتها لما بينا وكذا المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للضرر عن اصحاب الديون كما في دين التجارة والمدبر والمكاتب يسعيان في المهر ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا من نفسهما واذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس هذا باجازة لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة وهو اليق بحال العبد المتمرد او هو ادنى فكان الحمل عليه اولى وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فتتعين الاجازة

ص هر که واجب میگرداند مهر مثل را واجب میگرداند متعه را و هر که واجب میگرداند قیمت را واجب میگرداند نصف قیمت مذکور را والله اعلم

باب در نکاح رقیق ف یعنی مملوک ص مسئله ۱ جائز نیست نکاح بنده و کنیز مگر باذن خواجه آنها و گفته است مالک رح که جائز است مر بنده را که نکاح کند بدون اذن خواجه ف نه کنیز را ص زیرا چه بنده مالک طلاق است پس مالک نکاح هم خواهد بود و دلیل علمای ما رح قول پیغمبر علیه السلام که هر بنده که نکاح کند بغیر اذن خواجه خود پس او زانی است و دلیل دیگر آنکه نکاح در حق بنده و کنیز عیب است پس آنها مالک نکاح خود نخواهند شد بدون اذن خواجه خود و همچنین ف جائز نیست که نکاح کند ص مکاتب ف بدون اذن خواجه ص زیرا چه مکاتب بسبب عقد کتابت آزاد گشته است در حق کسب ضرورت پس باقی خواهد ماند در حق نکاح در حکم مملوک و بنا بر آن جائز نیست مکاتب را که تزویج کند بنده خود را ف بی اذن خواجه خود ص و جائز است که تزویج کند کنیز خود را چه این اکتساب مال است ف زیرا چه بسبب آن حاصل میگردد مهر ص و همچنین جائز نیست که نکاح کند کنیز مکاتبه بدون اذن خواجه خود و جائز است او را که تزویج کند کنیز خود را چه آن اکتساب مال است و همچنین جائز نیست که نکاح کند مدبر و ام ولد بغیر اذن خواجه خود زیرا که ملکیت خواجه موجود است در آنها مسئله ۲ اگر نکاح کند بنده باذن خواجه خود پس مهر آن دین میشود در گردن وی و فروخته میشود بجهت ادای آن زیرا چه دین مذکور واجب شده است در گردن آن بنده بسبب یافتن علت آن ف که نکاح است ص و آن صادر شده است از اهل آن و وجوب دین مذکور ظاهر شد در حق خواجه نیز چه او اذن آن داده است پس دین مذکور متعلق خواهد شد بگردن وی تا مندفع شود مضرت از قرض خواهان این مثل آن صورت است که مدیون شود بنده بدین تجارت مسئله ۳ مدبر و مکاتب سعایت میکنند بجهت ادای مهر و فروخته نمیشوند برای آن چه آنها قابلیت این ندارند که از ملک شخصی بملک شخصی دیگر آیند و هرگاه چنین شد پس ادا نموده خواهد شد دین مهر از کسب آنها ف تا ضرر نرسد بزن وی ص و ادا نموده نخواهد شد از ذات آنها مسئله ۴ اگر نکاح کرد بنده بغیر اذن خواجه خود پس گفت خواجه از بنده مذکور که طلاق بده یا جدا کن آنرا از خود پس این اجازت نکاح نیست چه احتمال دارد که مراد از آن رد عقد نکاح باشد زیرا چه طلاق و مفارقت بر آن نیز نموده میشود پس بر این محمول خواهد شد باین جهت که همین لائق است بحال بنده متمرد نافرمان بردار یا باین جهت که رد نکاح ادنی و کمتر است ف بنسبت اجازت نکاح ص و اگر خواجه بگوید بنده مذکور را که طلاق رجعی بده آنها را پس این اجازت نکاح است زیرا چه طلاق رجعی بدون نکاح متصور نیست پس ثبوت اجازت نکاح ص متعین است

ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يؤخذ منه اذا عتق واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائز عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى وعندهما ينصرف الى الجائز لا غير فلا يكون ظاهرا في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتاق لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الجائز بخلاف البيع لان بعض المقاصد حاصل وهو ملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه كما في البيع وبعض المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطي ومسئلة اليمين ممنوعة على هذه الطريقة ومن زوج عبدا مديونا ماذونا له امرأة جاز والمرأة اسوة للغرماء في مهرها ومعناه اذا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على ما نذكره والنكاح لا يلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا الا انه اذا صح النكاح وجب الدين بسبب لا مرد له فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فبمهر مثلها اسوة للغرماء ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيتا للزوج

مسئلہ ۵ اگر شخصی گفت بندۂ خود را کہ نکاح کن باین کنیز پس آن را نکاح کرد آن را بنکاح فاسد وطی نمود آن را پس بندہ فروخته شود بجہت مہر نزد ابی حنیفہ رح و گفتہ اند صاحبین رح گرفته میشود مہر مذکور از وی وقتیکہ آزاد شود و اصل اختلاف مذکور این است کہ اذن نکاح شامل ست نکاح جائز و نکاح فاسد را نزد ابی حنیفہ رح پس ظاهر خواهد شد دین مذکور در حق خواجہ نیز و نزد صاحبین رح اذن نکاح محمول شود بر نکاح صحیح فقط پس مہر مذکور ظاهر نخواهد شد در حق خواجہ لہذا استیفای آن نموده خواهد شد از بندۂ مذکور بعد آزادی وی و دلیل ایشان این است کہ مقصود نکاح محفوظ داشتن از زنا ست و آن حاصل میشود بنکاح صحیح نہ بنکاح فاسد لہذا اگر کسی حلف کند کہ نکاح نخواهد کرد محمول شود بر نکاح صحیح بخلاف بیع **ف** یعنی اگر امر بیع نماید شخصی پس آن شامل میشود بیع صحیح و فاسد هر دو را **ص** چہ بعض مقصود مالک که بعض تصرف ست **ف** چون آزاد نمودن **ص** و جز آن حاصل میشود در صورت بیع و دلیل ابی حنیفہ رح این ست کہ لفظ نکاح مطلق ست پس محمول خواهد شد بر مطلق چنانچہ در بیع و بعض مقصود از نکاح فاسد نیز حاصل ست چون نسب و وجوب مہر و عدت بقیاس وطی و مسئلہ یمین **ف** کہ نظیر آورده اند صاحبین رح **ص** مسلم نیست بنا بر طریقه ابی حنیفہ رح

مسئلہ ۶ اگر خواجہ تزویج نمود بندۂ ماذون خود را کہ مدیون ست از زنی جائز ست نکاح آن و زن مذکور مانند قرضخواهان دیگر ست **ف** یعنی آن بندہ فروخته میشود بجہت ادای دین همه و تقسیم میشود میان قرضخواهان و زن مذکور بقدر حقوق آنها **ص** و این وقتی ست کہ نکاح آن بمقدار مہر مثل باشد **ف** یا کمتر از آن و اگر زیاده از مہر مثل باشد پس زن مذکور و آنان دیگر مساوی اند در مقدار مہر مثل و آنچه زیاده بر مقدار مہر مثل ست پس آن مؤخر نموده شود تا آزادی دین و آنان **ص** و وجه آن این ست کہ سبب ولایت خواجہ بر بندۂ مذکور در حق نکاح ملک رقبه ست چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی آن ملک باقی ست پس جائز خواهد شد نکاح آن **ف** سوال بسبب نکاح مذکور باطل میشود حق قرضخواهان قصدا و بالذات پس باید کہ ابتدا نموده شود دین زن یعنی تنها داده شود او را در حالی آنکه چنین نیست بلکه همه برابر اند جواب **ص** بسبب نکاح مذکور حق قرضخواهان قصدا باطل نمیشود و لیکن هرگاه صحیح گشت نکاح واجب میشود دین مہر بجهة یافتن سبب آن چیزی کہ مانع آن نیست پس مہر مذکور مانند دین استهلاک خواهد بود **ف** یعنی وقتیکه هلاک کند بندۂ ماذون کہ مدیون ست مال غیر را پس آن غیر مساوی دیگر آنانست **ص** و بندۂ مذکور بمنزله مریض مدیون ست یعنی اگر مریض مدیون نکاح کند زنی را پس آن زن در مقدار مہر مثل مانند دیگر آنان گردیده **ف** همچنین در بنده مذکور **ص** **مسئلہ ۷** اگر تزویج کند کسی کنیز خود را پس واجب نیست بر وی کہ مقرر سازد او را بجای کہ شوهر شب در آن

ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بها وطئتها لان حق المولى في الاستخدام باق والتبوئة ابطال
له فان بوأها معه بيتا فلها النفقة والسكنى والا فلا لان النفقة تقابل الاحتباس ولو بوأها بيتا ثم بدا له
ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح قال رضي الله عنه
ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما وهذا يرجع الى مذهبنا ان للمولى اجبارهما على النكاح
وعند الشافعي رحمه الله لا اجبار في العبد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله لان النكاح من خصائص الآدمية والعبد
داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعها فيملك
تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان
فيملكه اعتبارا بالامة بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رضاهما قال ومن
زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها فلا مهر لها عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف
انفها وهذا لان المقتول ميت باجله فصار كما اذا قتلها اجنبي وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت

بلکه کنیز مذکوره خدمت خواجه خواهد کرد و گفته خواهد شد شوهر وی که هرگاه فرصت یابی جماع کن آنرا زیرا چه حق خواجه که در استخدام است هنوز باقی است
ف بسبب ملک رقبه ص و اگر واجب شود بر خواجه فرستادن آن بخانهٔ شوهر باطل خواهد شد حق خواجه مسئله ۸ اگر خواجه اذن دهد کنیز مذکوره را که بیتوتت
نماید بخانهٔ شوهر خود پس واجب شود بر شوهر مذکور نفقه و سکنی برای کنیز مذکوره و اگر اذن آن نداد پس واجب نشود هیچ چیز زیرا چه نفقه مقابل حبس است ف
و چون خواهد ماند بخانهٔ شوهر محبوس خواهد شد و اگر نه محبوس نخواهد شد ص مسئله ۹ اگر اذن داد خواجه کنیز مذکوره که باشد بخانهٔ شوهر خود و بعد از آن خواست
که استخدام نماید از کنیز مذکوره پس این میرسد مراو را زیرا چه حق خواجه هنوز باقی است بسبب باقی ماندن ملک پس حق آن ساقط نخواهد شد بسبب اذن مذکور چنانچه
ساقط نمیشود بسبب نکاح قال رض که ذکر نموده است محمد رح که تزویج نمودن خواجه بندهٔ خود را یا کنیز خود را جائز است و هیچ ذکر رضای بنده و کنیز مذکور
نه نموده است و این دلالت میکند بر اینکه رضای آنها شرط نیست و همین مذهب علمای ما رح است زیرا چه میرسد خواجه را که بجبر تزویج کند آنها را ف
یعنی نافذ میشود نکاح آنها اگر تزویج کند خواجه بی رضای آنها ص و نزد شافعی رح نمیرسد خواجه را که بجبر نکاح کند بنده را و این یک روایت است از ابو حنیفه رح
زیرا چه نکاح خاصه آدمیت است و بنده مملوک خواجه است باعتبار مالیت ف نه باعتبار آدمیت پس خواجه مالک نکاح آن نخواهد شد ص بخلاف کنیز زیرا چه
مولا مالک منفعت بضع وی است پس مالک تملیک آن نیز خواهد بود و دلیل علمای ما رح این است که تزویج نمودن اصلاح ملک است ف زیرا چه
بسبب نکاح محفوظ میماند از زنا که سبب هلاک و نقصان است پس مالک نکاح آن خواهد شد چنانچه در کنیز بخلاف مکاتب و مکاتبه زیرا چه آن هر دو بمنزلهٔ آزاد اند
در حق تصرف پس رضای آنها شرط است ف و اگر نه باطل میشود مالکیت آنها که در تصرف است ص لهذا رضای آنها شرط است مسئله ۱۰
اگر شخصی تزویج نمود کنیز خود را و بعد از آن کشت آنرا پیش از آنکه وطی کند آنرا شوهرش پس هیچ چیزی از مهر واجب نمیشود بر شوهرش نزد ابو حنیفه رح و گفته اند
صاحبین رح که مهر واجب میشود بروی چنانچه واجب میشود مهر وقتیکه میرد کنیز مذکوره بغیر قتل و برای این است که مقتول میمیرد باجل خود ف چه موت
عبارت است از انتهای ایام حیات و بسبب قتل تمام میشود ایام حیات آن ص پس چنان شد که کشت کنیز مذکوره را اجنبی ف یعنی اگر اجنبی بکشد
کنیز مذکوره را واجب میشود مهر بر شوهرش همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابو حنیفه این است که خواجه آن کنیز ف که مستحق بدل است ص منع نموده است از
تسلیم مبدل یعنی منفعت بضع پس باو جزا داده خواهد شد بمنع بدل آن ف یعنی بدل آن نداده خواهد شد باو ص چنانچه وقتیکه مرتده شود

الحرة والقتل في احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا في حق المهر وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها فلها المهر خلافا لزفر رحمه الله هو يعتبره بالردة وبقتل المولى امته والجامع ما بيناه ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة في حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر في احكام الدنيا حتى تجب الكفارة عليه واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان الاذن اليها لان الوطي حقها حتى تثبت لها ولاية المطالبة وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه وبهذا فارق الحرة وان تزوجت امة باذن مولاها ثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبدا لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين والشافعي رحمه الله يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا وهو محجوج به ولانه يزداد الملك عليها عند العتق

زن آزاد ف یعنی اگر زن آزاد مرتد شود پیش از وطی چیزی از مهر واجب نمیشود برای وی چرا که او مانع است از تسلیم مبدل آن یعنی درینجا نیز و آنچه صاحبین رح گفته اند که مقتول می میرد باجل خود پس جواب آن این است که مقتول اگرچه می میرد باجل خود و لیکن این در حق احکام آخرت است نه در حق احکام دنیا ص چه قتل در حق احکام دنیا اتلاف شمرده شده است ف از روی شرع ص لهذا واجب می شود بسبب آن قصاص و دیت ف در جزاء آن ص پس همچنین اتلاف شمرده خواهد شد در مهر نیز ف چه آن از احکام دنیوی است ص مسئله ۱۱ اگر زن آزاد کشت خود را پیش از آنکه وطی کند او را شوهرش پس میرسد بوی مهر وی بخلاف زفر رح چه او قیاس میکند این را بآنکه مرتد گردد زن مسلمان پیش از وطی و بر آنکه خواجه بکشد کنیز خود را ف چه درین صورت چیزی از مهر واجب نمیشود بر شوهر بجهت آنکه زن مذکوره که مالک بدل است مانع است از تسلیم مبدل آن یعنی درینجا نیز ص و دلیل علمای ما این است که جنایت انسان بر ذات خود معتبر نیست در حق احکام دنیا پس کشتن خود بمنزله مردن است بغیر قتل بخلاف آنکه قتل کند خواجه کنیز خود را چه این قتل معتبر است در حق احکام دنیا لهذا واجب میشود بر وی کفاره مسئله ۱۲ اگر شخصی نکاح کرد کنیزی را و خواست که عزل نماید ف یعنی انزال نماید بیرون فرج ص پس حق اذن آن بخواجه آن کنیز است نزد ابو حنیفه رح و همین ظاهر روایت است و نزد صاحبین رح کنیز مذکوره مالک اذن مذکور است زیرا چه وطی حق وی است لهذا میرسد او را که درخواست وطی نماید ف از شوهر ص و بسبب عزل الوطی ف که حق وی است ص ناقص میگردد لهذا رضای وی شرط است چنانچه در زن آزاد ف رضای وی شرط است بجهت عزل همچنین درینجا نیز ص بخلاف کنیزی که مملوک وطی کننده است زیرا چه وطی حق وی نیست لهذا نمیرسد وی را که درخواست وطی کند از خواجه خود و پس رضای وی شرط نیست و وجه ظاهر روایت این است که عزل موجب خلل است در مقصود که ولد است و آن حق خواجه است لهذا رضای وی شرط است نه رضای آن کنیز و باین ظاهر شد فرق میان زن آزاد و کنیز مسئله ۱۳ اگر کنیزی نکاح کرد باذن خواجه خود و بعد از آن آزاد گشت پس او مختار است اگر خواهد فسخ کند نکاح را و اگر خواهد امضای آن نماید خواه بنده باشد شوهر آن یا آزاد بجهت آنکه گفته بود ف مکاتبه عائشه رض ص آزاد گشت فرمود نبی پیغمبر علیه السلام مالک بضع خود گشتی پس اختیار کن ف و این حدیث دلالت میکند بر آنکه معتقه مذکوره مختار است خواه شوهرش بنده باشد یا آزاد ص زیرا چه علت اختیار که مذکور است درین حدیث یعنی مالک شدن وی بضع خود را شامل است هر دو صورت را و شافعی رح میگوید که کنیز مذکوره مختار نیست وقتیکه شوهرش آزاد باشد و حدیث مذکور حجت است بر وی و بجهت آنکه ملک شوهر زیاده می شود بعد از عتق ف نسبت بسابق چه اکنون پیش از عتق مالک دو طلاق بود

فيملك الزوج بعده ثلث تطليقات فيملك رفع اصل العقد دفعاً للزيادة وكذلك المكاتبة يعني اذا تزوجت باذن مولاها ثم عتقت
وقال زفر رحمه الله لا خيار لها لان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر لها فلا معنى لاثبات الخيار بخلاف الامة لانه لا يعتبر رضاها ولنا
ان العلة ازدياد الملك وقد وجدناها في المكاتبة لان عدتها قرءان وطلاقها ثنتان وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم عتقت صح النكاح لانها
من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق
فان كانت تزوجت بغير اذنه على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها فالمهر للمولى لانه استوفى منافع مملوكة للمولى وان لم يدخل بها
حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منافع مملوكة لها والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق يستند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية
ووجب المسمى ولهذا لم يجب مهر اخر بالوطي في نكاح موقوف لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا يوجب الا مهراً واحداً ومن وطئ امة ابنه فولدت منه
فهي ام ولد له وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك
جارية ابنه للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير
القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاد شرطاً له اذ المصحح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك غير ثابت للاب

ص وبعد از عتق مالک سه طلاق شد پس کنیز مذکوره مالک این خواهد شد که رفع کند اصل عقد نکاح را تا شوهرش مالک زیادتی نشود وبعد از عتق وی همچنین است مکاتبه اعنی
وقتیکه مکاتبه نکاح کند باذن خواجه خود وبعد ازان آزاد شد وگفت امام زفر رح که مکاتبه را اختیار نیست زیرا چه عقد نافذ جاری گشته است برضامندی وی ومهرش هم برای وی
ف وهرگاه چنین باشد ص پس اثبات خیار برای وی هیچ معنی ندارد بخلاف کنیز چه رضای وی معتبر نیست ودلیل علمای ما رح این است که علت اختیار که زیادتی
ملک است یافته شده است در مکاتبه نیز چه عدت ان ف پیش از عتق ص دو حیض است وطلاق آن نیز دو ف وبعد از عتق سه خواهد شد ص مسئله ۱۴ اگر
نکاح کند کنیزی بغیر اذن خواجه خود وبعد ازان آزاد گشت پس درین هنگام صحیح ونافذ میگردد نکاح آن چه کنیز مذکوره از اهل عبارت است ف یعنی اهلیت ایجاب
وقبول دارد چه عاقله وبالغه است ص وعدم جواز نکاح مذکور نبود مگر بجهت حق خواجه وآن باقی نماند پس جایز وصحیح خواهد شد نکاح ومختار نخواهد شد کنیز مذکوره بجهت
آنکه نکاح او نافذ شده است بعد از عتق پس بسبب عتق متحقق نخواهد شد زیادتی ملک شوهر پس چنان شد که تزویج کند ذات خود را بعد از عتق مسئله ۱۵ اگر نکاح نمود
کنیزی بغیر اذن خواجه خود بکابین هزار درم ومهر مثل وی صد درم است ووطی کرد او را شوهرش بعد ازان آزاد کرد او را خواجه وی پس مهر مسمی میرسد بخواجه چه شوهر کنیز مذکوره
استیفا نموده است منفعتی را که مملوک خواجه است ف پس خواهد رسید مهر آن بوی ص واگر آزاد کرد کنیز مذکوره را خواجه وی وبعد ازان وطی کرد او را شوهرش پس مهر مسمی میرسد
بکنیز مذکوره زیرا چه شوهرش استیفا نموده است منفعتی را که مملوک کنیز مذکوره است پس خواهد رسید مهر بوی بجهت آنکه عقد مذکور بسبب عتق نافذ میشود از وقت عقد پس تسمیه
صحیح خواهد بود وواجب خواهد شد مسمی وبنابران واجب نمیشود مهر دیگر بسبب وطی ف پیش از نفاذ نکاح ص درصورتیکه نکاح موقوف باشد زیرا چه جواز نکاح گاه
مستند گشت بسوی عقد پس نفاذ نکاح از ابتدای وقت نکاح است پس واجب نخواهد شد مگر کابین واحد مسئله ۱۶ اگر شخصے وطی کند کنیز پسر خود را ومتولد
شود ازان فرزندی ودعوت آن نماید شخص مذکور پس کنیز مذکوره ام ولدی گردد وواجب باشد در پدر قیمت کنیز مذکوره ومهر آن کنیز واجب نمی شود بر وی زیرا چه هرگاه
میرسد پدر را که مالک مال پسر خود گردد وقتیکه محتاج شود بسوی آن بجهت ابقای نفس پس همچنین میرسد او را که مالک کنیز پسر گردد وقتیکه محتاج شود بسوی محافظت آب
منی خود چه دران ابقای وی است بجهت آنکه بقای ولد بمنزله بقای وی است ولیکن چون حاجت ابقای نسل کمتر ست از حاجت ابقای نفس لهذا مالک
کنیز مذکوره میگردد بعوض قیمت ومالک طعام میگردد بلا قیمت وبعد ازان بدانکه ملکیت پدر در کنیز مذکوره ثابت میشود پیش از استیلاد ف یعنی پیش از وطی
ص چه ملک شرط است برای استیلاد چه آن صحیح نمیشود مگر وقتیکه مالک آن باشد بجمیع وجوه یا حق ملک باشد دران وهیچ یکی ازین ثابت نیست مر پدر را

فيما يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه فتبين ان الوطي يلاقي ملكه فلا يلزمه العقر وقال الشافعي رحمهما الله يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاد كما في الجارية المشتركة وحكم الشيء يعقبه والمسئلة معروفة قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت لم تصر ام ولد له ولا قيمة عليه وعليه المهر وولدها حر لانه صح التزوج عندنا خلافا للشافعي لخلوها عن ملك الاب الا يرى ان الابن ملكها من كل وجه فمن المحال ان يملكها الاب من وجه وكذا يملك من التصرفات ما لا يبقى معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفاء ملكه الا انه يسقط الحد للشبهة فاذا جاز النكاح صار ماؤه مصونا به فلم يثبت ملك اليمين فلا تصير ام ولد له ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لم يملكها وعليه المهر لالتزامه بالنكاح وولدها حر لانه ملكه اخوه فعتق عليه بالقرابة قال واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح وقال زفر رحمه الله لا يفسد واصله انه يقع العتق عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة يخرج عن عهدتها وعنده يقع عن المأمور لانه طلب ان يعتق المأمور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المأمور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت

در کنیز مذکوره حتی که جایز است مر او را که نکاح کند کنیز مذکوره را پس ضرور است که اعتبار نموده شود ملک وی در کنیز مذکوره پیش از وطی ف و هرگاه چنین شد ص پس ظاهر گشت که مر مالک را وطی نموده است مملوکه خود را پس واجب نخواهد شد بر وی عقر آن و گفته است زفر و شافعی رح که واجب میشود بر وی مهر زیرا چه نزد ایشان رح ثبوت ملک از آن کنیز از حکم استیلاد است ف یعنی ملک شئ ثابت میشود در آن بسبب استیلاد ص چنانچه در کنیز مشترکه و حکم شئ یافته میشود بعد از تحقق آن شئ ف و هرگاه چنین شد پس اول وطی در ملک غیر واقع خواهد شد لهذا واجب خواهد شد مهر ص مسئله ۱۷ اگر کسی تزویج کند کنیز خود را از پدر خود و متولد شود از آن فرزندی پس کنیز مذکوره ام ولد پدر وی نگردد و واجب نشود بر وی قیمت کنیز بلکه واجب میشود در آن مهر آن کنیز و فرزند مذکور آزاد است زیرا چه صحیح است این نکاح نزد علمای ما رح بخلاف شافعی رح چه ف نزد او نکاح مذکور جایز نیست ص و دلیل علمای ما رح این است که کنیز پسر مملوک پدر نیست اصلا زیرا چه پسر مالک آنست بجمیع وجوه پس محال است که مالک آن شود پدر بوجهی از وجوه و همچنین مالک است پسر تصرفاتی را که با آن ملک پدر باقی نمیماند ف مثل فروختن و تزویج نمودن و آزاد کردن ص پس این دلالت میکند بر اینکه پدر مالک آن کنیز نیست ف بهیچ وجه ص لیکن در صورتیکه وطی کند پدر آن کنیز را ساقط شود حد از وی بسبب شبهه ملک ف و هرگاه که جایز شد نکاح محفوظ گشت آب منی او بسبب نکاح پس ملک وی ثابت نخواهد شد در آن لهذا کنیز مذکوره ام ولد وی نخواهد شد و نه آنکه واجب میشود بر پدر قیمت کنیز مذکوره و نه قیمت فرزند مذکور زیرا چه پدر مالک هیچ یکی از آنها نشده است و واجب میشود بر پدر مهر چه او التزام آن نموده است بسبب نکاح و فرزند مذکور آزاد است زیرا چه مالک آن شده است برادر او پس آزاد خواهد شد بر وی ص مسئله ۱۸ اگر گفت زن آزاد که منکوحه بنده است بخواجه وی که آزاد کن تو او را از جانب من بهزار درم و آزاد کرد پس درین صورت فاسد گردد نکاح و گفته است زفر رح که فاسد نگردد و دلیل علمای ما رح این است که آزاد میشود بنده مذکور از جانب آمر ف که زن مذکوره است ص لهذا ولای آن با وی رسد لهذا اگر نیت آمر کفاره باشد و ادای کفاره کند بعتق مذکور بیرون میشود از عهده آن کفاره و نزد زفر رح آزاد میشود از جانب مامور زیرا چه آمر طلب میکند از مامور که آزاد کند بنده خود را از جانب آمر و این محال است زیرا چه عتق جاری نمیشود در بنده که مملوک آزاد کننده نیست پس صحیح نشد طلب لهذا آزاد خواهد شد از جانب مامور و علمای ما رح میگویند که ممکن است تصحیح طلب آمر باین وجه که اعتبار کرده شود ملک آمر در آن پیش از آزادی بطریق اقتضا چه ملک شرط صحت آزاد کردن است از جانب آمر و هرگاه چنین شد پس قول آزاد کن محمول خواهد شد بر اینکه طلب کرد از مامور که مالک آن گرداند آمر را بهزار درم بعد از آن آزاد کند آنرا از جانب او و قول مامور که آزاد کردم بمنزله آنست که تملیک نمود به وی و بعد از آن آزاد کرد و آزاد از جانب او هرگاه ثابت شد

الملك للآمر فسد النكاح للتنافي بين الملكين ولو قالت اعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص فلا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسئلة الفقير ينوب عن الآمر في القبض اما العبد فلا يقع في يده شيء لينوب عنه

باب نكاح اهل الشرك

واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال زفر رحمه الله النكاح فاسد في الوجهين الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في الوجه الاول كما قال ابو حنيفة رحمه الله وفي الوجه الثاني كما قال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على ما مر من قبل فتلزمهم وانما لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضا لا تقريرا فاذا ترافعوا او اسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق ولهما ان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ولابي حنيفة رحمه الله ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون

ملک آمر فاسد خواهد شد نکاح **ف** بجهت آنکه نکاح حره با بنده خود صحیح نیست **ص** چه میان ملک یمین و ملک نکاح منافات است و اگر گفت زن مذکوره بخواجه بنده مذکور که آزاد کن از جانب من و ذکر مال نکرد پس درین صورت نکاح فاسد نمیگردد و ولای آن مر خواجه راست و این نزد ابوحنیفه و محمد رح است و گفته است ابویوسف رح که این صورت و صورت اول هر دو برابر است **ف** یعنی درین صورت هم نکاح فاسد میگردد **ص** زیرا چه درین صورت نیز مقدم اعتبار نموده میشود تملیک بغیر عوض تا تصرف او صحیح گردد **ف سوال** تملیک بغیر عوض هبه است و آن بلا قبض صحیح نمیشود و درینجا قبض یافته نشد پس چگونه صحیح خواهد شد **جواب ص** درینجا اعتبار قبض ساقط است و درصورتیکه کفاره ظهار واجب باشد بر کسی و او امر کند غیر را بانیکه طعام دهد از جانب وی و او طعام دهد **ف** پس درین صورت هبه بغیر قبض صحیح است همچنین درینجا نیز **ص** دلیل ابوحنیفه و محمد رح این است که قبض شرط است در هبه بنص پیغمبر علیه السلام پس ممکن نیست اسقاط آن و نیز ممکن نیست اثبات آن بطریق اقتضا زیرا چه قبض فعل حسی است بخلاف بیع زیرا چه آن تصرف شرعی است و در مسئله کفاره **ف** که نظیر آورده است آنرا ابویوسف رح **ص** فقیر نائب است از جانب آمر در قبض طعام مذکور و اما بنده **ف** پس آنکه کلام دروست **ص** نمیتواند که نائب آمر شود زیرا چه چیزی در دست او نیامده است تا او نائب آمر شود **ف** در قبض آن چیز والله اعلم

ص باب در بیان نکاح مشرکان **مسئله ۱** + اگر نکاح کند کافری زنی را بغیر گواهان یا در ایامیکه زن مذکوره در عدت کافر دیگر است و این در کیش ایشان جائز باشد و بعد ازین آن هر دو زن و شوی مسلمان شدند پس ثابت داشته میشود نکاح میان آن هر دو و این نزد ابوحنیفه رح است و گفته است زفر رح که نکاح مذکور فاسد است در هر دو صورت **ف** یعنی درصورت نکاح بغیر شهود و درصورت نکاح در عدت کافر دیگر **ص** ولیکن مواخذه کرده نمیشود از کافران پیش از اسلام و پیش از مرافعت بسوی حکام **ف** یعنی پیش از آنکه این قضیه را پیش حاکم برند **ص** و قول ابویوسف و محمد رح درصورت اول موافق قول ابوحنیفه رح است و درصورت دوم موافق زفر رح است و دلیل زفر رح اینست که خطاب شرع شامل است جمیع مردمان را چنانچه پیشتر گذشت پس آن لازم خواهد شد مر کافران را نیز ولیکن تعرض نموده نمیشود از ایشان بنا بر آنکه آنها ذمی اند و این عدم تعرض بنا بر اعراض است نه بنا بر آنکه نکاح مذکور جائز است پس وقتیکه این قضیه را پیش حاکم برند یا مسلمان شوند واجب خواهد شد تفریق میان آنها چه حرمت نکاح مذکور باقی است و دلیل ابویوسف و محمد رح این است که حرمت نکاح معتده مجمع علیه است میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند در معاملات احکامی را که مجمع علیه است و در حرمت نکاح بغیر شهود اختلاف است میان اهل اسلام و کافران التزام نموده اند از احکام اسلام در معاملات آنچه متفق علیه است نه آنچه مختلف فیه است **ف** پس درصورت نکاح معتده تفریق نموده خواهد شد نه درصورت نکاح بغیر شهود **ص** و دلیل ابوحنیفه رح اینست که ممکن نیست اثبات حرمت نکاح مذکور از جهت حق شرع زیرا چه کافران مخاطب نیستند

بخلوته ولا وجه الى ايجاب العدة حقاً للزوج لانه لا يعتقده بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم لانه يعتقده واذا صح النكاح
فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطاً فيها وكذا العدة لا تنافيها كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة
فاذا تزوج المجوسي امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا في العدة ووجب
التعرض بالاسلام فيفرق وعنده له حكم الصحة في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها
لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده خلافاً لهما والفرق ان استحقاق احدهما لا يبطل
بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده اما اعتقاد المصر بالكفر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى فلو ترافعا
يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة لانه مستحق للقتل والامهال
ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلا يشرع في حقه وكذا المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة
للتامل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لا ينتظم بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل لمصالحه فان كان احد الزوجين
مسلماً فالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده مسلماً باسلامه لان في جعله تبعاً له نظراً له

بحقوق شرع واگر واجب گردانیده شود عدت برای حق شوهر پس هیچ وجه آن نیست زیرا که او معتقد وجوب عدت نیست بخلاف وقتیکه این زن کافره منکوحه
مسلمانی باشد زیرا که مسلمان معتقد وجوب عدت است پس ممکن نیست اثبات حرمت نکاح برای حق او و هرگاه صحیح شد نکاح مذکور وابتدا السبب محل عدم است پس صحیح خواهد ماند
در حالت بقا چه گواهی شرط نیست در حالت بقاء و حالت مرافعت و اسلام حالت بقای نکاح است و همچنین عدت منافی بقای نکاح نیست چنانچه اگر بشبهه وطی کرده شد کسی
منکوحه شخصی پس عدت بر آن لازم می آید و نکاح باقی می ماند مسئله ۲ اگر نکاح کند مجوسی با مادر خود یا دختر خود را و بعد از آن مسلمان شدند هر دو تفریق کرده میشود میان آن
هر دو زیرا چه نکاح محارم باطل است باجماع پس این جاری نموده خواهد شد بکافران نیز نزد صاحبین رح چنانچه مذکور شد در عدت پس واجب است که تعرض نموده شود [illegible]
مسلمان شدند لهذا التفریق نموده خواهد شد بعد از اسلام و نزد ابوحنیفه رح نکاح مذکور صحیح است در روایت صحیحه لیکن محرمیت منافی بقای نکاح است لهذا تفریق
نموده خواهد شد بخلاف عدت چه آن منافی بقای نکاح نیست و بعد از آن هرگاه اگر یکی از زن و شوهر مسلمان شوند تفریق کرده میشود میان آنها و اگر یکی از آنها مرافعت نماید
پس تفریق کرده نمیشود نزد ابوحنیفه رح بخلاف صاحبین رح ف چه نزد ایشان درین صورت نیز تفریق نموده میشود ص وجه فرق نزد ابوحنیفه رح میان این دو صورت این است که
استحقاق یکی باطل نمیشود بسبب مرافعت دیگری چه متغیر نمیشود بسبب مرافعت یکی اعتقاد دیگر اما در صورت مسلمان شدن یکی از آن هر دو اگرچه بسبب اسلام یکی اعتقاد
دیگر متغیر نمیشود لیکن اعتقاد کسیکه کافر است معارض اسلام مسلمان نمیشود زیرا چه اسلام غالب است و مغلوب نیست و اگر هر دو مرافعت نمایند تفریق کرده میشود میان
آنها باجماع زیرا چه مرافعت هر دو بمنزله حکم گردانیدن ایشان است ف یعنی وقتیکه آنها حکم گردانند شخصی را برای آن تفریق او تفریق نماید پس این جا نیز تجویز
در ینجا نیز ص مسئله ۳ روا نیست که نکاح کند مرتد زن مسلمه را و نه زن کافره را و نه مرتده را زیرا چه مرتد مستحق کشتن است و مهلت دادن او ف تا مدت سه روز
ص بجهت این است که تامل کند ف در شبهه که سبب ارتداد اوست ص و نکاح باز میدارد او را ازین تامل پس آن مشروع نخواهد شد در حق او و همچنین جائز نیست که
نکاح کند زن مرتده را کسی چه مسلمان و چه کافر بجهت آنکه زن مرتده محبوس می ماند برای تامل و خدمت شوهر باز میدارد او را از آن و بجهت آنکه منتظم نمیگردد میان مرتده
و شوهر او مصالح نکاح بجهت محبوس ماندن وی و نکاح مشروع نیست بنظر ذات خود بلکه مشروع است برای مصالح آن و هرگاه مصالح آن فوت گشت مشروع نخواهد شد
اصلا مسئله ۴ و اگر یکی از زن و شوهر مسلمان باشد پس فرزند آنها بر دین اسلام است و اگر مسلمان گردد یکی از زن و شوهر در حالیکه آنها را فرزند صغیر است
پس آن فرزند مسلمان شمرده میشود بسبب اسلام یکی از مادر و پدر زیرا چه گردانیدن آن تابع مسلمان شفقت است در حق آن فرزند مسئله ۵ اگر باشد یکی از زن و شوهر

کتابیا والآخر مجوسیا فالولد کتابی لان فیه نوع نظر له اذ المجوسیة شر منه والشافعی رح یخالفنا فیه للتعارض ونحن اثبتنا الترجیح واذا اسلمت المرأة وزوجها کافر عرض القاضی علیه الاسلام فان اسلم فهی امرأته وان ابی فرق بینهما وکان ذلک طلاقا عند ابی حنیفة ومحمد رح وان اسلم الزوج وتحته مجوسیة عرض علیها الاسلام فان اسلمت فهی امرأته وان ابت فرق القاضی بینهما ولم تکن الفرقة بینهما طلاقا وقال ابو یوسف رح لا یکون الفرقة طلاقا فی الوجهین اما العرض فمذهبنا وقال الشافعی رح لا یعرض الاسلام لان فیه تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متأکد فینقطع بنفس الاسلام وبعده متأکد فیتأجل الی انقضاء ثلث حیض کما فی الطلاق ولنا ان المقاصد قد فاتت فلا بد من سبب یبتنی علیه الفرقة والاسلام طاعة لا یصلح سببا لها فیعرض الاسلام لیحصل المقاصد بالاسلام او یثبت الفرقة بالاباء وجه قول ابی یوسف رح ان الفرقة بسبب یشترک فیه الزوجان فلا یکون طلاقا کالفرقة بسبب الملک ولهما ان بالاباء امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرته علیه بالاسلام فینوب القاضی منابه فی التسریح کما فی الجب والعنة اما المرأة فلیست باهل للطلاق فلا ینوب منابها

کتابی است و دیگری مجوسی پس فرزند آنها کتابی شمرده میشود زیراچه درین نیز نوعی از شفقت است در حق آن فرزند چه مجوسی بدتر است از کتابی و درین صورت خلاف شافعی رح ست بسبب آنکه تعارض ست **ف** میان کفر کتابی و مجوسی **ص** و نزد علمای ما رح کتابی ترجیح دارد بر مجوسی چنانچه مذکور شد **مسئله ۶** وقتیکه مسلمان شود زن و شوی او کافر ست باید که عرض اسلام کند قاضی بران کافر **ف** یعنی بگوید که تو نیز مسلمان شو **ص** پس اگر مسلمان شود زن مذکوره زوجه اوست و اگر ابا کند از اسلام تفریق کند قاضی میان آنها و این تفریق طلاق ست نزد ابو حنیفه و محمد رح و اگر مسلمان شود مردی و زن او مجوسی ست عرض اسلام کند بران قاضی پس اگر مسلمان شود زن مذکوره پس او زوجه شوهر مذکور ست و اگر ابا کند از اسلام تفریق کند قاضی میان هر دو و این تفریق طلاق نیست و ابو یوسف رح گفته است که تفریق در هر دو صورت طلاق نیست و اینکه مذکور شد که عرض اسلام کند بران قاضی مذهب علمای ما رح ست و گفته است شافعی رح که عرض اسلام نکند قاضی بران زیراچه درین تعرض ست از آنها و حال آنکه ما التزام نموده ایم که تعرض آنها نکنیم بسبب عقد ذمه **ف** سوال پس باید که در صورت اسلام یکی از زن و شوی ملک نکاح منقطع نشود و حال آنکه منقطع میشود و ملک نکاح نزد او رح **جواب ص** انتظام مصالح نکاح میان مسلم و کافر ممکن نیست لهذا ملک نکاح بمجرد اسلام منقطع میگردد وقتیکه پیش از وطی مسلمان شود یکی از زن و شوی چه ملک نکاح متأکد نیست درین صورت و بعد از وطی متأخر میشود انقطاع ملک نکاح تا گذشتن سه حیض زیراچه درین صورت متأکد میشود ملک نکاح چنانچه در طلاق **ف** و دلیل علمای ما رح این ست که در صورت مذکوره مقاصد نکاح فوت شده است پس لابد ست از سببی که فرقت بران مبنی شود و اسلام طاعت ست صلاحیت این ندارد که سبب فرقت شود پس عرض نموده خواهد شد اسلام بر کافر تا حاصل شود مقاصد نکاح بسبب اسلام اگر مسلمان شود و یا ثابت شود فرقت بسبب ابای وی از اسلام اگر مسلمان نشود و وجه قول ابی یوسف رح این ست که سبب فرقت که ابا کردن ست از اسلام از هر واحد از زن و مرد متحقق میتواند شد پس فرقت بسبب ابا طلاق نخواهد شد چنانچه فرقت بسبب ملک طلاق نیست **ف** یعنی وقتیکه یکی از زن و شوی مالک دیگری شود فرقت واقع میشود میان آنها **ص** و این فرقت طلاق نیست **ف** و تحقیق درین جا میرقت **ص** و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این ست که شوهر هرگاه ابا نمود از اسلام باز ماند از نگاه داشتن زن خود بطریق معروف با وجودیکه بران قادر ست باین طور که مسلمان شود **ف** و چون باز ماند از نگاه داشتن آن بطریق معروف **ص** پس قاضی قائم مقام آن خواهد شد در تفریق چنانچه اگر شوهر مقطوع الذکر یا عنین باشد و اما زن پس مالک طلاق نیست لهذا قاضی قائم مقام وی نمیشود

عندنا وهذا لانه اذا فرق القاضي بينهما باباىها فلها المهران كان دخل بها لتاكده بالدخول وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها لان الفرقة من قبلها والمهر لم يتاكد فاشبه الردة والمطاوعة واذا اسلمت المرأة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم يقع الفرقة عليها حتى تحيض ثلث حيض ثم تبين من زوجها وهذا لان الاسلام ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية ولابد من الفرقة دفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البئر ولا فرق بين المدخول بها وغير المدخول بها والشافعي رح يفصل كما مر له في دار الاسلام واذا وقعت الفرقة والمرأة حربية فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وسيأتيك ان شاء الله تعالى واذا اسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما لانه يصح النكاح بينهما ابتداء فلأن يبقى اولى **قال** واذا خرج احد الزوجين الينا من دار الحرب مسلما وقعت البينونة بينهما وقال الشافعي لا تقع ولو سبي احد الزوجين وقعت البينونة بينهما بغير طلاق وان سبيا معا لم تقع البينونة وقال الشافعي رح وقعت فالحاصل ان السبب هو

در تفریق وقتیکه او ابا نماید از اسلام و بعد از ان بانکه اگر تفریق کرده شود میان زن و شوی بجهت ابای زن از اسلام پس مهر میرسد بوی اگر وطی کرده باشد آنرا شوهرش چه مهر درین هنگام موکد شده است بسبب وطی و اگر وطی نکرده باشد وی را شوهرش پس مهر نیست وی را از برای چه درین صورت فرقت از جانب آن زن واقع شده است و مهر هم متاکد نیست پس این مانند آن شد که مرتده شود زن یا تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود مسئله ۷ اگر مسلمان شود زنی در دار حرب و شوهر او کافر ست یا که مسلمان شود حربی و زن او مجوسیه است پس فرقت واقع نمیشود میان آنها تا آن زمان که بگذرد سه حیض بعد از ان بائن می شود زن مذکوره از شوهر خود دلیلش این ست که اسلام سبب فرقت نیست و عرض اسلام بر دیگر متعذر ست بسبب قصور ولایت قاضی در دار حرب **ف** چه حکم او در دار حرب نافذ نیست **ه** و فرقت ضروریست بجهت دفع فساد پس شرط فرقت که گذشتن سه حیض ست قائم مقام تفریق نموده خواهد شد که سبب فرقت ست چنانچه در صورت کندن چاه شرط قائم مقام سبب نموده شده است **ف** یعنی تلف شخصیکه در چاه کنده شده در راه افتد مضاف بسوی ثقل دگرانی وی آن شخص که فی الحقیقه سبب تلف ست نیست چه در ثقل او تعدی نیست و مشی در راه مباح ست لهذا آن تلف مضاف میشود بسوی شرط که کندن چاه است در راه وکذا فی العنایه **ع** و درین حکم فرقی نیست میان زن مدخوله و غیر مدخوله و شافعی رح فرق میکند در صورت میان زن مدخوله و غیر مدخوله چنانچه فرق میکند میان آنها در دار اسلام **ف** یعنی وقتیکه مسلمان شود یکی از زن و شوی **ع** چنانچه بیان آن گذشت مسئله ۸ وقتیکه واقع شود فرقت میان زن و شوی بسبب اسلام شوهر و زن مذکوره حربیه است پس واجب نیست بران عدت باجماع و همچنین ست حکم اگر زن مسلمان شود و شوهرش حربی باشد **ف** یعنی عدت واجب نیست بران زن **ع** نزد ابی حنیفه رح بخلاف قول صاحبین رح چه **ف** نزد آنها واجب میشود بروی عدت بعد از آمدن در دار اسلام **ع** چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۹ اگر مسلمان شود شوهر زن کتابیه پس نکاح آن هر دو باقی ست زیرا چه صحیح ست نکاح مسلمان از کتابیه ابتداءً پس نکاح سابق بطریق اولی باقی خواهد ماند مسئله ۱۰ اگر مسلمان شد یکی از زن و شوی در دار حرب و بیاید بسوی دار اسلام واقع میشود فرقت میان آنها و گفته است شافعی رح که واقع نمیشود فرقت و اگر اسیر کرده بیارند یکی از زن و شوی را از دار حرب واقع میشود فرقت میان آنها بالاتفاق و اگر اسیر کرده بیارند هر دو را معاً واقع نمیشود فرقت میان آنها و گفته است شافعی رح که واقع میشود فرقت میان آنها پس حاصل این ست که سبب فرقت

التباين دون السبي عندنا وهو يقول بعكسه له ان التباين اثره في انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر في الفرقة
كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفاء للسابي ولا يتحقق الا بانقطاع النكاح ولهذا
يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا ينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي
يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداء فكذلك بقاء فصار كالشراء ثم هو يقتضي الصفاء في محل عمله وهو المال لا في محل
النكاح وفي المستامن لم يتباين الدار حكما لقصده الرجوع واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولا عدة عليها
عند ابي حنيفة رح وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها احكام الاسلام ولابي حنيفة رح انها اثر النكاح المتقدم
وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا لا تجب العدة على المسبية وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابي حنيفة رح انه يصح
النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كما في الحبلى من الزنا وجه الاول انه ثابت النسب فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح
احتياطا قال واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وقال محمد رح ان كانت
الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق هو يعتبره بالاباء والجامع ما بيناه وابو يوسف رح مر على ما اصلناه في الاباء وابو حنيفة رح فرق

تباین دار است نزد علمای ما رح نه اسیر کردن و شافعی رح بعکس این میگوید و دلیل شافعی رح این است که تباین دار موجب انقطاع ولایت است و آن اثر
نمیکند در فرقت چنانکه اثری کند تباین دار در فرقت وقتیکه حربی مستامن در دار اسلام باشد و زنش در دار حرب یا مسلمان در دار حرب رفته باشد با امان و زنش
در دار اسلام باشد واما اسیر کردن پس آن مقتضی این است که اسیر مملوک خالص اسیر کننده باشد و آن متحقق نمیشود مگر بانقطاع نکاح ولهذا ساقط میشود
دین از ذمه اسیر و دلیل علمای ما رح این است که بسبب تباین دار میان زن و شوی حقیقةً وحکماً مصالح نکاح منتظم نمیباشد پس این تباین مشابه محرمیت است
و اسیر کردن موجب ملک رقبه است و آن منافی نکاح نیست ابتداءً ف یعنی اگر تزویج کند کسی مملوک خود را او کسی جایز است ص پس همچنین منافی بقای نکاح
هم نخواهد بود مانند خریدن ف یعنی اگر کسی خرید کند منکوحه غیر را پس بسبب آن نکاح میان آنها باطل نمیشود ص اما جواب شافعی رح این است که اسیر کردن
مقتضی این است که اسیر مملوک محض اسیر کننده باشد در جهتیکه مالیت خود و محل نکاح که منافع بضع است مال نیست ف پس اسیر کردن موجب بطلان نکاح نخواهد شد
ص و میان مستامن و زن او تباین دار حکماً یافته نمیشود چه مستامن قصد دارد که باز رود بدار حرب ف پس مستامن مذکور حکماً در دار حرب است ص
مسئله ۱۱ اگر زنی از دار حرب بیاید بدار اسلام ف و مسلمان گردد و یا ذمیه ص پس جایز است وی را که نکاح کند و واجب نمیشود بر وی عدت نزد ابی حنیفه رح
و گفته اند صاحبین رح که واجب میشود بر وی عدت زیرا که فرقت واقع میشود بعد از آمدن وی در دار اسلام پس لازم خواهد شد بر وی احکام اسلام و دلیل ابی حنیفه رح
این است که عدت اثر نکاح سابق است که واجب شده است بجهت شرافت و بزرگی ملک نکاح و شرافت نیست در ملک نکاح حربی ولهذا واجب نمیشود
عدت بر زنیکه اسیر نموده شود و اگر زن مذکوره حامله باشد نکاح نکند تا آن زمان که وضع حمل گردد ف و این ظاهر روایت است ص و مرویست از
ابی حنیفه رح که صحیح است نکاح آن ولیکن وطی نکند وی را شوهرش تا آن زمان که وضع حمل شود چنانچه همین حکم است در زنیکه حامله باشد از زنا و وجه
روایت اول این است که نسب حمل مذکور ثابت است پس ملک نکاح سابق معتبر خواهد بود در حق ثبوت نسب پس معتبر خواهد شد در حق منع نکاح نیز بجهت
احتیاط مسئله ۱۲ اگر مرتد گردد یکی از زن و شوهر از دین اسلام العیاذ بالله واقع میشود فرقت بغیر طلاق نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح گفته است محمد رح
که اگر مرتد شود شوهر پس فرقت درینصورت طلاق است چه او قیاس میکند این را با اباء ف کردن شوهر از اسلام بجهت آنکه چنانچه در صورت اباء باز میماند شوهر
از نگاه داشتن وجه خود بطریق معروف باوجود قدرت وی بر آن همچنین درینجا نیز ص و ابو یوسف رح بر قاعده خود است که در اباء ذکر شد و ابو حنیفه رح فرق میکند

بينهما ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة والطلاق رافع فتعذر ان تجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه بفوات الامساك بالمعروف
فيجب التسريح بالاحسان على مامر ولهذا تتوقف الفرقة بالاباء على القضاء ولا تتوقف بالردة ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها
ونصف المهر ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها وان لم يدخل بها فلا مهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها **قال** واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما
على نكاحهما استحسانا وقال زفر يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولنا ما روي ان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم يأمرهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بتجديد
الانكحة والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ ولو اسلم احدهما بعد الارتداد فسد النكاح بينهما لاصرار الآخر على الردة لانه مناف كابتدائها

باب القسم

واذا كان للرجل امرأتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكرين كانتا او ثيبين او احديهما بكرا والاخرى ثيبا لقوله عليه السلام
من كانت له امرأتان ومال الى احديهما في القسم جاء يوم القيامة وشقه مائل وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم
بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة ولا فصل فيما روينا والقديمة والجديدة
سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك والاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية

میان ابا از اسلام و ارتداد و وجه فرق این ست که ارتداد منافی نکاح ست بجهت آنکه بسبب ارتداد عصمت و نیز مرتد **ص** باقی نمی ماند **ف**
بلکه خون وی مباح میگردد **ص** و طلاق رافع نکاح **ف** ثابت ست **ص** پس محال ست که طلاق اعتبار نموده شود ارتداد بخلاف ابا از اسلام
زیرا چه بسبب آن فوت میشود نگاه داشتن زن بطریق معروف پس واجب میشود تفریق چنانچه گذشت و لهذا موقوف میماند فرقت در صورت ابا بر حکم
قاضی و در صورت ارتداد موقوف نمیماند بر حکم قاضی و بعد ازان بدانکه اگر شوهر مرتد شده باشد فقط پس میرسد بزن وی تمام مهر اگر وطی کرده باشد و اگر
بوی نصف مهر اگر وطی نکرده باشد و اگر زن مرتد شده باشد پس میرسد بوی تمام مهر اگر وطی کرده باشد وی را شوهرش و اگر وطی نکرده باشد پس نمیرسد
بوی هیچ چیز از مهر و نه از نفقه زیرا چه فرقت درین صورت از جانب وی ست **مسئله ۱۳** اگر زن و شوی هر دو مرتد شوند معاً و بعد ازان مسلمان شوند آن
هر دو معاً پس نکاح ایشان باقی ست از روی استحسان و گفته است زفر رح که باطل میشود نکاح آنها زیرا چه ردت یکی از زن و شوی منافی نکاح ست و در صورت
ردت هر دو ردت یکی یافته میشود و دلیل علمای ما این ست که مرویست که در زمان صحابه رض قوم بنی حنیفه مرتد شده بودند و بعد ازان مسلمان شدند و
صحابه رض حکم نکردند آنها را بتجدید نکاح و ارتداد قوم مذکور معاً اعتبار نموده شده است بسبب جهالت تاریخ و اگر مسلمان شود یکی از زن و شوی
بعد از ارتداد هر دو فاسد میشود نکاح آنها زیرا چه یکی از آنها ثابت و قائم ست بر ردت و ردت منافی تعلیق نکاح ست چنانچه منافی ابتدای نکاح ست والله اعلم

باب در بیان قسم **ف** یعنی در بیان نوبت تعیین شب خوابی با زنان خود وقتیکه آنها متعدد باشند **ص** **مسئله ۱** اگر باشد کسی را دو زن
حره واجب است بر وی که تسویه نماید میان آنها در قسم خواه باکره باشند آن هر دو یا ثیبه یا یکی از آنها باکره باشد و دیگری ثیبه بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام
فرموده است که شخصیکه مر او را دو زن باشد اگر مائل شود بسوی یکی در قسم پس بیاید خواهد آمد در روز قیامت در حالیکه یکی جانب او مائل ست **ف** یعنی مفلوج
ص و مرویست از عایشه رضی الله عنها که پیغمبر علیه السلام تسویه مینمود در قسم میان زنان خود و میگفت که بار خدایا این قسم من ست میان چیزیکه مالک آن هستم **ف** یعنی
در چیزیکه در اختیار من ست **ص** پس مواخذه مکن مرا در چیزیکه مالک آن نیستم یعنی در زیادتی محبت **ف** چه زیادتی محبت در اختیار نیست **ص** و در حدیث
مذکور تفصیل نیست و بدانکه زن قدیمه و جدیده در قسم مساوی اند بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق ست و بجهت آنکه قسم از حقوق نکاح ست و در نکاح هر دو برابر اند
و بدانکه تعیین مقدار قسم مفوض ست بسوی شوهر **ف** یعنی اگر خواهد نوبت یکیک روز مقرر نماید و اگر خواهد زیاده ازان **ص** زیرا چه واجب بر شوهر تسویه ست میان آنها در قسم

دون طريقها والتسوية في البيتوتة لا في المجامعة لانها تبتني على النشاط وان كانت احدهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق والمكاتبة والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم **قال** ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي رح القرعة مستحقة لما روي ان النبي عليه السلام كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه الا انا نقول ان القرعة لتطييب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذا لانه لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا يرى ان له ان لا يستصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز لان سودة بنت زمعة رضي الله عنها سألت رسول الله عليه السلام ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة رضي الله عنها ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط

كتاب الرضاع

قال قليل الرضاع وكثيره سواء اذا حصل في مدة الرضاع تعلق به التحريم وقال الشافعي رح لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان ولنا قوله تعالى

نه در طریق مبیوتت و آن یافته می شود در نشاط باید دانست که مراد از تسویه قسم که واجب است آنست که تسویه نماید میان آنها در مبیوتت نه در مجامعت که موقوفست بر ایستادگی ذکر **ف** و آن امر اختیاری نیست پس آن مانند زیادتی محبت خواهد بود **ص** مسئله ۲ اگر شخصی دو زن داشته باشد که یکی از آن آزاد است و دیگری کنیز پس برای زن آزاد دو ثلث قسم است و برای کنیز ثلث قسم بجهت آنکه چنین مرویست **ف** از علی رض **ص** و بجهت آنکه حلت کنیز ناقص است از حلت آزاد **ف** چه جائز است نکاح نمودن زن آزاد بر کنیز و عکس آن جائز نیست و هرگاه چنین شد **ص** پس ضرورست که حقوق کنیز نیز ناقص باشد و نسبت زن حره و مدبره و مکاتبه و ام الولد بمنزله کنیز اند زیراچه رقیت در آنها یافته میشود مسئله ۳ هیچ حق نیست در قسم مر زنان را در حالت سفر پس شوهر مختار است هر کدام را که خواهد در سفر برد و لیکن اولی این است که قرعه اندازد میان آنها پس قرعه بنام هر که برآید او را در سفر برد و گفته است شافعی رح که قرعه انداختن میان آنها واجبست بجهت آنکه مرویست که پیغمبر علیه السلام هرگاه عزم سفر مینمود قرعه می انداخت میان زنان خود و علمای ما رح میگویند که پیغمبر علیه السلام قرعه می انداخت برای اطمینان قلوب زنان پس قرعه انداختن مستحب خواهد بود و دلیل بر آن این است که هیچ حق مبیوتت نیست مر زنان را در وقت سفر نمودن شوهر زیراچه میرسد شوهر را که در سفر نبرد هیچ یکی از زنان خود را پس جائز خواهد بود مر او را که در سفر برد یکی از آنها مسئله ۴ محسوب نمیشود بر شوهر مدت سفر **ف** یعنی واجب نمیشود بر وی که تسویه نماید در قسم باعتبار مدت مذکوره باین طور که مبیوتت نماید بمقدار مدت سفر با زن دیگر زیراچه حق مبیوتت نیست مر زنان را در حالت سفر شوهر **ص** مسئله ۵ اگر زنی نوبت خود را بخشد بزوجه دیگر شوهر خود جائز است زیراچه سوده دختر زمعه رض نوبت خود را بعائشه رض بخشیده بود و با آنکه زن مذکور که نوبت خود را بخشیده است میرسد او را که رجوع کند در نوبت خود بجهت آنکه او اسقاط نموده است حق خود را که هنوز واجب نشده است پس ساقط نخواهد شد چه اسقاط جاری نمیشود مگر در حقی که ثابت است و درین هنگام رجوع او از قسم گویا باز ماندن است از بخشیدن نوبت خود دیگر و الله اعلم

کتاب در بیان رضاع

ف و آن در شرع عبارت است از مکیدن شیرخواره پستان زن را در وقت مخصوص که آن وقت رضاع است **ص** مسئله ۱ رضاع کثیر یا قلیل و قلیله یافته شود در مدت رضاع متعلق میشود بآن تحریم و گفته است شافعی رح که تحریم ثابت نمیشود مگر بمکیدن پنج بار **ف** متفرق **ص** شیر از پستان مکد **ف** حتی اگر شیرخواره علی الاتصال یا یکساعت یا یک روز شیر از پستان بمکد متعلق نمیشود تحریم بآن **ص** بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام نمیگرداند مکیدن یکبار و نه مکیدن دو بار و نه مکانیدن یکبار و نه مکانیدن دو بار و دلیل علمای ما رح این است که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام گردانیده شده است

وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم الآية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل ولأن الحرمة وإن كانت لشبهة البعضية الثابتة بنشوز العظم وإنبات اللحم لكنه أمر مبطن فتعلق الحكم بفعل الإرضاع وما رواه مردود بالكتاب أو منسوخ به وينبغي أن يكون في مدة الرضاع لما نبين ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند أبي حنيفة رح وقالا سنتان وهو قول الشافعي رح وقال زفر رح ثلثة أحوال لأن الحول حسن للتحول من حال إلى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لما نبين فيقدر به ولهما قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ومدة الحمل أدناها ستة أشهر فبقي للفصال حولان وقال النبي عليه السلام لا رضاع بعد حولين وله هذه الآية ووجهه أن الله تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالأجل المضروب للدينين إلا أنه قام المنقص في أحدهما فبقي الثاني على ظاهره ولأنه لا بد من تغيير الغذاء لينقطع الإنبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بأدنى مدة الحمل لأنها مغيرة فإن غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم والحديث محمول

و مادران شما که شیر داده اند شمارا و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که حرام میگردد بسبب رضاع آنچه حرام میگردد بسبب نسب و دران هیچ تفصیل نکرده است ف
میان رضاع قلیل و کثیر سوال رضاع کثیر لابدست برای ثبوت حرمت زیرا چه حرمت ثابت نمیشود مگر بسبب شبهه جزئیت بسبب افزون گشتن استخوان و انبات
لحم و افزونی استخوان و انبات لحم بی رضاع کثیر متصور نیست و نیز در حدیث آمده است که رضاع چیزیست که انبات لحم مینماید و افزون میکند استخوان را جواب
ص حرمت اگرچه ثابت میشود بسبب شبهه جزئیت بسبب افزونی استخوان و انبات لحم ولیکن آن امریست مخفی که معلوم نمیشود لهذا حرمت رضاع متعلق میشود بفعل
ارضاع ف یعنی دادن شیر که سبب افزونی استخوان و انبات لحم است چنانچه رخصت صوم متعلق است بسفر که سبب مشقت است ص و حدیث مذکور که روایت
کرده است آنرا شافعی رح جواب آن این است که حدیث مذکور منسوخ است ف اگر تاریخ نزول آیت مذکور موخر باشد ص وگرنه مردود است بنا بر آنکه معارض آیت کتاب
است و باید که مدت رضاع سی ماه است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که دو سال است و همین قول شافعی رح است و گفته است زفر رح که مدت رضاع سه سال
است زیرا چه زیاده از دو سال ضرورست بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی پس آن زیادتی اندازه نموده خواهد شد بیکسال زیرا چه سال صلاحیت این دارد که
متغیر شود شیرخواره از حالی بحالی دیگر و دلیل صاحبین رح آنست که حق تعالی فرموده است که حمل وی و فصال وی یعنی مدت رضاعت وی سی ماه است و ادنی مدت
حمل شش ماه است پس باقی ماند برای رضاعت دو سال و نیز پیغمبر علیه السلام فرموده است که رضاع نیست بعد دو سال و دلیل ابی حنیفه رح همین آیت مذکوره است چرا
که حق تعالی ذکر نموده است دو چیز را ف یکی حمل دوم فصال ص و بیان نموده است برای آن هر دو یک مدت که سی ماه است پس آن مدت بتمامها برای
هر واحد خواهد بود چنانچه صورت دو دین ف یعنی اگر شخصی بگوید که برای فلان بر ذمه من هزار درم و پنج پیمانه گندم موجل است تا مدت یکماه پس مدت مذکوره
است برای هر واحد ازین هر دو دین و اینجا نیز سوال پس درین صورت لازم می آید که مدت حمل نیز سی ماه باشد حال آنکه چنین نیست بلکه دو سال است جواب
ص موجب نقصان مدت مذکوره یافته شده است در حمل چه مرویست که فرزند باقی نمیماند در شکم مادر خود زیاده از دو سال و در فصال موجب نقصان یافته نشد
پس آن باقی خواهد ماند بر ظاهر خود دوم آنست که شیرخواره چنانچه مستغنی میشود بشیر پیش از دو سال مستغنی میشود بشیر بعد از دو سال و گذاشتن شیر دفعة ممکن نمیشود ف
بلکه آهسته آهسته تا آن زمان که عادت نماید شیر را و خوگر شود بطعام ص پس ضرورست که از دو سال چیزی از مدت زیاده باشد و آن زیادتی بقدر نموده شده است
بشش ماه که ادنی مدت حمل است چه مدت حمل سبب تغییر غذا است زیرا چه غذای جنین مغایر غذای شیرخوار است و حدیثی که نقل نموده اند آنرا صاحبین رح محمول است

على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب **قال** واذا مضت
مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال
ولان الحرمة باعتبار النشو وذلك في المدة اذ الكبير لا يتربى به ولا يعتبر الفطام قبل المدة
الا في رواية عن ابي حنيفة رح اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع النشو بتغير الغذاء وهل يباح
الارضاع بعد المدة قد قيل لا يباح لان اباحته ضرورية لكونه جزء الآدمي **قال** ويحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي رويناه الا ام اخته من الرضاع فانه يجوز ان يتزوجها
ولا يجوز ان يتزوج ام اخته من النسب لانها تكون امه او موطوءة ابيه بخلاف الرضاع ويجوز
تزوج اخت ابنه من الرضاع ولا يجوز ذلك من النسب لانه لما وطي امها حرمت عليه

بمدت استحقاق ارضاع **ف** يعنى وجوب نسبت ارضاع حتى كه واجب نمیشود اجرت ارضاع بر پدر بعد از دو سال **ص** و آنچه در قرآن مجيد آمده است كه والده شير دهد فرزند را تا دو سال كامل نيز محمول است بر مدت استحقاق ارضاع **مسئله ۲** هرگاه بگذرد مدت رضاع و بعد از آن شير خورد طفل مذكور پس تحريم ثابت نميشود بسبب مكيدن مذكور بجهت آنكه پيغمبر عليه السلام فرموده است كه نيست رضاع بعد از مدت رضاعت و بجهت آنكه حرمت ثابت ميشود مگر برضاعتيكه موجب نشو و نما است و نشو و نما حاصل نميشود مگر برضاعتيكه در مدت رضاع باشد زيرا چه كبير پرورش نمييابد بشير **مسئله ۳** معتبر نيست گذاشتن شير پيش از گذشتن مدت رضاعت **ف** يعنى اگر باز ماند طفل از شير خوردن پيش از آنكه بگذرد مدت رضاع و باقى ماند در پستان مادر شير و بخورد آن شير را از پستان مادر مذكور صغيري پيش از گذشتن مدت رضاع پس ثابت ميشود تحريم بسبب رضاعت ميان آن دو صغير و اين ظاهر روايت است **ص** در روايت نموده است حسن از ابى حنيفه رح كه اين تثبيت كه خوگر شده باشد طفل مذكور بطعام **ف** يا بطلب كه مستغنى شود از شير **ص** و اما اگر خوگر شده باشد طفل مذكور بطعام پس آن فطامت معتبر است و ثابت نمیشود در مدت بسبب رضاعت **ف** زيرا چه هرگاه طفل مذكور چنان شد كه طعام كفايت ميكند **ص** پس غذاى آن متغير گشت و نشو و نما **ف** كه بسبب شير حاصل ميگشت **ص** از آن طفل منقطع شد **ف** پس معنى جزئيت كه سبب تحريم است يافته نخواهد شد **ص** **مسئله ۴** آيا مباح است مكانيدن شير طفل بعد از گذشتن مدت رضاعت يا نه پس در آن اختلاف است بعضى گفته اند كه مباح نيست زيرا چه مكانيدن شير مباح است بجهت ضرورت چه شير جزو آدمى است **ف** و آن ضرورت بعد از گذشتن مدت رضاعت باقى نمياند **ص** **مسئله ۵** حرام ميگردد بسبب رضاع آنچه حرام ميگردد بسبب نسب بجهت حديثى كه سابق مذكور شد مگر مادر خواهر وى كه رضاعى است چه جائز است وى را كه نكاح كند او را جائز نيست كه نكاح كند مادر خواهر خود را كه نسبى است زيرا چه مادر خواهرش يا مادر وى است يا موطوءه پدر وى **ف** و آن حرام است بر وى **ص** بخلاف رضاعت **ف** و بدانكه مادر خواهرى كه رضاعى است مسئله احتمال دارد يكى آنكه مادر خواهرش فقط رضاعى باشد و دوم آنكه خواهرش فقط رضاعى باشد و سوم آنكه مادر خواهر هر دو رضاعى باشند اما صورت اول اين است كه باشد شخصى را خواهر نسبى كه او را مادر رضاعى است پس جائز است مر آن شخص را كه نكاح كند مادر رضاعى خواهر مذكور را و صورت دوم اين است كه باشد مر آن شخص را خواهر رضاعى كه مر او را مادر نسبى است پس جائز است مر آن شخص را كه نكاح كند مادر نسبى خواهر رضاعى را و صورت سوم اين است كه صغير و صغيره كه ميان آنها هيچ قرابت نيست شير مكيدند از پستان زنى و نيز صغير مذكور فقط شير مكيده باشد از پستان زن ديگر پس صغير مذكور را جائز است كه نكاح كند آن زن ديگر را كه مادر رضاعى صغيره مذكوره است فقط **ص** **مسئله ۶** جائز است انسان را كه نكاح كند خواهر پسر رضاعى خود را و جائز نيست كه نكاح كند خواهر پسر نسبى خود را زيرا چه خواهر پسر نسبى وى يا دختر وى است يا دختر موطوءه وى است و آن حرام است

ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع وامرأة ابيه او امرأة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب
لما روينا وذكر الاصلاب في النص لاسقاط اعتبار التبني على ما بيناه ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهو ان ترضع
المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى آبائه وابنائه ويصير الزوج الذي نزل لها منه اللبن ابا للمرضعة
وفي احد قولي الشافعي رح لبن الفحل لا يحرم لان الحرمة لشبهة البعضية واللبن بعضها لا بعضه ولنا ما روينا والحرمة
بالنسب من الجانبين فكذا بالرضاع وقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة
ولانه سبب لنزول اللبن منها فيضاف اليه في موضع الحرمة احتياطا ويجوز ان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضاع
لانه يجوز ان يتزوج باخت اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من الاب اذا كانت له اخت من امه جاز لاخيه
من ابيه ان يتزوجها وكل صبيين اجتمعا على ثدي امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى هذا هو الاصل لان امهما واحدة
فهما اخ واخت ولا يتزوج المرضعة احدا من ولد التي ارضعت لانه اخوها ولا ولد ولدها لانه ولد اخيها ولا يتزوج الصبي المرضع اخت زوج
المرضعة لانها عمته من الرضاع واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي

واین معنی یافته نمیشود در صورت اول مسئله ۷ + جائز نیست کسی را که نکاح کند زن پدر رضاعی خود را و همچنین جائز نیست که نکاح کند زن پسر رضاعی خود را
چنانچه جائز نیست که نکاح زن پدر و پسر نسبی خود را بجهت حدیث مذکور ف سوال در قرآن مجید آمده است که حرام است بر شما زنان پسران شما که صلبی اند پس
قید صلبی دلالت میکند بر اینکه زنان پسران رضاعی حلال است و حال آنکه چنین نیست جواب ص ذکر قید مذکور برای اخراج وجه متبنی است ف نه برای
اخراج زن پسر رضاعی ص بنابر آنچه سابق مذکور شد مسئله ۸ + متعلق میشود تحریم بشیر مرد یعنی شیری که سبب آن مرد است و صورت آن این است که شیر دهد
زنی دختری را پس حرام میشود آن دختر بر شوهر آن زن و بر پدر و پسر شوهر مذکور زیرا چه شوهر مذکور که بسبب آن شیر نازل شده است در پستان زن مذکوره پدر دختر مذکور
است و در یک قول شافعی رح متعلق نمیشود تحریم بشیر مرد زیرا چه حرمت بسبب شبهه جزئیت است و شیر جزو زن است نه جزو مرد و دلیل علمای ما رح یکی از آن
پیغمبر علیه السلام است ف که حرام میشود از رضاعت آنچه حرام میگردد بسبب نسب ص چنانچه سابق مذکور شد و حرمت نسب از جانب با در پدر و مادر هر دو است پس تحریم
حرام خواهد شد از هر دو جانب در صورت رضاعت نیز و دوم اینکه ف هرگاه عائشه رض گفت پیغمبر علیه السلام را که یا رسول الله افلح برادر قیس می آید نزد من وحال آنکه
من یک پارچه پوشیده میباشم پس ص گفت پیغمبر علیه السلام بعائشه رض که آمدن افلح نزد تو مضایقه ندارد زیرا چه او عم رضاعی تست ف چه این
حدیث دلالت میکند بر اینکه قرابت رضاعت از جانب پدر متحقق میشود و مراد این است که زن شیر دهنده مادر طفل شیرخواره میشود پس شوهرش پدر وی
خواهد شد ص سوم اینکه مرد سبب نازل شدن شیر است در پستان زن خود پس شیر مذکور منسوب میشود بسوی مرد در موضع حرمت بجهت احتیاط مسئله ۹
جائز است مرد را که نکاح کند خواهر برادر رضاعی خود را زیرا چه جائز است وی را که نکاح کند خواهر برادر نسبی خود را و صورتش این است که باشد شخصی را برادر علاتی که وی را
خواهر اخیافی است پس جائز است آن شخص را که نکاح کند آن خواهر برادر مذکور را مسئله ۱۰ + بدانکه قاعده این است که هرگاه دو صبی ف یعنی صغیر و صغیره ص
شیر خورند از یک پستان جائز نیست مر یکی از ایشان را که نکاح کند دیگری را زیرا چه مادران هر دو یکی است پس آن هر دو برادر و خواهر اند مسئله ۱۱ + جائز نیست
دختری که شیر زنی خورده است بلا هیچ یکی از پسران زن مذکوره زیرا چه آنها برادر دختر مذکوره اند و همچنین جائز نیست نکاح آن دختر از پسر فرزند زن مذکوره زیرا چه
آن پسر برادرزاده آن دختر است مسئله ۱۲ + جائز نیست که نکاح کند صغیری که شیر زنی خورده است با خواهر شوهر زن مذکوره زیرا چه خواهر شوهر زن مذکوره
عمه رضاعی آن صغیر است مسئله ۱۳ + اگر شیر و آب باهم آمیزد دیده شود اگر شیر غالب اکثر باشد پس متعلق میشود با آن تحریم و اگر آب غالب باشد متعلق نمیشود با آن تحریم بخلاف شافعی رح

هو يقول انه موجود فيه حقيقة ونحن نقول المغلوب غير موجود حكما حتى لا يظهر بمقابلة الغالب كما في اليمين وان اختلط
بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابي حنيفة رح وقالا اذا كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم
قال رض قولهما فيما اذا لم تمسه النار حتى لو طبخ بها لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا لهما ان العبرة للغالب كما في الماء اذا
لم يغيره شئ عن حاله ولابي حنيفة رح ان الطعام اصل واللبن تابع له في حق المقصود فصار كالمغلوب ولا معتبر
بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل وان اختلط بالدواء واللبن غالب
تعلق به التحريم لان اللبن يبقى مقصودا فيه اذ الدواء لتقويته على الوصول واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهو
الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن الشاة لم يتعلق به التحريم اعتبارا للغالب كما في الماء واذا اختلط لبن
امرأتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف رح لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا للاكثر في بناء الحكم
عليه وقال محمد وزفر رح يتعلق التحريم بهما لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشئ لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود
وعن ابي حنيفة رح في هذا روايتان واصل المسئلة في الايمان واذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم لاطلاق النص

چرا میگوید که متعلق میشود بآن تحریم بجهت آنکه شیر حقیقةً موجود است دران آب ف پس ضرور است که اعتبار کرده شود خصوصاً در باب حرمت که موضع
احتیاط است ه و علمای ما رح میگویند که آنچه کمتر است معدوم شمرده میشود حکماً چنانچه در یمین ف یعنی اگر سوگند خورد برانکه شیر نخواهد خورد و او بخورد شیری که مخلوط
باب و آب غالب است پس او حانث نمیشود ص مسئله ۱۴ اگر شیر مخلوط شود بطعام متعلق نمیشود بآن تحریم اگرچه شیر غالب باشد و این نزد ابی حنیفه
است و گفته اند صاحبین رح که هرگاه شیر غالب باشد متعلق میشود بآن تحریم قال رض این قول صاحبین رح وقتی است که شیر و طعام باهم آمیخته طبخ نمیشده اگر طبخ
داده باشد آنرا باتش پس متعلق نمیشود بآن تحریم نزد همه و دلیل صاحبین رح این است که اعتبار مر غالب است چنانچه در صورت مخلوط نمودن آب وقتیکه متغیر نشده باشد
از حالت خود ف بسبب چیزی ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که طعام اصل است و شیر تابع آنست در آنچه مقصود است ف یعنی تغذی ص پس
آن شد که شیر مغلوب باشد ف و طعام غالب و بدانکه بعضی گفته اند که آنچه مذکور شد از قول ابی حنیفه رح وقتی است که شیر متقاطر نباشد در وقت برداشتن لقمه
و اما وقتیکه متقاطر باشد پس در صورت تحریم متعلق میشود بآن شیر ص قال رض ف این صحیح نیست بلکه ص صحیح این است که در هر دو صورت تحریم متعلق نیست
نزد ابی حنیفه رح زیرا چه شیر تابع طعام است در مقصود که تغذی است مسئله ۱۵ اگر شیر زن مخلوط باشد بدوا باین طور که شیر غالب باشد پس تحریم متعلق است بآن
زیرا چه در صورت شیر مقصود است و دوا برای تقویت آن است تا برسد بآن شیر در جائیکه رسانیدن آن مقصود است مسئله ۱۶ اگر شیر زن مخلوط باشد بشیر
گوسپند باین طور که شیر زن غالب است پس تحریم متعلق است بآن و اگر شیر گوسپند غالب باشد پس تحریم بآن متعلق نیست چه اعتبار مر غالب راست چنانچه
در صورتیکه شیر زن مخلوط باشد باب مسئله ۱۷ اگر شیر زنی مخلوط باشد بشیر زن دیگر پس درین صورت نزد ابی یوسف رح اعتبار مر غالب راست ف یعنی شیر زنی
که غالب باشد پس تحریم متعلق است بشیر او ص زیرا چه در صورت مذکوره هر دو شیر باهم آمیخته بمنزله شئ واحد است پس اقل تابع اکثر گردانیده خواهد شد در حکم و محمد و زفر رح
گفته اند که تحریم متعلق است بهر دو شیر زیرا چه آن هر دو شیر از یک جنس اند و شئ غالب نمیشود بر جنس خود بجهت آنکه شئ بسبب آمیزش آن در جنس خود نابود نمیگردد
مثل اینکه محو و مستهلک نمیشود چه مقصود از هر دو یک است و از ابی حنیفه رح درین مسئله دو روایت است ف یکی موافق ابی یوسف رح و دیگر موافق محمد رح ص و اصل اختلاف
این مسئله در باب ایمان است مسئله ۱۸ اگر در پستان باکره شیر نازل شود پس باین شیر تحریم متعلق است ف یعنی اگر بخوراند این شیر را صبی پس آن زن مادر رضاعی او
و حرام میگردد بروی نکاح آن ص بجهت آنکه حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که حرام است بر شما مادران شما که شیر داده اند شما را و این نص قرآن مطلق است

ولانه سبب النشو فيثبت به شبهة البعضية واذا حُلب لبن المرأة بعد موتها فاوجر الصبي تعلق به التحريم خلافا للشافعي رح هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة ثم تتعدى الى غيرها بواسطتها وبالموت لم يبق محلا لها ولهذا لا يوجب وطيها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن لمعنى الانشاز والانبات وهو قائم باللبن وهذه الحرمة تظهر في حق الميتة دفنا وتيمما اما الجزئية في الوطي لكونه ملاقيا لمحل الحرث وقد زال بالموت فافترقا واذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمد رح انه يثبت به الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق على الظاهر ان المفسد في الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء فاما المحرم في الرضاع معنى النشو ولا يوجد ذلك في الاحتقان لان المغذي وصوله من الاعلى واذا نزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة واذا شرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لانه لا جزئية بين الآدمي والبهائم والحرمة باعتبارها واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ثم ان لم يدخل

بجهت آنکه شیر زن مذکوره سبب نشو ونماست پس ثابت میشود بسبب آن شبهه بعضیت وجزئیت **مسئله ۱۹** اگر دوشیده شود شیر از پستان زن مرده وخورانیده شود طفلی را پس باین شیر تحریم متعلق میشود بخلاف قول شافعی رح واو میگوید که اصل در ثبوت حرمت رضاع همان زن است که از او میخورد رضیع وبعد از ان حرمت بواسطه آن زن سرایت میکند بسوی دیگران وبسبب موت از محل حرمت نماند **ف** چه در ینگام **ص** قابل جماع نیست **ف** لهذا اگر وطی کند با او کسی حد زنا لازم نمی آید برای او **ص** وبسبب این وطی حرمت مصاهرت ثابت نمیشود ودلیل علمای ما رح این است که سبب حرمت رضاع شبهه جزئیت است وشبهه جزئیت در شیر بسبب نشو ونما وانبات گوشت است واین معنی قائم است در شیر وشیر موجود است درصورت مذکوره واین حرمت ظاهر میشود در حق زن مرده بجهت دفن وتیمم او **ف** یعنی اگر نکاح کند کسی دختری را که شیر زن مرده خورده است پس آن کس را جائز است که دفن کند آن زن مرده را وتیمم دهد او را برای غسل میت وقتیکه آب میسر نباشد بشرطیکه حاضر نباشند مگر مردان **ص** بخلاف آنکه اگر وطی کند کسی زن مرده را که بسبب آن حرمت مصاهرت ثابت نمیشود زیرا که شبهه جزئیت بسبب وطی بجهت آنست که وطی یافته میشود در محل حرث **ف** یعنی در محلیکه صلاحیت این دارد که فرزند متولد شود از آن **ص** واین صلاحیت یافته نمیشود در زن مرده **ف** وشبهه جزئیت در شیر زن مرده موجود است چنانچه مذکور شد **ص** پس فرق میان این ومیان آن ظاهر است **ف** وقیاس این بر آن صحیح نیست **ص** **مسئله ۲۰** اگر حقنه نموده شود صبی بشیر زنی پس تحریم رضاع بآن متعلق نیست این ظاهر روایت است واز محمد رح مروی است که ثابت میشود بسبب آن تحریم چنانچه فاسد میشود بسبب آن روزه ووجه فرق بنا بر ظاهر روایت آنست که موجب فساد روزه اصلاح بدن است وآن یافته میشود در صورت حقنه واما موجب حرمت رضاع پس معنی نشو ونماست وآن یافته نمیشود در صورت حقنه چه موجب غذا نیست مگر آنچه داخل شود در شکم انسان از راه دهن **مسئله ۲۱** اگر شیر نازل شود در پستان مردی وبخوراند طفلی را پس تحریم رضاع بآن متعلق نیست چه آن شیر در حقیقت شیر نیست پس نشو ونما بسبب آن حاصل نخواهد شد وسر این است که شیر نازل نمیشود مگر در پستان کسی که زائیدن از او متصور باشد **مسئله ۲۲** تحریم رضاع متعلق نیست بشیر گوسپند یعنی اگر دو صبی که یکی از آنها پسر است ودوم دختر باهم شیر یک گوسپند خورند حرمت رضاع میان آنها ثابت نمیشود زیرا که جزئیت نیست میان بهائم وآدمی **ف** یعنی جزئیتی که موجب قرابت باشد **ص** وحرمت رضاع بسبب شبهه جزئیت ثابت میشود **مسئله ۲۳** اگر نکاح کرد مردی صغیره وکبیره را واین کبیره شیر داد صغیره را پس آن هر دو منکوحه حرام میگردند بر آن مرد که شوهر آنهاست زیرا که در هنگام اگر آنها بنکاح او باشند لازم می آید جمع میان مادر ودختر رضاعی واین حرام است چنانچه حرام است جمع میان مادر ودختر نسبی بعد از ان دانکه در صورت مذکوره اگر وطی نکرده باشد

بالكبيرة فلا مهر لها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصف المهر لان الفرقة وقعت
لا من جهتها والارتضاع وان كان فعلا منها لكن فعلها غير معتبر في اسقاط حقها كما اذا قتلت مورثها ويرجع به
الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت به الفساد وان لم تتعمد فلا شئ عليها وان علمت بان الصغيرة امرأته
وعن محمد رح انه يرجع في الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف
المهر وذلك يجري مجرى الاتلاف لكنها مسببة فيه اما لان الارضاع ليس بافساد النكاح وضعا وانما يثبت
ذلك باتفاق الحال او لان فساد النكاح ليس بسبب لالزام المهر بل هو سبب لسقوطه الا ان نصف المهر
يجب بطريق المتعة على ما عرف لكن من شرطه ابطال النكاح واذا كانت مسببة يشترط فيه التعدي
كحفر البئر ثم انما تكون متعدية اذا علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع الفساد اما اذا لم تعلم بالنكاح او علمت
بالنكاح ولكنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغيرة دون الافساد لا تكون متعدية لانها مامورة بذلك
ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالفساد لا تكون متعدية ايضا وهذا منا اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم

تا آن زن کبیره شوهرش پس درین صورت مر او را هیچ از مهر نمیرسد زیرا چه فرقت متحقق شد از جانب او پیش از وطی و مر آن صغیره را نصف مهر میرسد
زیرا چه فرقت از جانب او متحقق نشده است ف سوال فرقت از جانب او متحقق است زیرا چه مکیدن شیر از پستان فعل اوست جواب ص مکیدن شیر اگرچه
فعل اوست ولیکن فعل او معتبر نیست در اسقاط حق او چنانچه فعل او معتبر نیست در صورتیکه قتل کند مورث خود را الهذا او بسبب قتل مورث محروم نمیشود از میراث و بعد از ان
بدانکه آن نصف مهر که میدهد آنرا الصغیره مذکوره شوهرش باز میگیرد آنرا از کبیره مذکوره اگر آن کبیره قصد فساد نموده باشد و گرنه هیچ برو لازم نمی آید اگرچه میدانست که آن
صغیره منکوحه شوهر وی است و از محمد رح مروی است که شوهر را میرسد که نصف مهر صغیره مذکوره را از کبیره مذکوره بگیرد در هر دو صورت ف یعنی در صورت قصد فساد و در عدم قصد آن
ص و اما صحیح همان قول است که ظاهر روایت است زیرا چه آن کبیره اگرچه موکد گردانیده است بر شوهر مذکور نصف مهر صغیره مذکوره را که در معرض سقوط بود و این موکد گردانیدن
بمنزله اتلاف است ولیکن کبیره مذکوره دران مباشر اتلاف نیست بلکه مسبب آنست بجهت آنکه شیر دادن موضوع نیست برای فساد نکاح و جز این نیست که فساد نکاح بسبب
شیر دادن در صورت مذکوره ثابت است بنا بر اتفاق ف یعنی بنا بر آنکه در صورت مذکوره لازم می آید جمع مادر و دختر رضاعی اتفاقا ص یا بجهت آنکه ابطال نکاح
موجب الزام مهر نیست بلکه موجب سقوط آنست ولیکن نصف مهر واجب میشود بطریق متعه بنابر آنچه مقرر است و اما شرط وجوب آن ابطال نکاح است پس با جهت کبیره
مذکوره مسبب اتلاف است و هرگاه مسبب اتلاف است ف نه مباشر آن ص پس در ضامن شدن آن تعدی شرط خواهد بود چنانچه تعدی شرط است در صورت کندن چاه
ف یعنی اگر شخصی تعدی نموده باشد در کندن چاه بایطور که در زمین غیر کنده باشد آنرا یا در شاهراه ضامن میشود دیت کسی را که دران چاه افتد و اگر در زمین خود کنده باشد
آنرا ضامن آن نمیشود ص بعد از ان بدانکه تعدی کبیره مذکوره ثابت نمیشود مگر در صورتیکه مطلع باشد بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است و مقصود از شیر دادن الصغیره مذکوره
افساد باشد و اما در صورتیکه مطلع نباشد بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است یا مطلع باشد بران ولیکن مقصود وی از شیر دادن آن افساد نباشد بلکه دفع جوع و هلاکت
صغیره مذکوره باشد نه فساد نکاح پس درین صورتها تعدی او ثابت نیست زیرا چه او بآن مامور است و اگر مطلع باشد کبیره مذکوره بر اینکه صغیره مذکوره منکوحه شوهر وی است
ولیکن نمیداند که بسبب شیر دادن او نکاح فاسد میشود پس درین صورت نیز تعدی او ثابت نیست ف سوال جهل از حکم شرع در دار اسلام معتبر نیست پس چگونه جهل
کبیره مذکوره درین مسئله عذر خواهد بود در حق وی جواب ص جهل کبیره مذکوره درین مسئله معتبر نیست ف بجهت دفع حکم شرعی که آن عبارت است از وجوب ضمان
بلکه جز این نیست ص که اعتبار نموده شده است جهل او برای دفع قصد فساد متعدی ف و بعد از ان عدم وجوب ضمان بنا بر انتفای تعدیست که علت وجوب آن گشت چه تعدی در صورت مذکوره یافته نشد

ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك رح يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين بخلاف اللحم لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا والله اعلم

كتاب الطلاق باب طلاق السنة

قال الطلاق على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا بالمرأة ولا خلاف لاحد في الكراهة والحسن هو طلاق السنة وهو ان يطلق المدخول بها ثلثا في ثلثة اطهار وقال مالك رح انه بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر رض ان من السنة ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاظهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخر ربما

ص مسئله ۱۴ برای ثبوت رضاع گواهی زنان تنها معتبر نیست بلکه رضاع ثابت میشود بگواهی دو مرد یا بگواهی یکمرد و دو زن و امام مالک رح گفته است که رضاع ثابت میشود بگواهی یک زن تنها بشرطیکه زن مذکوره عادل باشد زیرا چه حرمت از حقوق شرع است پس ثابت خواهد شد بخبر واحد چنانکه ثابت میشود حرمت در صورتیکه شخصی گوشت را خرید و شخص امین باو خبر داد که آن گوشت مجوسی است و دلیل علمای ما رح اینست که ثبوت حرمت در باب نکاح منفک از زوال ملک نیست ف یعنی مستلزم آنست ص و ابطال ملک ثابت نمیشود مگر بگواهی دو مرد ف ... ص بخلاف گوشت چه حرمت خوردن آن متحقق میشود با بقای ملک ف ... و حرمت خوردن آن گوشت ... ص پس حرمت گوشت امر دینی است ...

کتاب در بیان طلاق

ف طلاق در لغت بمعنی گذاشتن است و در شرع عبارت است از زایل کردن نکاح یا ناقص گردانیدن حلت نکاح بلفظ مخصوص ص

باب در بیان طلاق سنت ص مسئله ۱ بدانکه طلاق بر سه نوع است یکی احسن و آن اینست که یک طلاق دهد مرد زن خود را در طهریکه در آن وطی نکرده باشد وی را و بعد از آن بگذارد وی را تا زمانی که عدت او منقضی گردد بجهت آنکه صحابه رض دوست میداشتند اینکه زیاده از یک طلاق ندهند تا آنزمان که عدت منقضی شود و این افضل بود نزد ایشان از اینکه سه طلاق دهد کسی زن خود را باین طور که در هر طهر طلاقی دهد و بجهت آنکه اگر کسی یک طلاق داد و بگذارد تا آنزمانیکه عدت منقضی گردد پشیمان نمیشود ف چه اگر خواهد تدارک آن نماید باین طور که مراجعت نماید در اثنای عدت ص و نیز ضرر آن کمتر است در حق زن ف بجهت آنکه زن مذکوره محل شوهر مذکور نیز میماند بعد از گذشتن عدت و این وجه سنت است در حق زن مذکوره و این وجه نسبت است در حق او ص هیچ عالمی قائل نیست بکراهت آن و دوم حسن و این نیز طلاق سنت است و آن اینست که سه طلاق دهد شوهر زن مدخوله خود را در سه طهر و امام مالک رح گفته است که این بدعت است و مباح نیست مگر یک طلاق زیرا چه اصل در طلاق حظر در شرع است و مباح میشود طلاق بجهت حاجت بسوی آن بجهت خلاصی ف از زن ناموافق ص و آن حاجت رفع بیک طلاق شد و دلیل علمای ما رح قول اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده در حدیث ابن عمر رض که از جمله سنت اینست که منتظر طهر باشی و در هر طهر طلاقی دهی ... و مدار اباحت طلاق بر دلیل حاجت است ف نه بر عین تحقق حاجت چه حاجت امریست مخفی ص و اقدام بر طلاق در زمانیکه رغبت جماع در آن تازه شود و طهر دلیل حاجت است و دلیل حاجت مکرر شد پس همچنین مباح خواهد شد تکرار طلاق بنظر تکرار دلیل حاجت و بدانکه بعضی گفته اند که اولی اینست که تاخیر کند در دادن طلاق اول باین طور که طلاق دهد در آخر طهر تا تطویل عدت لازم نیاید لیکن ظاهر اینست که طلاق دهد در اول طهر زیرا چه اگر تاخیر کند در دادن طلاق پس ایشاست

يجامعها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وقال الشافعي رح كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم والمشروعية لا تجامع الحظر بخلاف الطلاق في حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنياوية والاباحة للحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الثلث وهي في المفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليلها والحاجة في نفسها باقية فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لا تنافي الحظر لمعنى في غيره وهو ما ذكرناه وكذا ايقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما قلنا واختلفت الرواية في الواحدة البائنة قال في الاصل انه اخطأ السنة لانه لا حاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة وفي رواية الزيادات انه لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها والسنة في الوقت تثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه لان المراعى دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع اما زمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة في الطهر تفتر الرغبة وغير المدخول بها يطلقها في حالة الطهر والحيض خلافا لزفر رح وهو يقيسها على المدخول بها ولنا ان الرغبة في غير المدخول بها صادقة لا تقل بالحيض ما لم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بها تتجدد بالطهر قال واذا كانت المرأة لا تحيض من صغر او كبر

که جماع خواهد کرد و حال آنکه او قصد طلاق دارد پس طلاق خواهد داد بعد از جماع واین منع است وسوم طلاق بدعت است وآن آنست که سه طلاق دهد شوهر زن خود را یکبار ودفعه یعنی بیک کلام یا سه طلاق متفرق دهد در یک طهر واگر سه طلاق داد بهر یکی ازین دو طریق واقع میشود آن سه طلاق ولیکن طلاق دهنده گناهگار میشود وشافعی رح گفته است که هر قسم نوع طلاق مباح است زیرا چه طلاق تصرف مشروع است لهذا احکام مترتب میشود بر آن ومشروعیت منافی حظر است وطلاق در حالت حیض نیز حرام نیست بلکه حرام در آن تطویل عدت است نه طلاق وعلمای ما رح میگویند که اصل در طلاق حظر ومنع است چه بسبب آن قطع میشود نکاح که متعلق است بآن مصالح دینی ودنیوی واباحت طلاق نیست مگر بجهت آنکه حاجت خلاصی است ف از زن ناموافق ص وحاجت نیست بجهت خلاصی باینکه سه طلاق داده شود بیکدفعه واما بسوی سه طلاق باینطور که سه طلاق متفرق در سه طهر حاجت است بنظر دلیل آن وآنچه شافعی رح گفته است که طلاق مشروع است ومشروعیت منافی حظر است پس ف جواب آن حق اینست که مشروعیت طلاق فی نفسه باین جهت که طلاق ازاله ملک است منافی حظر نیست بجهت معنی دیگر که عبارتست از اینکه طلاق سبب قطع نکاح است که متعلق است بآن مصالح دینی ودنیوی مسئله ۳ + دو طلاق دادن در یک طهر بدعت است بنابر وجهیکه مذکور شد ف سبب بدعت بودن سه طلاق در یک طهر ص واختلاف است در اینکه یک طلاق بائن در یک طهر بدعت است یا نه ومحمد رح در مبسوط گفته است که هر که یک طلاق بائن داد در یک طهر ترک سنت کرد زیرا چه بسوی وصف بینونت حاجت نیست بجهت خلاصی زن ف چه بسبب گذشتن عدت خلاصی خواهد شد ص ودر زیادات گفته است که آن مکروه نیست بجهت حاجت بسوی خلاصی بالفعل ف یعنی بسبب طلاق بائن خلاصی بالفعل حاصل میشود وموقوف بر گذشتن عدت نمیماند ص

مسئله ۴ + بدانکه سنت در طلاق بر دو وجه است یکی باعتبار عدد وآن اینست که یک طلاق رجعی بدهد ودرین سنت زن مدخوله وغیر مدخوله برابر است ودوم باعتبار وقت واین سنت مخصوص است درحق زن مدخوله وآن اینست که طلاق دهد زن مدخوله را در طهریکه جماع نکرده باشد با او زیرا چه معتبر دلیل حاجت است واقدام بر طلاق در زمانیکه رغبت جماع تازه میشود ودران یعنی طهریکه خالی از جماع است دلیل حاجت است واما زمان حیض پس آن زمان نفرت است وطهریکه دران جماع کند یکبار رغبت سست میگردد وبدانکه درحق زن غیر مدخوله طهر وحیض برابر است ف یعنی طلاق دادن درحق او در هر دو حالت خلاف سنت ومکروه نیست ص بخلاف قول زفر رح او زن غیر مدخوله را قیاس میکند بر زن مدخوله وعلمای ما رح میگویند که رغبت جماع درحق زن غیر مدخوله همیشه تازه است وبسبب حیض کم نمیشود تا وقتیکه حاصل نمیشود مقصود شوهر که جماع است ودرحق زن مدخوله رغبت او تازه میشود در ایام طهر مسئله ۵ · اگر باشد زنی که حیض نمی آید او را بسبب صغر سن یا بسبب کبر سن

فإن أراد أن يطلقها ثلاثا للسنة طلقها واحدة فإذا مضى شهر طلقها أخرى لأن الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض إلى أن قال واللائي لم يحضن والإقامة في الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء في حقها بالشهر وهو بالحيض لا بالطهر ثم إن كان الطلاق في أول الشهر يعتبر الشهور بالأهلة وإن كان في وسطه فبالأيام في حق التفريق وفي حق العدة كذلك عند أبي حنيفة رح وعندهما يكمل الأول بالأخير والمتوسطان بالأهلة وهي مسئلة الإجارات قال ويجوز أن يطلقها ولا يفصل بين وطيها وطلاقها بزمان وقال زفر رح يفصل بينهما بشهر لقيامه مقام الحيض ولأن بالجماع تفتر الرغبة وإنما تتجدد بزمان وهو الشهر ولنا أنه لا يتوهم الحبل فيها والكراهية في ذوات الحيض باعتباره لأن عند ذلك يشتبه وجه العدة والرغبة وإن كانت تفتر من الوجه الذي ذكر لكن تكثر من وجه آخر لأنه يرغب في وطي غير معلق فرارا عن مؤن الولد فكان الزمان زمان الرغبة فصار كزمان الحبل وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لأنه لا يؤدي إلى اشتباه وجه العدة وزمان الحبل زمان الرغبة في الوطي لكونه غير معلق أو فيها لمكان ولده منها فلا يقل الرغبة بالجماع ويطلقها للسنة ثلاثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف رح وقال محمد رح لا يطلقها للسنة إلا واحدة لأن الأصل في الطلاق الحظر وقد ورد الشرع

و خواهد شوهرش که سه طلاق دهد او را در وقت سنت پس طریق آن این ست که یک طلاق بدهد او را و بعد ازان هرگاه بگذرد یکماه طلاق دیگر دهد او را و بعد ازان هرگاه گذرد یکماه دیگر طلاق سوم دهد آنرا زیرا چه مدت یکماه در حق زن مذکوره قائم مقام حیض ست چنانچه در قرآن مجید مذکور ست که زنانیکه آئسه اند از حیض و زنانیکه هنوز حائض نشده اند عدت ایشان سه ماه ست و بدرستیکه ماه قائم مقام حیض گردانیده شده است برای استبرا در حق زن مذکوره و استبرا نیست مگر بحیض نه بطهر پس معلوم شد که ماه قائم مقام حیض ست نه قائم مقام حیض و طهر چه اگر قائم مقام حیض و طهر هر دو میبود بایستی که اندازه استبراء ده روز می بود چه آن اکثر مدت حیض ست و بعد ازان باید دانست که اگر طلاق داده باشد در اول ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه از روی هلال و اگر طلاق داده باشد در اثنای ماه پس شمار کرده خواهد شد سه ماه بحساب روزها در حق تفریق طلاق و همچنین در حق عدت این نزد ابی حنیفه رح ست و نزد صاحبین رح ماه دوم و ماه سوم از روی هلال شمرده میشود و تتمه ماه اول از ماه چهارم گرفته میشود و بآن کامل نموده میشود ماه اول این اختلاف بسبب اختلاف ایشان ست در مسئله اجاره و بدانکه جائز ست که طلاق دهد زن مذکوره را شوهرش بعد از وطی بی آنکه فاصل باشد میان وطی و طلاق زمانی و زفر رح گفته ست باید که فصل کند میان وطی و طلاق بیک ماه بجهت آنکه این قدر زمانه قائم مقام حیض ست و بجهت آنکه بسبب جماع سست میشود رغبت جماع و باز تازه نمیشود رغبت آن مگر وقتیکه بگذرد زمانه و دلیل علمای ما رح این ست که احتمال حمل نیست در حق زن مذکوره و طلاق مکروه نیست بعد از وطی در حق زن صاحب حیض مگر باعتبار احتمال حمل زیرا چه در صورت احتمال حمل مشتبه میشود طریق عدت ف چه عدت حامله بوضع حمل ست و عدت غیر حامله بحیض و آنچه گفته ست زفر رح که رغبت جماع بعد از جماع سست میگردد پس جواب آن این ست ص که رغبت جماع بعد از جماع اگرچه سست میگردد ولیکن در صورت مذکوره رغبت جماع زیاده میشود و بنا بر آنکه شوهر زن مذکوره راغب ست در وطی آن بنا بر آنکه وطی او موجب حمل نیست تا فرزند متولد شود و بار مؤنت آن لازم آید پس در حق زن مذکوره هر زمان زمان رغبت جماع ست پس آن زمان مانند زمان حمل ست و طلاق دادن مر زن حامله را جائز ست بعد از جماع زیرا چه بسبب آن اشتباه طریق عدت لازم نمی آید و زمان حمل زمان رغبت ست چه شوهر راغب ست در وطی زن حامله بسبب آنکه آن وطی موجب حمل نیست یا راغب ست بسوی زن حامله بسبب آنکه فرزند او ازان متولد خواهد شد پس بسبب جماع رغبت جماع در حق او کم نمیشود مسئله ۵ اگر سه طلاق دهد کسی زن حامله خود را بطور سنت پس طریق آن این ست که یک طلاق دهد آنرا و بعد ازان بعد از گذشتن یکماه طلاق دیگر دهد و بعد ازان هرگاه یکماه بگذرد طلاق سوم دهد آنرا این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح ست و محمد و زفر رح گفته اند که طلاق سنت در حق زن حامله همین ست که یک طلاق دهد آنرا زیرا چه اصل در طلاق منع و حظر ست و جز این نیست که در شرع آمده ست که طلاق

بالتفريق على فصول العدة والشهر في حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة طهرها ولهما ان الاباحة لعلة الحاجة والشهر دليلها كما في حق الآيسة والصغيرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة على ما عليه الجبلة السليمة فصلح علماً ودليلاً بخلاف الممتدة طهرها لان العلم في حقها انما هو الطهر وهو مرجو فيها في كل زمان ولا يرجى مع الحبل واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق لان النهي عنه لمعنى في غيره وهو ما ذكرنا فلا ينعدم مشروعيته ويستحب له ان يراجعها لقوله عليه السلام لعمر مُر ابنك فليراجعها وقد طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع والحث على الرجعة ثم الاستحباب قول بعض المشائخ والاصح انه واجب عملاً بحقيقة الامر ورفعاً للمعصية بالقدر الممكن برفع اثره وهي العدة ودفعاً لضرر تطويل العدة قال فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها قال رض وهكذا ذكر في الاصل وذكر الطحاوي رح انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة الاولى قال ابو الحسن الكرخي ما ذكر الطحاوي قول ابي حنيفة وما ذكر في الاصل قولهما ووجه المذكور في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين بحيضة والفاصل ههنا بعض الحيضة

باین طور که یک طلاق دهد وبعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق دیگر دهد وبعد ازان چون یک حیض یا یکماه بگذرد طلاق سوم دهد و در زن حامله را حیض نمی آید و مدت یکماه در حق او قائم مقام حیض نیست و مدت حمل مانند یک طهر دراز است پس بنا بر دادن آنرا اگر یک طلاق دهد سنت همین ست که در یک طهر یک طلاق باشد وابو حنیفه وابو یوسف رح گفته اند که اصل در طلاق اگر چه حظر ست لیکن بسبب حاجت مباح ست و مدت یکماه دلیل حاجت ست چنانچه مدت مذکوره معتبر است در حق زنیکه حیض نمی آید بسبب کبر سن یا صغر سن وسر آن این ست که مدت مذکوره زمان تجدد رغبت ست بنا بر آنچه مقتضای طبع سلیم ست پس اقدام طلاق درین زمان دلیل حاجت ست در حق حامله بخلاف زنیکه دراز باشد طهر او چه مدت یکماه در حق او دلیل حاجت نیست زیرا که علامت حاجت در حق او طهر بعد حیض ست واین در حق او در هر وقت محتمل ست و در حق زن حامله احتمال آن نیست مسئله ۹ + اگر طلاق دهد کسی زن خود را در حالت حیض طلاق واقع میشود زیرا چه طلاق در حالت حیض اگر چه منهی ست ولیکن مشروع ست بنا بر آنکه نهی ازان بجهت ذات آن نیست بلکه بجهت امری ست که طلاق در حالت حیض موجب تطویل عدت ست واین نهی را نهی لغیره میگویند واین منافی مشروعیت نیست لهذا طلاق در حالت حیض واقع می شود ولیکن اگر طلاق دهد در حالت حیض پس مستحب این ست که رجعت نماید زیرا چه مرویست که ابن عمر رض طلاق داده بود زن خود را در حالت حیض پس پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را که مراجعت نماید بسوی زن مذکوره و بدانکه این حدیث دلالت میکند برانکه طلاق در حالت حیض واقع میشود و برانکه رجعت در صورت مستحب ست وبعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که رجعت مستحب ست قول بعضی مشائخ ست و صحیح این ست که رجعت واجب ست بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام بعمر رض فرمود که امر کن پسر خود را وامر موضوع ست برای وجوب چنانچه مقرر ست در علم اصول فقه و بجهت آنکه طلاق دادن در حالت حیض گناه است ورفع گناه بقدر امکان واجب ست و در صورت مذکوره رفع گناه برفع اثر آن که عدت است ممکن ست و بجهت آنکه تطویل عدت ضرر ست در حق زن پس واجب ست که رجعت نماید وبعد ازان هرگاه پاک شود از حیض وباز حائضه شود و پاک گردد پس اگر خواهد طلاق دهد آنرا درین طهر واگر خواهد نگاه دارد آنرا قال رض چنین مذکورست در مبسوط وطحاوی رحمه الله گفته است اگر خواهد طلاق دهد آنرا در طهری که متصل ست بحیضه که طلاق داده بود بران ابو الحسن کرخی رح گفته است که آنچه ذکر کرده است آنرا الطحاوی رح قول ابی حنیفه رح ست وآنچه مذکورست در مبسوط قول صاحبین رح ست و وجه آن این ست که سنت گذشته این ست که فصل نموده شود میان هر دو طلاق بحیض کامل و حیض اول ناقص ست بنا بر آنکه طلاق در اثنای آن واقع شده است پس بعضی ازان مقدم از طلاق

فتكمل بالثانية ولا تتجزى فتتكامل واذا تكاملت الحيضة الثانية فالطهر الذي يليه زمان السنة فامكن تطليقها على وجه السنة ووجه القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فيسن تطليقها في الطهر الذي يليه

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لا جماع فيه وان نوى ان تقع الثلث الساعة او عند رأس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت في حالة الحيض او في حالة الطهر وقال زفر لا تصح نية الجمع لانه بدعة وهي ضد السنة ولنا انه محتمل لفظه لانه سني وقوعا من حيث ان وقوعه بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظمه عند نيته وان كانت آيسة او من ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق ذوات الاقراء على ما بينا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عندنا لما قلنا بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث حيث لا تصح نية الجمع فيه لان نية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ومن ضرورته تعميم الواقع فيه فاذا نوى الجمع بطل تعميم الوقت فلا تصح نية الثلث **فصل** ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والنائم لقوله عليه السلام

لهذا امر درست که تکمیل آن نموده شود که حیض دوم رجا نیست که بعضی از آن اعتبار نموده شود و بعض نی پس باین ضرورت حیض دوم تمام معتبر خواهد شد و دلیل قول طحاوی رح این است که هرگاه رجعت کرد پس اثر طلاق مرتفع شد بسبب رجعت پس چنان شد که گویا طلاق نداده است اصلا در حیض مذکور لهذا مسنون خواهد بود که طلاق دهد آن زن را در طهری که متصل حیض مذکور است ❊ مسئله ❊ اگر شخصی بگوید زن خود را که انت طالق ثلثا للسنة و هیچ نیت نباشد وی را و حال آنکه زن مذکوره مدخوله اوست و هم صاحب حیض است یعنی حیض می آید او را پس درین صورت در هر طهر یک طلاق واقع میشود زیرا که لام در قول للسنة برای وقت است و وقت سنت برای طلاق طهر است باجماع و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا درهمان ساعت واقع شود یا نیت کرده باشد که در وقت تمامی هر ماه یک طلاق واقع شود پس درین دو صورت واقع خواهد شد طلاق مطابق نیت او خواه زن مذکوره در وقت وقوع طلاق در حالت حیض باشد یا در حالت طهر و زفر گفته است که در صورت مذکوره نیت سه طلاق صحیح نیست چه آن بدعت است و بدعت ضد سنت است و علمای ما رح میگویند که لفظ مذکور احتمال سه طلاق دارد زیرا که ایقاع سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن وقوع آن سنت است یعنی بحدیث پیغمبر علیه السلام ثابت است که اگر سه طلاق دهد کسی معا از وقوع زیرا که مروی است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر شخصی هزار طلاق دهد زن خود را پس آن زن بائن و جدا شود بسبب سه طلاق و باقی رد است یعنی لغو است و هرگاه ثابت شد که دادن سه طلاق معا اگرچه سنت نیست ولیکن اگر سه طلاق معا دهد کسی وقوع آن سنت است پس در صورت مذکوره مطلق کلام او بغیر نیت شامل نخواهد شد آنرا و اگر نیت آن کند شامل خواهد شد آنرا و اگر در صورت مذکوره زن مذکوره چنان باشد که عدت او بحساب ماه است چون زن آیسه و هیچ نیت نکرده باشد پس یک طلاق واقع میشود درهمان ساعت و بعد از گذشتن یکماه واقع میشود طلاق دیگر و بعد از گذشتن ماه دیگر واقع میشود طلاق سوم زیرا که مدت یکماه در حق او بمنزله طهر است در حق زن صاحب حیض چنانچه سابق مذکور شد و اگر نیت کرده باشد که سه طلاق معا درهمان ساعت واقع شود پس سه طلاق معا واقع میشود بنابر دلیلیکه مذکور شد و اگر در صورت مذکوره بگوید شخص مذکور زن خود را که انت طالق للسنة و لفظ ثلثا نگوید پس نیت سه طلاق معا صحیح نیست زیرا که نیت سه طلاق در صورت مذکوره صحیح نمیشود مگر باین جهت که لام در لفظ للسنة برای وقت است و مفید تعمیم وقت است از لوازم آن تعمیم چیزی است که در آن وقت واقع شود یعنی طلاق پس هرگاه نیت طلاق کرد جمع بست نمود تعمیم وقت باطل شد پس صحیح نخواهد شد نیت سه طلاق والله اعلم بالصواب

فصل ❊ مسئله ❊ طلاق هر شوهر واقع میشود وقتیکه او عاقل و بالغ باشد و طلاق صبی و مجنون و خفته واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است

کل طلاق جائز الا طلاق الصبی و المجنون ولان الاهلیة بالعقل الممیز وهما عدیما العقل والنائم عدیم الاختیار وطلاق المکره واقع خلافا للشافعی رح هو یقول ان الاکراه لا یجامع الاختیار وبه یعتبر التصرف الشرعی بخلاف الهازل لانه مختار فی التکلم بالطلاق ولنا انه قصد ایقاع الطلاق فی منکوحته فی حال اهلیته فلا یعری عن قضیته دفعا لحاجته اعتبارا بالطائع وهذا لانه عرف الشرین واختار اهونهما وهذا اية القصد والاختیار الا انه غیر راض بحکمه وذلک غیر مخل به کالهازل وطلاق السکران واقع واختیار الکرخی والطحاوی رح انه لا یقع وهو احد قولی الشافعی رح لان صحة القصد بالعقل وهو زائل العقل فصار کزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب هو معصیة فجعل باقیا حکما زجرا له حتی لو شرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لا یقع طلاقه وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقیمت مقام العبارة دفعا للحاجة وستأتیک وجوهه فی آخر الکتاب ان شاء الله تعالی وطلاق الامة ثنتان

که هر طلاق جائز است مگر طلاق صبی و مجنون و بجهت آنکه اهلیت تصرف بسبب عقل ممیز است و صبی و مجنون را عقل ممیز نیست و خفته نیز مانند صبی و مجنون است چه وی را اختیار نیست مسئله ۲ * طلاق مکره بفتح را واقع است نزد علمای ما و شافعی رح میگوید که طلاق مکره واقع نمیشود زیرا چه در حالت اکراه اختیار مکره باقی نمیماند و هیچ تصرف شرعی معتبر نیست مگر باختیار بخلاف طلاق هازل یعنی هزل گو چه او مختار است در تکلم نمودن طلاق ف و همین سبب وقوع طلاق است ص و علمای ما رح میگویند که مکره مذکور قصد ایقاع طلاق کرده است در منکوحه خود در حالیکه در اهلیت او ان طلاق است و مقتضای آن این است که طلاق او واقع شود پس واقع خواهد شد چنانچه طلاق غیر مکره واقع میشود زیرا چه علت وقوع طلاق غیر مکره حاجت وی است و این علت یافته میشود در طلاق مکره چه او نیز محتاج است بسوی طلاق تا او خلاص شود از چیزیکه بآن اکراه کنند پس طلاق او واقع خواهد شد مانند طلاق غیر مکره و سر آن این است که مکره مبتلا است بدو بلا ف یکی چیزیکه بآن اکراه کرده است اکراه کننده دوم طلاق که بران اکراه نموده است ص او هر دو را دریافت نموده آنچه آسان است نزد او آنرا اختیار نموده است ف یعنی طلاق ص و این دلالت میکند بر اینکه وی را قصد و اختیار باقی است لیکن او راضی نیست باینکه حکم آن متحقق شود ف یعنی طلاق واقع شود ص و این منافی وقوع طلاق نیست مانند هازل ف یعنی اگر بطریق هزل طلاق دهد کسی طلاق او واقع میشود با وجودیکه او راضی نیست باینکه طلاق واقع شود و همچنین طلاق مکره ص مسئله ۳ * اگر طلاق دهد کسی در حالت ف مستی بسبب خوردن ص سکر ف چون خمر مثلا ص پس طلاق او واقع میشود و مختار کرخی و طحاوی رح این است که طلاق او واقع نمیشود و این قول شافعی رح است و دلیل ایشان این است که صحت قصد بعقل تعلق دارد و عقل در حالت مستی زائل است چنانچه زائل میشود عقل بسبب خوردن دوای مباح چون بنج ف مثلا و درین صورت طلاق واقع نمیشود و همچنین درینجا نیز ص و علمای ما رح میگویند که در صورت مذکور عقل او زائل شده است بسبب چیزیکه آن گناه است پس عقل او باقی شمرده میشود و لهذا طلاق او واقع میشود تا او از خوردن مسکر که حرام است باز ماند حتی اگر خمر خورد و بسبب آن صداع حادث شود و بسبب این صداع عقل او زائل گردد در ینحالت اطلاق دهد پس این طلاق واقع نمیشود مسئله ۴ * طلاق گنگ واقع میشود که طلاق دهد باشاره که ف مفهوم و معلوم است چون اشارت او ف معهود است ص پس آن اشارت قائم مقام عبارت شده در حق گنگ برای رفع حاجت او و بیان آنکه اقامت اشارت گنگ خواهد آمد در آخر این کتاب ان شاء الله تعالی مسئله ۵ * تمام عدد طلاق در حق کنیز دو است

وطلاق الحرة ثلث حرا كان زوجها او عبدا وقال الشافعي رحمه الله عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولان صفة المالكية كرامة والآدمية مستدعية لها ومعنى الآدمية في الحر اكمل فكانت مالكيته ابلغ واكثر ولنا قوله عليه السلام
طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولان حل المحلية نعمة في حقها وللرق اثر في تنصيف النعم الا ان العقدة لا تتجزى فتكاملت عقدتان وتاويل ما رواه ان الايقاع
بالرجال واذا تزوج العبد امرأة باذن مولاه وطلقها وقع طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امرأته لان ملك النكاح حق العبد فيكون الاسقاط اليه دون المولى

باب ايقاع الطلاق

الطلاق على ضربين صريح وكناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة وطلقتك فهذا يقع به الطلاق الرجعي لان هذه الالفاظ تستعمل في الطلاق ولا تستعمل في غيره
فكان صريحا وانه يعقب الرجعة بالنص ولا يفتقر الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال وكذا اذا نوى الابانة لانه قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة
فيرد عليه ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء
ولا فيما بينه وبين الله تعالى لان الطلاق لرفع القيد وهي غير مقيدة بالعمل وعن ابي حنيفة رحمه الله انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخليص ولو قال انت مطلقة بتسكين الطاء
لا يكون طلاقا الا بالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا فلم يكن صريحا قال ولا يقع به الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وقال الشافعي رحمه الله يقع ما نوى لانه محتمل لفظه

خواه شوهر او آزاد باشد یا بنده و مجموع عدد طلاق حق زن حره سه است خواه شوهر او آزاد باشد یا بنده و شافعی رح گفته است که عدد طلاق معتبر بحال مرد است ف یعنی شوهر اگر آزاد است سه طلاق
مالک شد ... طلاق است اگرچه زن او کنیز باشد و اگر شوهر بنده است پس او مالک دو طلاق است اگرچه زن او حره باشد ص بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که
طلاق بحال مردان است و عدت بحال زنان و بجهت آنکه صفت مالکیت کرامت است و بزرگی است و آدمیت مستدعی آن است و معنی آدمیت در آزاد کامل تر است پس مالکیت
او ابلغ و اکثر خواهد بود و دلیل علمای ما رح یکی این است که پیغمبر علیه السلام فرموده است که طلاق کنیز دو است و عدت او دو حیض است و دوم آنست که محل حلت زن است و
این حلت در حق او نعمت است و رق تنصیف نعمت میکند پس باید که طلاق کنیز یک و نیم باشد که نصف طلاق حره است لیکن تنصیف یک طلاق متعذر
است پس در این صورت طلاق کنیز دو گشت و حدیثی که روایت آن از شافعی رح است تاویل آن این است که ایقاع طلاق از جانب مرد است مسئله اگر نکاح کند بنده زنی را
باذن مولای خود پس طلاق داد واقع میشود و اگر طلاق دهد مولای او زن او را طلاق واقع نمیشود زیرا که ملک نکاح حق بنده است پس اسقاط آن بسوی بنده خواهد بود نه مولی

باب در بیان ایقاع طلاق مسئله بدانکه طلاق بر دو نوع است یکی صریح دوم کنایه پس صریح آنست که گوید انت طالق یا مطلقة یعنی ... طلاق داده شده یا گوید
طلقتک یعنی طلاق دادم ترا پس بدین الفاظ واقع میشود طلاق رجعی ... یعنی بعد از آن اگر خواهد رجعت تواند ... زیرا که این الفاظ استعمال کرده میشوند
در معنی طلاق ... بدین الفاظ طلاق صریح است و در نص آمده است که بعد از طلاق صریح رجعت جایز است و در واقع شدن طلاق بدین الفاظ محتاج نیت نیست زیرا که این الفاظ
صریح است در طلاق بسبب غلبه استعمال آن در طلاق ... بالفاظ مذکوره طلاق رجعی واقع میشود و اگرچه اراده کند بدین الفاظ طلاق بائن ... زیرا که او اراده کرده است
چیزی را که شارع آنرا موقوف داشته است بگذشتن عدت پس آن اراده ... مردود است و اگر اراده کرد ... طلاق از قید ف یعنی طلاق ...
... مقبول نیست ... لیکن ... فیما بینه و بین الله تعالی قبول است ... زیرا که ... احتمال آن دارد ... و اگر اراده کند طلاق از عمل ...
پس ... مقبول نیست ... زیرا که طلاق ... و ابو حنیفه رح ... عند الله ...
زیرا که ... مستعمل است بمعنی طلاق خلاص کردن ... مسئله ... اگر ... انت مطلقة بسکون طا ... واقع نشود مگر آنکه نیت
طلاق کند زیرا که لفظ مذکور مستعمل نیست در طلاق از روی عرف پس لفظ مذکور صریح نیست در معنی طلاق ... بالفاظ مذکوره که طلاق صریح است واقع نمیشود
مگر یک طلاق اگرچه نیت زیاده کند و شافعی رح گفته است که هر چه نیت کند آن واقع میشود زیرا که الفاظ مذکوره محتمل طلاق است

فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولهذا يصح قران العدد به فيكون نصبا على التفسير وكذا انه نعت فرد حتى قيل للمثنى طالقان وللثلث طوالق
فلا يحتمل العدد لانه ضده وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق والعدد الذي يقترن به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلثا

كقولك اعطيته جزيلا اي اعطاء جزيلا ولو قال انت الطلاق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا فان لم تكن له نية او نوى واحدة او ثنتين فهي واحدة
رجعية وان نوى ثلثا فثلث ووقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر لانه لو ذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذا ذكره وذكر المصدر معه وانه يزيده
وكادة اولى واما وقوعه باللفظة الاولى فلان المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلى هذا لو قال انت طلاق
يقع الطلاق به ايضا ولا يحتاج فيه الى النية ويكون رجعيا لما بينا انه صريح الطلاق لغلبة الاستعمال فيه وتصح نية الثلث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم
جنس فيعتبر بسائر اسماء الاجناس فيتناول الادنى مع احتمال الكل ولا تصح نية الثنتين فيها خلافا لزفر هو يقول ان الثنتين بعض الثلث فلما صحت نية الثلث صحت نية بعضها ضرورة
ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية اما الثنتان في حق الحرة عدد واللفظ لا يحتمل العدد وهذا لان معنى
التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او الجنسية والمثنى بمعزل منهما ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى تصدق لان
كل واحد منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها واذا اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف

[illegible] از این جهت صحیح است [illegible] گفته شد اگر گفته شود انت طالق ثلاثا یا انت مطلقة ثلاثا
وعدد مذکور منصوب باشد بسبب آنکه تفسیر است [illegible] لفظ مذکور [illegible] این است که [illegible] واحد است حتی که برای
دو طالقان و برای سه طوالق گفته میشود پس [illegible]
و مصدر [illegible] بمعنی تطلیق است [illegible] انت طالق طلاقا ثلاثا چنانچه میگویند اعطیته جزیلا
ای عطاء جزیلا مسئله و اگر بگوید بزن خود که انت الطلاق یا انت طالق الطلاق یا انت طالق طلاقا پس اگر هیچ نیت نباشد وی را یا نیت یک طلاق یا دو
کند پس [illegible] یک طلاق رجعی واقع میشود و اگر نیت سه طلاق کند پس سه طلاق واقع میشود و بدانکه وقوع طلاق بلفظ دوم و سوم ظاهر است زیرا که اگر بگوید انت طالق
فقط طلاق واقع میشود پس هرگاه ذکر کرد با آن یک لفظ زیاده که مصدر است بطریق تاکید پس طلاق بطریق اولی واقع خواهد شد و اما وقوع طلاق بلفظ اول پس
است ف که مراد از لفظ طلاق معنی طالق است چه لفظ طلاق بمعنی طالق مستعمل است چنانچه میگویند رجل عدل ای عادل پس لفظ انت الطلاق بمنزله
انت طالق است و بنابراین مذکور شد اگر بگوید انت طلاق پس طلاق واقع میشود و بدانکه درین صورت [illegible] احتیاج بسوی نیت نیست و طلاق رجعی واقع میشود چه این
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] باعتبار معنی جنسیت ف چه دو طلاق [illegible]
[illegible] و در آن [illegible] بلفظ مفرد [illegible]
[illegible] مسئله و اگر شخصی بگوید بزن خود که انت طالق الطلاق و بگوید که مراد من از انت طالق یک طلاق است و از لفظ الطلاق طلاق دیگر پس قول او مقبول است
زیرا چه هر دو لفظ صلاحیت ایقاع دارد [illegible] ایقاع طلاق [illegible] پس دو طلاق رجعی واقع خواهد شد [illegible] زن مذکوره مدخوله وی باشد مسئله و اگر
شخصی اضافت طلاق کند بسوی جمیع اجزای زن [illegible] بطور که بگوید انت طالق [illegible] طلاق واقع میشود زیرا چه او اضافت طلاق کرده است

المحل وذلك مثل ان يقول انت طالق لان التاء ضمير المرأة او يقول رقبتك طالق او عنقك طالق او روحك او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك لانه يعبر بها عن جميع البدن اما الجسد والبدن فظاهر وكذا غيرهما قال الله تعالى فتحرير رقبة وقال فظلت اعناقهم وقال عليه السلام لعن الله الفروج على السروج ويقال فلان رأس القوم ويا وجه العرب وهلك روحه بمعنى نفسه ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر وكذلك ان طلق جزءا شائعا منها مثل ان يقول نصفك او ثلثك طالق لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة ولو قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفر والشافعي رح يقع وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن لهما انه جزء مستمتع بعقد النكاح وما هذا حاله يكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذ الحرمة في سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على القلب ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذا اضافه الى ريقها او ظفرها وهذا لان محل الطلاق ما يكون فيه القيد لانه ينبئ عن رفع القيد ولا قيد في اليد ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع لانه محل للنكاح عندنا حتى تصح اضافته اليه فكذا يكون محلا للطلاق واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن جميع البدن وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقة واحدة لان الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل

بسوی محل طلاق ف که زن ست ع چه مراد از کلمه انت ذات زن ست ف بجمیع اجزای آن ص و همچنین ست حکم وقتیکه اضافت آن کند بسوی عضوی که تعبیر کرده میشود بآن از جمیع بدن بانیطور که بگوید رقبه تو طالق ست یا عنق تو طالق ست ف یعنی گردن تو ع یا روح تو طالق ست یا بدن تو طالق ست یا جسد تو طالق یا فرج تو طالق ست یا راس تو طالق ست یا وجه تو طالق ست چه باین الفاظ تعبیر کرده میشود از جمیع بدن اما تعبیر جمیع بدن بلفظ جسد و بدن ظاهر ست و همچنین تعبیر جمیع بدن بالفاظ باقی در محاوره و در حدیث و قرآن آمده ست و باینکه همچنین ست لفظ دم ف یعنی خون ع در یک روایت و همچنین طلاق واقع میشود وقتیکه اضافت آن نماید بسوی جزو شایع چون نصف مثلا بانیطور که بگوید که نصف تو طالق ست یا ثلث تو زیرا که جزو شایع محل جمیع تصرفات ست چون بیع و غیره پس همچنین محل طلاق خواهد بود لیکن طلاق که دانست قابل تجزی نیست در حق طلاق پس ثابت خواهد شد طلاق در جمیع آن ف و اینکه نصف طالقه خواهد شد و نصف آن منکوحه خواهد ماند ص مسئله اگر بگوید که دست تو یا پای تو طالق ست طلاق واقع نمیشود و زفر و شافعی رح گفته اند که طلاق واقع میشود و همچنین اختلاف ست در صورتیکه اضافت طلاق کند بسوی هر جزو معین که تعبیر کرده نمیشود بآن از جمیع بدن ف چون گوش و بینی و غیره ص و دلیل زفر و شافعی رح این ست که جزو مذکور استمتاع حلال ست بعقد نکاح ف چون بوسه و مس ص و چیزیکه چنین ست پس آن چیز محل حکم نکاح ست پس آن محل طلاق نیز خواهد بود و هرگاه آن جزو محل طلاق ست پس طلاق ثابت خواهد شد دران بسبب اضافت طلاق بسوی آن و بعد ازان سرایت خواهد کرد آن طلاق بسوی جمیع اجزا چنانچه در صورتیکه اضافت طلاق نماید بسوی جزو شایع چون نصف و غیره بخلاف آنکه اگر اضافت نکاح کند بسوی جزو معین چون دست و پای پس درین صورت نکاح صحیح نیست زیرا که درین صورت متصور نیست که حلت ثابت شود دران جزو بنا بر نکاح و بعد ازان سرایت کند آن حل بسوی جمیع بدن بجهت آنکه حرمت که در جمیع اجزای باقی ثابت ست غالب میشود بر حلتیکه دران جزو معین ست و در صورت طلاق امر برعکس این ست و دلیل علمای ما رح این ست که جزو معین چون دست مثلا محل طلاق نیست پس اضافت طلاق بسوی آن لغو خواهد شد چنانچه اضافت طلاق بسوی لب دهن یا ناخن لغو ست و سر آن این ست که محل طلاق چیزیست که دران قید باشد چه طلاق دلالت میکند بر رفع قید و در دست قید نیست بهمین جهت صحیح نیست اضافت نکاح بسوی آن بخلاف جزو شایع چه آن محل نکاح ست نزد علمای ما رح لهذا صحیح ست اضافت نکاح بسوی آن پس همچنین جزو شایع محل طلاق خواهد بود و بدانکه اختلاف ست در صورتیکه اضافت طلاق کند کسی بسوی شکم و پشت و ظاهر این ست که درین صورت طلاق واقع نمیشود زیرا که پشت و شکم تعبیر کرده نمیشود از جمیع بدن مسئله اگر شخصی نصف طلاق دهد زن خود را مثلا پس یک طلاق واقع میشود زیرا که طلاق قابل تجزی نیست و ذکر بعض اجزای چیزیکه قابل تجزی نباشد بمنزله ذکر تمام آن

وكذا الجواب في كل جزء سماه لما بينا ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين فهي طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة انصاف تكون ثلث تطليقات ضرورة ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه فيصير ثلثا ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين فهي واحدة وان قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا في الاولى هي ثنتان وفي الثانية ثلث وقال زفر رح في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية تقع واحدة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي من درهم الى مائة ولابي حنيفة رح ان المراد به الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ويريدون به ما ذكرناه وارادة الكل فيما طريقه طريق الاباحة كما ذكرا والاصل في الطلاق هو الحظر ثم الغاية الاولى لا بد ان تكون موجودة لترتب عليها الثانية ووجودها بوقوعها بخلاف البيع لان الغاية فيه موجودة قبل البيع ولو نوى واحدة يدين ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه

وبدانکه ربع طلاق وخمس آن وغیره مانند نصف طلاق ست وانچه مذکور شد بنابر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۸** - اگر شخصے بگوید بزن خود که بر تو سه نصف دو طلاق ست پس سه طلاق واقع میشود زیراچه نصف دو طلاق یک طلاق ست پس هرگاه سه نصف جمع کرده شود سه طلاق ضرورةً واقع خواهد شد واگر بگوید که بر تو سه نصف یک طلاق ست پس بعضی گفته اند که دو طلاق واقع میشود چه آن یک ونیم طلاق ست پس دو طلاق کامل خواهد شد وبعضی گفته اند که سه طلاق واقع خواهد شد زیراچه هر نصف طلاق یک طلاق کامل میشود پس سه نصف سه طلاق خواهد شد **مسئله ۹** - اگر شخصے بگوید زن خود را که بر تو طلاق ست از یک طلاق تا دو طلاق یا بگوید که از ما بین یک طلاق تا دو طلاق پس درینصورت یک طلاق واقع میشود واگر بگوید که از یک طلاق تا سه طلاق یا بگوید ما بین یک طلاق تا سه طلاق پس دو طلاق واقع میشود واین نزد ابوحنیفه رح ست وصاحبین رح گفته اند که درصورت اول دو طلاق واقع میشود ودر صورت دوم سه طلاق وزفر رح گفته ست که درصورت اول اصلا طلاق واقع نمی شود ودر صورت دوم یک طلاق واقع میشود وهمین مطابق قیاس ست زیراچه غایت تحت مغیا داخل نمی شود چنانچه اگر بگوید کسے که فروختم ازین دیوار تا آن دیوار هیچ یکے ازین دیوارها در بیع داخل نمی شود ووجه قول صاحبین رح که استحسان ست این ست که از مثل این کلام که مذکور شد کل مراد میشود در عرف چنانچه اگر بگوید کسی بکسی که بگیر از مال من از یک درهم تا صد درهم تمام وکل مراد میشود ودلیل ابوحنیفه رح این ست که از مثل این کلام در عرف زیاده از کم وکم از زیاده مراد میشود زیراچه اهل محاوره میگویند که سن من از شصت تا هفتاد ست یا ما بین شصت تا هفتاد ست ومراد آنها همان ست که گفته شد وجواب از دلیل صاحبین رح این ست که اراده کل دران چیز ست که طریق آن اباحت ست چنانچه درمثالیکه آورده اند آن را صاحبین رح واما طلاق پس اصل دران حرمت ومنع است وجواب از دلیل زفر رح این ست که ضرورست که غایت اول موجود باشد تا غایت دوم بران مترتب گردد ودرصورت مذکوره غایت اول که طلاق ست موجود نمیشود مگر باین طور که آن طلاق واقع شود پس باین ضرورت واقع خواهد شد بخلاف مسئله بیع که نظیر آورده ست آن را زفر رح چه دران هر دو غایت که عبارت ست از هر دو دیوار موجود ست پیشتر از بیع وبدانکه درصورت مذکوره اگر اراده یک طلاق نماید صحیح ست عند الله زیراچه اراده کرده ست انچه احتمال آن ست از کلام مذکور واما نزد قاضی مقبول نیست زیراچه آن

خلاف الظاهر ولو قال انت طالق واحدة فی ثنتین ونوی الضرب والحساب او لم تکن له نیة فهی واحدة وقال زفر تقع ثنتان لعرف الحساب
وهو قول حسن بن زیاد ولنا ان عمل الضرب فی تکثیر الاجزاء لا فی زیادة المضروب وتکثیر اجزاء التطلیقة لا یوجب
تعددها فان نوی واحدة وثنتین فهی ثلث لانه یحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف یجمع الی المظروف ولو کانت
غیر مدخول بها یقع واحدة کما فی قوله واحدة وثنتین وان نوی واحدة مع ثنتین یقع الثلث لان کلمة
فی تاتی بمعنی مع کما فی قوله تعالی فادخلی فی عبادی ای مع عبادی ولو نوی الظرف تقع واحدة لان الطلاق
لا یصلح ظرفا فیلغو ذکر الثانی ولو قال اثنتین فی اثنتین ونوی الضرب والحساب فهی ثنتان وعند زفر ثلث لان قضیته
ان یکون اربعا لکن لا مزید للطلاق علی الثلث وعندنا الاعتبار للمذکور الاول علی ما بیناه ولو قال انت طالق من ههنا
الی الشام فهی واحدة یملک الرجعة وقال زفر هی بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنا لا بل وصفه بالقصر لانه
متی وقع وقع فی الاماکن کلها ولو قال انت طالق بمکة او فی مکة فهی طالق فی الحال فی کل البلاد وکذلک لو قال انت طالق
فی الدار لان الطلاق لا یتخصص بمکان دون مکان وان عنی به اذا اتیت مکة یصدق دیانة لا قضاء لانه نوی الاضمار

خلاف ظاهر ست مسئله ۱۰- اگر بگوید کسی بزن خود که انت طالق واحدة فی ثنتین یعنی بر تو طلاق ست یک در دو و معنی ضرب ازان
اراده کند یا هیچ نیت نکند پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفته است که دو طلاق واقع میشود چه همین معنی مرادست از عبارت مذکور
در عرف اهل حساب و همین مختار حسن بن زیاد رح است و دلیل علمای ما رح این است که از عمل ضرب تکثیر اجزا میشود نه زیادتی مضروب
و تکثیر اجزای طلاق موجب تعدد طلاق نیست و اگر از عبارت مذکوره اراده کند یک طلاق و دو طلاق را پس سه طلاق واقع میشود و
اراده این معنی از عبارت مذکوره صحیح است چه عبارت مذکوره احتمال آن دارد بنابر آنکه از کلمه فی معنی واو گرفتن جائز است و درینصورت اگر
زن مذکوره غیر مدخوله باشد یک طلاق واقع میشود چنانچه درصورتیکه بگوید بزن غیر مدخوله انت طالق واحدة وثنتین و اگر در عبارت مذکوره از
کلمه فی معنی مع اراده کند سه طلاق واقع میشود اگرچه زن مذکوره غیر مدخوله باشد و اراده این معنی صحیح است چه کلمه فی بمعنی مع آمده است چه
فرموده است خدای تعالی فَادْخُلِي فِي عِبَادِي یعنی داخل شو مع بندگان من و اگر از کلمه فی معنی ظرف اراده کند یک طلاق واقع میشود زیراچه
طلاق قابل این نیست که ظرف شود پس لغو خواهد شد ذکر کلمه فی ثنتین و این قول شافعی است رح و اگر بگوید که انت طالق ثنتین فی ثنتین
و معنی ضرب اراده کند پس دو طلاق واقع میشود و نزد زفر رح سه طلاق میشود زیراچه مقتضای عبارت مذکوره بنابر معنی ضرب چهار طلاق
است پس سه طلاق واقع خواهد شد چه زیاده بر سه طلاق جائز نیست و نزد علمای ما رح کلمه ثنتین که اول مذکور است معتبر است چنانچه بالا مذکور شد
مسئله ۱۱- اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است ازینجا تا بشام پس یک طلاق رجعی واقع میشود و زفر رح گفته است که یک طلاق بائن
واقع میشود زیراچه هرگاه وصف طلاق مذکور نمود بدرازی پس گویا گفت که بر تو طلاق دراز است و اگر چنین بگوید طلاق بائن واقع میشود
پس همچنین درینجا نیز و علمای ما رح میگویند که طلاق مذکور را بدرازی وصف نکرده است بلکه بکوتاهی زیراچه طلاق هرگاه واقع شود در یک مکان
پس آن در جمیع مکان واقع شود مسئله ۱۲- اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است بمکه یا در مکه پس بر آن زن طلاق واقع میشود
فی الحال در جمیع بلاد و همچنین است اگر بگوید که بر تو طلاق است درین سرای زیراچه طلاق مختص نیست بهیچ مکان و اگر اراده کند از کلام مذکور
که هرگاه بیائی تو در مکه بر تو طلاق است پس این صحیح است عند الله و نزد قاضی مقبول نیست زیراچه او در کلام خود تقدیر آمدن او بمکه نموده است

وهو خلاف الظاهر ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة لم تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول ولو قال في دخولك الدار يتعلق بالفعل لمقارنة بين الشرط والظرف فحمل عليه عند تعذر الظرفية **فصل في اضافة الطلاق الى الزمان** ولو قال انت طالق غداً وقع عليها الطلاق بطلوع الفجر لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد وذلك بوقوعه في اول جزء منه ولو نوى به آخر النهار صدق ديانة لا قضاء لانه نوى التخصيص في العموم وهو يحتمله وكان مخالفا للظاهر ولو قال انت طالق اليوم غداً او غداً اليوم فانه يؤخذ باول الوقتين الذي تفوه به فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في الغد لانه لما قال اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة ولو قال غدا كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثاني في الفصلين ولو قال انت طالق في غد وقال نويت آخر النهار دين في القضاء عند ابي حنيفة رح وقالا لا يدين في القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا على ما بينا ولهذا يقع في اول جزء منه عند عدم النية وهذا لان حذف في واثباته سواء لانه ظرف في الحالين ولابي حنيفة رح انه نوى حقيقة كلامه لان كلمة في للظرف والظرفية لا تقتضي الاستيعاب

و آن خلاف ظاهر است (ف) و همچنین است حکم اگر اراده کند از قول خود بر تو طلاق است درین سرای بر تو طلاق است اگر داخل شوی تو درین سرای (ص) **مسئله ۱۴۱** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است وقتیکه داخل شوی تو در مکه پس بر آن زن طلاق نمی شود مگر وقتیکه داخل شود آن زن در مکه زیراچه او معلق کرده است طلاق را بر داخل شدن آن زن در مکه و اگر بگوید که انت طالق فی دخولک الدار پس این بمعنی انت طالق ان دخلت الدار است زیراچه ظرف بمعنی شرط می آید و چون ظرفیت متعذر است درینصورت پس بر معنی شرط حمل نموده خواهد شد والله اعلم بالصواب

فصل — در بیان اضافت طلاق بسوے زمان **مسئله ۱** - اگر بگوید شخصے بزن خود که انت طالق الیوم غدا یعنی طلاق است بر تو امروز فردا یا بگوید که انت طالق غدا الیوم یعنی بر تو طلاق است فردا امروز پس واقع میشود طلاق درصورت اول از اول وقت امروز و درصورت دوم واقع میشود طلاق از اول وقت فردا و لفظ دوم بهر دو صورت لغو است زیراچه هرگاه او گفت الیوم واقع خواهد شد امروز بالفعل پس موقوف بر فردا نخواهد ماند و همچنین هرگاه اول گفت غدا پس طلاق موقوف خواهد ماند بر فردا پس امروز بالفعل واقع نخواهد شد پس لفظ دوم در هر دو صورت لغو خواهد شد **مسئله ۲** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است فردا پس این طلاق واقع میشود وقتیکه طلوع شود فجر روز فردا زیراچه او وصف کرد زن خود را بالطلاق در تمامی فردا و آن حاصل میشود بواقع شدن طلاق در اول جزو فردا و اگر اراده کند از لفظ فردا آخر فردا را پس صحیح است عند الله و نزد قاضی مقبول نیست زیراچه او نیت تخصیص کرد در عام و عام محتمل خاص می شود لیکن این خلاف ظاهر است و اگر بگوید که بر تو طلاق است در فردا و بگوید که مراد از آن آخر روز فردا است پس قول او مقبول است نزد قاضی و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که قول او نزد قاضی مقبول نیست و عند الله مقبول است زیراچه لفظ فردا و در فردا برابر است چه لفظ فردا در هر دو صورت ظرف است لهذا از لفظ در فردا طلاق واقع می شود در اول جزو از اجزاے روز فردا وقتیکه هیچ نیت نباشد و بر دلیل ابی حنیفه رح اینست که آنکس اراده کرد معنی حقیقی را از کلام خود زیراچه کلمه در برائے ظرف است و ظرفیت مقتضی استیعاب نیست

وتعين الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذا عيّن اخر النهار كان التعيين القصدي اولى بالاعتبار من الضروري بخلاف قوله غدًا لانه يقتضي الاستيعاب حيث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد نظيره اذا قال والله لاصومن عمري ونظير الاول والله لاصومن في عمري وعلى هذا الدهر وفي الدهر ولو قال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة معهودة منافية لمالكية الطلاق فيلغو كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج ولو تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا ايضا فكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعة ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية فصار كما اذا قال طلقتك وانا صبي او نائم او يصح اخبارا على ما ذكرنا ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى زمان خالٍ عن التطليق وقد وجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ما صريح في الوقت لانهما من ظروف الزمان وكذا كلمة ما للوقت

و در صورت مذکوره طلاق واقع میشود جزو اول از امروز فردا وقتیکه نیت نکند بجهت آنکه جزو اول درینصورت معین است بالضرورة بجهت عدم مزاحم آن نیست و هرگاه این تعیین ضروری معتبر شده است پس اگر معین کند متکلم آخر روز را این تعیین قصدی بطریق اولی معتبر خواهد شد بخلاف آنکه اگر بگوید که بر تو طلاق است فردا بلفظ و نگوید فی چه درینصورت اگر اراده کند آخر روز فردا از نزد قاضی مقبول نیست زیرا چه لفظ فردا بدون لفظ فی موجب استیعاب است که زن مذکوره موصوف بطلاق باشد در جمیع روز فردا و این حاصل نمی شود مگر باینطور که طلاق واقع شود در اول روز فردا پس اراده آخر روز فردا درینصورت خلاف ظاهر است لهذا از نزد قاضی مقبول نخواهد شد و نظیر آن این است که وقتیکه بگوید کسی بر سبیل نذر والله لاصومن عمري اعنی قسم بخدا که هر آئینه روزه خواهم داشت عمر خود و نظیر اول این است که بگوید والله لاصومن فی عمری و همچنین الدهر و فی الدهر اعنی در صورت عدم ذکر لفظ فی استیعاب ضرور است و در صورت ذکر آن استیعاب ضرور نیست مسئله ۳- اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است دیروز در حالی آنکه نکاح کرده است آنرا امروز پس درینصورت طلاق واقع نمی شود اصلا زیرا چه شوهر مذکور اضافت طلاق کرد بسوی وقتیکه او دران وقت مالک نیست پس طلاق مذکور لغو خواهد شد چنانچه اگر بگوید بزن خود که بر تو طلاق است پیش از آنکه من مخلوق باشم و بجهت آنکه ممکن است که کلام آنکس اخبار شود از عدم نکاح یا از آنکه زن مذکوره مطلقه است بتطلیق کسی از ازواج دیگر و درینصورت اگر نکاح کرده باشد زن مذکوره را پیش از دیروز پس طلاق مذکور واقع شود در وقتیکه تکلم بطلاق کرد زیرا چه اگر انشای طلاق کند کسی در زمان ماضی پس آن انشا فی الحال میشود لهذا طلاق واقع خواهد شد در حالیکه کلام مذکور انشا است نه خبر نیست چه او طلاق نداده بود دیروز تا از ان خبر دهد و اضافت طلاق نکرده است بسوی حالتیکه منافی طلاق باشد حتی که لغو شود مسئله ۴- اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است پیش از نکاح تو با من طلاق واقع نمیشود زیرا چه اضافت طلاق کرد بسوی حالتیکه منافی طلاق است چنانچه اگر بگوید که بر تو طلاق است در حالیکه من صبی ام یا در خوابم یا گفته خواهد شد که کلام آنکس اخبار است از عدم نکاح یا از آنکه زن مذکوره مطلقه است بتطلیق کسی از ازواج دیگر چنانچه بالا گذشت مسئله ۵- اگر گفت کسی بزن خود که انت طالق ما لم اطلقك یعنی بر تو طلاق است تا وقتیکه طلاق ندهم ترا یا بگوید که انت طالق متی لم اطلقك او متی ما لم اطلقك و خاموش ماند پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره زیرا چه اضافت طلاق کرد بسوی زمانی که خالی از طلاق است و آن زمان یافته شد وقتیکه خاموش ماند و سر آن این است که کلمه متی و متی ما از ظروف زمان است و همچنین کلمه ما برای وقت

قال الله تعالى ما دمت حيًّا اى وقت الحيوة ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت لان العدم لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة وهو الشرط كما فى قوله ان لم آت البصرة وموتها بمنزلة موته هو الصحيح ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى يموت عند ابى حنيفة رح وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذا للوقت قال الله تعالى اذا الشمس كورت وقال قائلهم شعر واذا تكون كريهة ادعى لها ✽ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ✽ فصار بمنزلة متى ومتى ما ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت لا يخرج الامر من يدها بالقيام من المجلس كما فى قوله متى شئت ولابى حنيفة رح انه يستعمل فى الشرط ايضًا قال قائلهم شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✽ واذا تصبك خصاصة فتحمل ✽ فان اريد به الشرط لم تطلق فى الحال وان اريد به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسئلة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه للشرط يخرج والامر صار فى يدها فلا يخرج بالشك والاحتمال وهذا الخلاف فيما اذا لم تكن له نية اما اذا نوى الوقت يقع فى الحال ولو نوى الشرط يقع فى آخر العمر لان اللفظ يحتملهما

ولو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهى طالق بهذه التطليقة معناه قال ذلك موصولا به والقياس ان يقع المضاف

چنانچه خدا تعالی فرموده است مادمت حیا ای وقت حیات **مسئله ۶** - اگر بگوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است اگر طلاق ندهم ترا پس طلاق واقع نمیشود تا آن زمان که قریب بمرگ رسد آنکس زیرا چه عدم طلاق متحقق نمیشود مگر وقتیکه مایوس شود از زندگی و در صورت مذکوره همین شرط است و موت زن بمنزله موت مرد است و همین صحیح است **مسئله ۷** - اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق اذا لم اطلقك یا اذا ما لم اطلقك پس زن مذکوره مطلقه نمیشود تا آن زمان که بمیرد یکی از زن و شوی نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که مطلقه میشود وقتیکه خاموش ماند شوهر مذکور زیرا چه لفظ اذا موضوع است برای معنی وقت چنانکه خدا تعالی فرموده است اذا الشمس كورت اعنی وقتیکه آفتاب بی نور کرده شود و شاعری گفته است ؎ در وقت سختی جنگ ما را طلب خواهند و وقتیکه حیس سازند دعوت رسانند بجندب ✽ و حیس طعامی است ساخته از خرما و روغن و ماست و جندب نام مردی معروف ✽ پس مانند لفظ متی و متی ما است و از اینجهت اگر بگوید بزن خود انت طالق اذا شئت اختیار طلاق از دست زن مذکوره نمیرود بسبب قیام از مجلس چنانکه اگر گوید انت طالق متی شئت اختیار طلاق از دست نمیرود و دلیل ابی حنیفه رح این است که لفظ اذا موضوع است برای معنی وقت و مستعمل است در معنی شرط چنانکه شاعری گفته است ؎ تا وارد تا گر غنی حق اندر غنا بسر برد و یا بدت اگر فقر بیه گداخته تحمل نما ✽ پس اگر معنی شرط مراد باشد از آن طلاق واقع نمیشود فی الحال و اگر معنی وقت مراد باشد طلاق واقع میشود فی الحال پس در واقع شدن طلاق شک واقع خواهد شد پس طلاق واقع نخواهد شد بسبب شک بخلاف مسئله مشیت که نظیر آورده اند آن را صاحبین رح زیرا چه دران صورت کلمه اذا اگر برای وقت شود اختیار طلاق از دست زن نخواهد رفت و باعتبار آنکه برای شرط است خواهد رفت لیکن اختیار بدست زن شده است پس بسبب شک اختیار مذکور بدر نخواهد رفت حاصل آنکه در صورت طلاق شک در وقوع آن است و در صورت مشیت شک در خروج است از دست زن و بدانکه اختلاف مذکور وقتیست که شوهر مذکور هیچ نیت نکرده باشد از عبارت مذکوره و اما اگر نیت وقت کرده باشد پس طلاق واقع میشود فی الحال و اگر نیت شرط کرده باشد پس واقع میشود در آخر عمر زیرا چه لفظ مذکور احتمال هر دو معنی دارد **مسئله ۸** - اگر گوید کسی بزن خود که بر تو طلاق است مادامیکه طلاق ندهم ترا بر تو طلاق است پس زن مذکوره مطلقه میشود بسبب تطلیق آخر یعنی بر تو طلاق است که گفته بسبب آن مطلقه میشود و این وقتیست که لفظ بر تو طلاق است که آخر است موصول باشد از کلام اول و این از روی استحسان است و قیاس این است که واقع شود طلاق اول نیز یعنی بر تو طلاق است مادامیکه طلاق ندهم ترا

فيقع الآن إن كانت مدخولا بها وهو قول زفر رحمه الله لأنه وجد زمان لم يطلقها فيه وإن قل وهو زمان قوله أنت طالق قبل أن يفرغ منها وجه الاستحسان أن زمان البر مستثنى عن اليمين بدلالة الحال لأن البر هو المقصود ولا يمكن تحقيق البر إلا أن يجعل هذا القدر مستثنى وأصله من حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته وأخواته على ما يأتيك في الأيمان إن شاء الله تعالى ومن قال لامرأته يوم أتزوجك فأنت طالق فتزوجها ليلا طلقت لأن اليوم يذكر ويراد به بياض النهار فيحمل عليه إذا قرن بفعل يمتد كالصوم والأمر باليد لأنه يراد به المعيار وهذا أليق به ويذكر ويراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد به مطلق الوقت فيحمل عليه إذا قرن بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار ولو قال عنيت به بياض النهار خاصة دين في القضاء لأنه نوى حقيقة كلامه والليل لا يتناول إلا السواد والنهار لا يتناول إلا البياض خاصة وهو اللغة فصل ومن قال لامرأته أنا منك طالق فليس بشيء وإن نوى طلاقا ولو قال أنا منك بائن أو عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق وقال الشافعي رحمه الله يقع الطلاق في الوجه الأول أيضا إذا نوى لأن ملك النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطء كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما والطلاق وضع لإزالتهما فيصح مضافا إليه كما يصح مضافا إليها كما في الإبانة والتحريم

پس طلاق اول وو وم ہر دو واقع خواہد شد اگر زن مذکورہ مدخولہ باشد، وہمین قول زفر رح است زیرا چہ یافتہ شدہ است زمانیکہ دران طلاق ندادہ است آنرا اگرچہ آن زمان قلیل است وزمان مذکور ہمان زمان قول وی است بر تو طلاق است پیش از آنکہ فارغ شود از کلام مذکور ووجہ استحسان این است کہ مقصود حالف اینست کہ حانث نشود وبر متحقق گردد چہ بر مقصود است واین ممکن نیست در صورت مذکورہ مگر وقتیکہ آنقدر از زمان کہ دران طلاق دادن تواند مستثنی باشد از قول وی بر تو طلاق است، واصلیکہ طلاق ندہم ترا وچون مقدار مذکور مستثنی شد پس طلاق واقع خواہد شد بسبب فعل اخیر ونظائر این مسئلہ خواہد آمد در کتاب الایمان ان شاء اللہ تعالے

مسئلہ ۹- اگر شخصی گفت بازن اجنبیہ کہ روزیکہ نکاح کنم ترا بر تو طلاق است وبعد ازان نکاح کرد او را در شب پس زن مذکورہ مطلقہ میشود زیرا چہ گاہی از روز ارادہ روز روشن میکنند وبر آن حمل نمودہ می شود وقتیکہ مقارن باشد بفعلیکہ ممتد باشد چون روزہ مثلاً وگاہی مطلق وقت ارادہ می نمایند وبران حمل نمودہ میشود وقتیکہ مقارن باشد بفعل غیر ممتد وفعل طلاق نکاح کردن از ہمین قبیل است پس در صورت مذکورہ مراد از روز مطلق وقت خواہد بود وشامل خواہد شد شب وروز ہر دو را واگر در صورت مذکورہ بگوید شوہر مذکور کہ مراد من از روز روز روشن است نہ مطلق وقت مقبول خواہد شد قول وی نزد قاضی چہ او ارادہ کردہ است حقیقت کلام را وشب شامل نیست مگر وقت تاریک را وروز شامل نیست مگر وقت سپید وروشن را از روی لغت واللہ اعلم بالصواب۔

فصل

مسئلہ ۱- اگر کسی بگوید بزن خود کہ من از تو طلاق ام پس این چیزی ثابت نیشود واگرچہ نیت طلاق نمودہ باشد واگر بگوید کہ من از تو بائنم یا من بر تو حرامم ونیت طلاق نماید ازان پس زن مذکورہ مطلقہ میگردد وگفتہ است شافعی رح کہ طلاق واقع میشود در صورت اول نیز وقتیکہ نیت نماید زیرا چہ ملک نکاح مشترک است میان زن وشوہر حتی کہ زن را میرسد کہ درخواست وطی کند از شوہر وشوہر را میرسد کہ درخواست تمکین نماید از زن وہمچنین حلت وطی نیز مشترک است میان آنہا وطلاق موضوع است برای ازالہ ملک نکاح وازالہ حلت پس اضافت آن صحیح خواہد بود بسوی شوہر چنانچہ صحیح است اضافت آن بسوی زن پس طلاق واقع خواہد شد وقتیکہ بگوید شوہر بازن خود کہ من از تو طلاق ام چنانچہ واقع میشود طلاق در صورتیکہ بگوید من از تو بائن ام یا من بر تو حرامم

ولنا ان الطلاق لازالة القيد وهو فيها دون الزوج الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج بزوج آخر وعن الخروج ولو كان لازالة الملك فهو عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذا سميت منكوحة بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصحت اضافتهما اليهما ولا تصح اضافة الطلاق الا اليها ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشيء قال رضي الله عنه هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح آخرا وعلى قول محمد رح وهو قول ابي يوسف رح اولا تطلق واحدة رجعية ذكر قول محمد رح في كتاب الطلاق فيما اذا قال لامرأته انت طالق واحدة او لا شيء ولا فرق بين المسئلتين ولو كان المذكور ههنا قول الكل فعن محمد رح روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة او بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد الا ترى انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف للغى ذكر الثلث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المنعوت المحذوف ومعناه انت طالق تطليقة واحدة على ما مر واذا كان الواقع ما كان العدد نعتا له كان الشك داخلا في اصل الايقاع فلا يقع شيء ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشيء لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد منهما واذا ملك الزوج امرأته

و دلیل علمای ما رح این ست که طلاق موضوع ست برای ازاله قید و آن یافته میشود در زن نه مرد لهذا زن نمیتواند که نکاح کند با کسی یا بیرون رود از خانه و اگر تسلیم نموده شود که طلاق موضوع ست برای ازاله ملک پس جواب شافعی رح این ست که شوهر مالک زن ست و زن مملوک وی است لهذا زن را منکوحه میگویند ف و مرد را ناکح ص پس ملک یافته می شود در زن بخلاف ابانت چه آن عبارت ست از ازاله وصلت قرابت و آن مشترک ست میان هردو و بخلاف تحریم چه آن عبارت است از ازاله حلت و آن نیز مشترک ست میان هردو پس اضافت ابانت و تحریم صحیح خواهد بود بسوی زن و شوی هردو و اضافت طلاق صحیح نخواهد شد مگر بسوی زن مسئله ۲- اگر کسی بگوید بزن خود که انت طالق واحدة او لا یعنی بر تو طلاق ست یک یا نی پس طلاق واقع نمیشود و قال رض همچنین مذکور ست در جامع صغیر و دیگر اختلاف نیست دران و لیکن این قول ابی حنیفه رح و قول اخیر ابی یوسف رح ست و بنا بر قول محمد رح که قول اول ابی یوسف رح است یک طلاق رجعی واقع میشود و در کتاب الطلاق از مبسوط مذکور ست که در صورتیکه بگوید بزن خود انت طالق واحدة او لا شی پس یک طلاق رجعی واقع میشود نزد محمد رح و درین مسئله یعنی انت طالق واحدة او لا شی و مسئله سابق یعنی انت طالق واحدة او لا هیچ فرق نیست پس مسئله که مذکور ست در جامع صغیر اگر قول همه باشد پس از محمد رح دو روایت ست و دلیل علمای ما رح این ست که شک واقع شده ست و یک طلاق بجهت آنکه کلمه شک که لفظ او ست داخل شده ست میان لفظ واحدة و میان کلمه نفی که لا ست پس ساقط خواهد شد اعتبار لفظ واحدة و باقی خواهد ماند قول وی انت طالق بخلاف آنکه اگر بگوید انت طالق او لا زیرا چه طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه درینصورت شک واقع شده ست در اصل ایقاع طلاق پس واقع نخواهد شد و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح این ست که وصف هرگاه مقترن میشود بعدد و واقع میشود بذکر عدد ایا نمی بینی که اگر کسی بگوید بزنیکه او را وطی نکرده ست انت طالق ثلاثا مطلقه بسه طلاق میشود و اگر وقوع طلاق بوصف میشد هر آئینه ذکر ثلاث لغو میگردید و سر آن این ست که فی الحقیقت واقع نمیشود مگر منعوت محذوف یعنی انت طالق تطلیقة واحدة چنانچه پیشتر مذکور شد و هرگاه واقع میشود چیزیکه عدد نعت ست پس شک داخل خواهد شد در ایقاع آن پس بسبب شک هیچ واقع نخواهد شد مسئله ۳- اگر بگوید کسی با زن خود که بر تو طلاق ست بعد از مرگ من یا بعد از مرگ تو پس هیچ چیز واقع نمیشود زیرا چه در صورت اول اضافت طلاق نموده ست بسوی وقتیکه منافی طلاق ست زیرا چه شوهر را بسبب موت اهلیت ایقاع طلاق نمی ماند و در صورت دوم زن بسبب موت محل طلاق نمی ماند و این هردو ضرورت برای وقوع طلاق مسئله ۴ اگر شوهر مالک زن خود گردد

او شقصاً منها او ملكت المرأة زوجها او شقصاً منه وقعت الفرقة للمنافاة بين الملكين اما ملكها اياه فللاجتماع بين المالكية والمملوكية واما ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي ولو اشتراها ثم طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه ولا من كل وجه وكذا اذا ملكته او شقصاً منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد رح انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لا عدة هنالك حتى حل وطيها له وان قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ملك الزوج الرجعة لانه علق التطليق بالاعتاق او العتق لان اللفظ ينتظمهما والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود والحكم تعلق به والمذكور بهذه الصفة والمعلق به التطليق لان في التعليقات يصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا واذا كان التطليق معلقا بالاعتاق او العتق يوجد بعده ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متاخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة بالثنتين بقي شيء وهو ان كلمة مع للقران قلنا قد يذكر للتاخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فيحمل عليه بدليل ما ذكرنا من معنى الشرط ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدتها

یا مالک جزوے ازان شود ف چون نصف آن یا ربع آن مثلا ص یا زن مالک شوہر خود شود یا مالک جزوی ازان گردد پس فرقت واقع میشود میان زن وشوہر زیرا چہ میان ملک نکاح وملک رقبہ منافات ہست اما در صورت مالک شدن زن مر شوہر خود را پس بجہت آنکہ لازم می آید کہ زن مذکورہ مالک ہم باشد وہم مملوک ف چہ زن مملوک ہست بحکم نکاح واجتماع مالکیت ومملوکیت ممتنع ہست ص اما در صورت مالک شدن شوہر مر زن خود را پس بجہت آنکہ ملک نکاح ثابت میشود بسبب ضرورت ہرگاہ شوہر مالک ذات زن مذکورہ گشت ضرورت باقی نماند پس ملک نکاح نیز باقی نخواہد ماند مسئلہ ٥ - اگر شخصی خرید زن خود را وبعد ازان طلاق داد او را پس طلاق واقع نمیشود زیرا چہ طلاق بدون قیام نکاح یافتہ نمیشود ودر صورت مذکورہ نکاح باقی نیست بوجہ من الوجوہ نہ باعتبار عدت ہم باقی نیست وتخمین وقتیکہ زن مالک جمیع رقبہ شوہر گردد یا مالک بعض آن وبعد ازان شوہرش طلاق دہد پس طلاق واقع نشود بجہت آنکہ درینصورت نیز نکاح باقی نیست بنا بر وجہیکہ مذکور شد ودر روایتی از محمد رح کہ طلاق واقع میشود ف وقتیکہ زن مالک جمیع رقبہ شوہر گردد یا مالک بعض آن ص بجہت آنکہ درین ہنگام عدت واجب ہست بر زن مذکورہ ف پس نکاح آن باقیست من وجہ ص بخلاف وقتیکہ شوہر خرید نماید زن خود را زیرا چہ درین ہنگام نکاح باقی نیست اصلا چہ عدت واجب نمیشود بر زن مذکورہ در حق شوہر مذکور کہ خواجہ وی ہست حتی کہ جائز ہست ویرا کہ وطی کند زن مذکورہ را مسئلہ ٦ - اگر شخصے نکاح کند از کنیز غیر وبگوید بوی کہ انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک یعنی تو مطلقہ ہستی بدو طلاق با آزاد کردن مولای تو مر ترا وبعد ازان آزاد کند کنیز مذکورہ را خواجہ اش پس میرسد شوہر مذکور را کہ مراجعت نماید بجہت آنکہ او معلق نمودہ ہست طلاق را با اعتاق خواجہ واعتاق خواجہ شرط است زیرا چہ شرط چیزی است کہ بالفعل معدوم باحتمال وجود دارد ومی یافتہ میشود واعتاق مذکور پس آن شرط خواہد بود وطلاق معلق خواہد شد بآن پس طلاق واقع خواہد شد بعد از وجود شرط کہ عتاق پس طلاق واقع خواہد شد بر زن مذکورہ در حالیکہ آزاد ہست لہذا زن مذکورہ بسبب دو طلاق حرام نخواہد شد بحرمت غلیظہ مسئلہ ٧ اگر بگوید شخص مذکور بکنیز مذکورہ کہ زن وی ہست ہرگاہ بیاید فردا پس تو دو طلاق ہست وبگوید خواجہ بکنیز مذکورہ ہرگاہ بیاید فردا پس تو آزادی وروز فردا رسید پس حلال نیست زن مذکورہ بر شوہر مذکور تا آن زمان کہ نکاح کند کنیز مذکورہ را شخصے دیگر وطلاق دہد وبگذرد عدت وی

ثلث حيض وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رح زوجها يملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى العتق وانما ينعقد المعلق سببا عند الشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق فصار كالمسئلة الاولى ولهذا يقدر عدتها بثلث حيض ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهي امة فكذا الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الاولى لانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررناه وبخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة يؤخذ فيها بالاحتياط ولا وجه الى ما قال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق لانه علته فيقترنان

فصل في تشبيه الطلاق ووصفه ومن قال لامرأته انت طالق هكذا يشير بالابهام والسبابة والوسطى فهي ثلث لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا الحديث وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين فهي ثنتان لما قلنا والاشارة تقع بالمنشورة منها

که سه حیض است و این نزد شیخین رح است و گفته است محمد رح که میرسد شوهر زن مذکوره را که رجعت نماید زیرا چه ایقاع طلاق مقارن اعتاق خواهد است بجهت آنکه شوهر مذکور معلق نموده است تطلیق ویرا بچیزیکه معلق نموده است خواجه اعتاق ویرا بآن پس تطلیق مقارن اعتاق خواهد بود و عتق مقارن اعتاق است پس ایقاع طلاق مقارن عتق خواهد بود بالضرورة و واقع خواهد شد طلاق بر کنیز مذکوره بعد از عتق لهذا عدت زن مذکوره مقدر است بسه حیض و اگر طلاق واقع میشد در حالتیکه آن کنیز است پس عدت آن دو حیض بودی فقط و هرگاه چنین شد پس رجعت صحیح خواهد بود چنانچه در مسئله اول و دلیل شیخین رح این است که شوهر مذکور معلق نموده است طلاق بچیزیکه معلق نموده است خواجه عتق ویرا بآن و عتق واقع میشود بر زن مذکوره در حالیکه کنیز است پس همچنین طلاق نیز واقع خواهد شد بروی در حالیکه کنیز است و بسبب دو طلاق حرام میشود کنیز بحرمت غلیظ ف پس رجعت صحیح نخواهد شد و حلال نخواهد شد تا آن زمان که وطی کند آنرا شوهر دیگر ص بخلاف مسئله اول زیرا چه در آن معلق نموده است طلاق را بر عتق پس طلاق یافته خواهد شد بعد از عتق و بخلاف عدت چه در آن احتیاط نموده میشود ف و احتیاط این است که مقدر شود بسه حیض تا منقضی شود مدت عدت بتیقن ص و آنچه محمد رح گفته است که تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس واقع خواهد شد طلاق بعد از عتق پس آن معنی ندارد زیرا چه عتق اگر مقارن اعتاق باشد بسبب آنکه اعتاق علت عتق است و اعتاق و تطلیق باهم مقارن اند لهذا تطلیق مقارن عتق خواهد بود پس جواب آن این است که طلاق نیز مقارن تطلیق است زیرا چه تطلیق علت طلاق است پس عتق مقارن طلاق خواهد بود نه اینکه طلاق موخر خواهد شد از عتق والله اعلم

فصل در بیان تشبیه طلاق و وصف آن **مسئله ۱** - اگر شخصی بگوید با زن خود که بر تو طلاق است کذا یعنی چنین و اشاره نماید بانگشت نر و انگشت شهادت و انگشت میانه پس واقع میشود سه طلاق زیرا چه بسبب اشاره بسوی انگشت فهمیده میشود عدد و در عرف و عادت وقتیکه مقارن باشد بعدد مبهم و لفظ کذا همچنین است و انگشتها سه اند پس سه طلاق مراد خواهد بود و در حدیث آمده است الشهر هکذا و هکذا و هکذا تا آخر حدیث و اگر اشارت نماید بیک انگشت پس واقع خواهد شد یک طلاق و اگر اشاره نماید بدو انگشت پس واقع خواهد شد دو طلاق و بدانکه اشارت واقع میشود بانگشتهائیکه مضموم نیست یعنی معقود نیست بلکه قائم است

وقيل اذا اشار بظهورها فبالمضموم منها واذا كان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق في ديانة لا قضاء وكذا اذا نوى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولى ثنتان ديانة وفي الثانية واحدة لانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر ولو لم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم تقترن بالعدد المبهم فبقي الاعتبار لقوله انت طالق واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن او البتة وقال الشافعي رح يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله لفظه الا ترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسئلة الرجعة ممنوعة فتقع واحدة بائنة اذا لم تكن له نية او نوى الثنتين

وبعضی از مشائخ رح گفته اند که اگر اشاره نماید به پشت انگشتها پس اشارت واقع میشود بانگشتهای که مضموم است وبدانکه اگر گوید طلاق دهنده که من اشارت نموده ام بدو انگشت معقود پس مقبول است قول او از روی دیانت درصورتیکه واقع میشود اشارت بانگشتانیکه معقود نیست ولیکن نزد قاضی مقبول نیست وهمچنین وقتیکه نیت اشارت نماید بکف یعنی بگوید که من نیت اشارت نموده ام بکف نه بانگشتان پس مقبول است قول او از روی دیانت نه از روی قضا حتی که واقع میشود درصورت اول ۲ طلاق ودرصورت دوم یک طلاق از روی دیانت زیراچه ف اشارت چنانچه حاصل میشود بانگشتان قائم حاصل میشود بانگشت معقود وبکف دست نیز پس وقتیکه گفت که اراده نموده ام اشارت بدو انگشت معقود یا بکف دست پس ص او اراده کرده چیزیراکه اشارت مذکور احتمال آن میدارد ولیکن خلاف ظاهر است ودرصورت مرقومه اگر نه گفت هکذا نگوید واشارت نماید بانگشت نزد انگشت شهادت میانه واقع میشود یک طلاق زیراچه اشارت مقارن نگشت بعدد مبهم پس باقی ماند فقط قول وی بر تو طلاق است ف واز ان واقع نمیشود دیگر یک طلاق ص مسئله ۲- اگر شخصی وصف طلاق نماید بشدت یا زیادت باینطور که بگوید انت طالق بائن یعنی بر تو طلاق بائن است یا بگوید که انت طالق البتة یعنی بر تو طلاق است البتة پس طلاق بائن واقع میشود خواه مدخوله باشد زن او یا غیر مدخوله وگفته است شافعی رح که طلاق رجعی واقع میشود وقتیکه مدخوله باشد زیراچه رجعت در عدت بعد از طلاق مشروع است در مدخوله و وصف آن به بینونت خلاف مشروع است پس شوهر را نمیرسد که طلاق بائن دهد پس وصف بینونت لغو خواهد شد چنانچه لغو می شود درصورتیکه بگوید که بر تو طلاق است باین شرط که حق رجعت نیست مرا ودلیل علمای دین است که شخص مذکور وصف طلاق نموده است بچیزیکه طلاق احتمال آن میدارد زیراچه طلاق بائن واقع می شود در زن غیر مدخوله نیز طلاق بائن می شود بعد از گذشتن عدت وهرگاه چنین شد پس طلاق بائن واقع خواهد شد زیراچه شخص مذکور بذکر وصف مذکور تعیین نمود چیزیراکه طلاق احتمال آن میدارد ومسئله رجعت که ذکر کرده است آنرا شافعی رح برای تائید مذهب خود مسلم نیست زیراچه در آن صورت نیز واقع میشود یک طلاق بائن ووقتیکه طلاق دهنده چیزی نیت نکرده باشد یا نیت دو طلاق کرده باشد

اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى يقع تطليقتان بائنتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء الايقاع وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله بائن وكذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوأه لما ذكرنا وكذا اذا قال طلاق الشيطان او طلاق البدعة لان الرجعي هو السنة فيكون البدعة وطلاق الشيطان بائنا وعن ابي يوسف ره في قوله انت طالق للبدعة انه لا يكون بائنا الا بالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في حالة حيض فلا بد من النية وعن محمد ره انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لان هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا تثبت البينونة بالشك وكذا اذا قال كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا اذا قال مثل الجبل لما قلنا وقال ابو يوسف ره يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فكان تشبيها به في توحده ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق او كالف او ملء البيت فهي واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا

اما وقتیکه نیت سه طلاق کرده باشد پس واقع میشود سه طلاق زیراچه بائن احتمال سه طلاق دارد چنانچه سابق مذکور شد مسئله ۳ اگر شخصی بگوید بزن خود انت طالق بائن یا انت طالق البته و اراده یک طلاق نماید از قول خود انت طالق و اراده طلاق دیگر نماید از لفظ بائن یا از لفظ البته پس واقع میشود دو طلاق بائن زیراچه لفظ بائن و البته صلاحیت این دارد که طلاق واقع شود بان ابتدا مسئله ۴ اگر کسی بگوید بزن خود انت طالق افحش الطلاق یعنی بر تو فاحش ترین طلاق است پس واقع میشود طلاق بائن زیراچه طلاق موصوف نمیشود بفحش مگر باعتبار اثر خود و آن اینطور که قاطع نکاح باشد فی الحال پس وصف آن بفحش بمنزله وصف آن به بینونت است و همچنین است اگر بگوید انت طالق اخبث الطلاق یعنی بر تو خبیث ترین طلاق است یا بگوید انت طالق اسوأه یعنی بر تو بدترین طلاق است و همچنین اگر بگوید بر تو طلاق است طلاق شیطان یا طلاق بدعت زیراچه طلاق رجعی سنت است پس طلاق شیطان و طلاق بدعت طلاق بائن خواهد بود و مرویست از ابی یوسف رح که اگر بگوید انت طالق للبدعة پس طلاق بائن واقع نمی شود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه بدعت در طلاق **ف** بدو طریق است یکی در ایقاع **ص** طلاق **ف** باینطور که طلاق دهد **ص** در حالت حیض **ف** چه دادن طلاق در حالت حیض بدعت است و دوم باین طور که طلاق بائن دهد **ص** پس ضرورست که نیت آن نماید و مرویست از محمد رح که اگر بگوید انت طالق للبدعة او طلاق الشیطان پس طلاق رجعی واقع میشود زیراچه وصف مذکور گاهی یافته میشود بسبب دادن طلاق در حالت حیض پس بینونت ثابت نخواهد شد بسبب شک و احتمال مگر وقتیکه نیت نماید مسئله ۵ اگر شخصی بگوید بزن خود که بر تو طلاق است مانند کوه پس واقع میشود طلاق بائن نزد طرفین رح و گفته است ابو یوسف رح که واقع میشود طلاق رجعی زیراچه کوه شی واحد پس تشبیه طلاق بکوه در وحدت است و دلیل طرفین رح این است که تشبیه برای زیادتی طلاق است البته و زیادتی ثابت نمی شود در آن مگر بوصف بینونت پس واقع خواهد شد طلاق بائن مسئله ۶ اگر بگوید شخصی بزن خود که انت طالق اشد الطلاق یعنی بر تو شدید ترین طلاق است یا بگوید انت طالق کالف او ملء البیت یعنی بر تو طلاق است مانند هزار یا مانند پری خانه پس واقع میشود یک طلاق بائن مگر وقتیکه نیت سه طلاق نماید چه درین هنگام واقع میشود سه طلاق زیراچه بسبب نیت کردن مصدر نیت سه طلاق صحیح میشود

اما الاول فلانه وصفه بالشدة وهو البائن لانه لا يحتمل الانتقاض والارتفاض اما الرجعي فيحتمله وانما تصح نية الثلاث لذكره المصدر واما الثاني فلانه قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو كألف رجل ويراد به القوة فتصح نية الامرين وعند فقدانها يثبت اقلهما وعن محمد رح انه يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف واما الثالث فلان الشئ قد يعظم لعظمه في نفسه وقد يعظم لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته وعند انعدام النية يثبت الاقل ثم الاصل عند ابي حنيفة رح انه متى شبه الطلاق بشئ يقع بائنا اي شئ كان المشبه به ذكر العظم او لم يذكر لما مر ان التشبيه يقتضي زيادة وصف وعند ابي يوسف رح ان ذكر العظم يكون بائنا والا فلا اي شئ كان المشبه به لان التشبيه قد يكون في التوحد على التجريد اما ذكر العظم فللزيادة لا محالة وعند زفر رح ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس يقع بائنا والا فهو رجعي وقيل محمد رح مع ابي حنيفة رح وقيل مع ابي يوسف رح وبيانه في قوله مثل رأس الابرة مثل عظم رأس الابرة ومثل الجبل مثل عظم الجبل

اما وقوع طلاق بائن در صورت اول پس بجهت آنکه وصف طلاق نموده است بشدت وطلاقیکه موصوف باشد بشدت طلاق بائن است چه آن احتمال نقض و فسخ ندارد واما طلاق رجعی پس آن احتمال نقض دارد لهذا شدید نخواهد شد اما وقوع طلاق بائن در صورت دوم پس بجهت آنکه گاهی از تشبیه مذکور قوت اراده نموده میشود وگاهی عدد چنانچه گفته میشود که فلان مانند هزار مرد است ومراد از آن قوت است پس نیت هر دو معنی صحیح خواهد بود ووقتیکه هیچ نیت یافته نشود ثابت خواهد شد چیزیکه کمتر است از میان آن هر دو ف وآن کمتر یک طلاق بائن است ص ومرویست از محمد رح که واقع میشود ثلثه طلاق وقتیکه هیچ نیت نباشد زیرا چه هزار عدد است پس مراد از آن تشبیه در عدد است پس چنان شد که بگوید بر تو طلاق است مثل عدد هزار واما در صورت سوم پس بجهت آنکه چیزی گاهی عظیم میشود بسبب عظم وبزرگی شی وگاهی بزرگ میشود بسبب کثرت آن پس هر کدام ازین دو چیز اراده کند صحیح است نیت آن ووقتیکه هیچ نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است وبعد ازان بدانکه قاعده نزد ابی حنیفه رح این است که هرگاه تشبیه داده شود طلاق بچیزی واقع میشود طلاق بائن هر چیزیکه باشد مشبه به خواه ذکر عظم آن کرده باشد یا نکرده باشد بجهت آنکه سابق مذکور شده است که مقتضای تشبیه این است که وصف زائد ثابت شود ف وآن وصف زائد بینونت است ص وقاعده نزد ابی یوسف رح این است که اگر ذکر عظم وبزرگی مشبه به نموده باشد طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق بائن واقع نمیشود هر چیزیکه باشد مشبه به بجهت آنکه گاهی تشبیه داده میشود در وحدت پس مطلق تشبیه برای زیادتی نیست واما وقتیکه ذکر عظم نماید پس عظم برای زیادتی خواهد بود البته ف پس ثابت شد بینونت ص وقاعده نزد زفر رح این است که اگر مشبه به از جنس آن چیز است که موصوف است بعظم نزد مردمان پس طلاق بائن واقع میشود وگرنه طلاق رجعی واقع میشود وبعضے گفته اند که محمد رح موافق ابی حنیفه رح است وبعضے گفته اند که موافق ابی یوسف رح است واختلاف مذکور ظاهر میشود در آنکه بگوید شخصی بزن خود بر تو طلاق است مثل سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل بزرگی سر سوزن یا بر تو طلاق است مثل کوه یا بر تو طلاق است مثل بزرگی کوه ف چه در مثال اول طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح فقط ودر مثال دوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه رح وابی یوسف رح نه نزد زفر رح ودر مثال سوم طلاق بائن واقع میشود نزد ابی حنیفه وزفر رح نه نزد ابی یوسف رح ودر مثال چهارم طلاق بائن واقع میشود نزد ائمه

ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن
وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض وعن ابي يوسف انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به
فيلغو ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على ما مر والواقع بها بائن فصل في الطلاق قبل الدخول
واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها وقعن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا على ما بيناه فلم يكن
قوله انت طالق ايقاعا على حدة فيقعن جملة فان فرق الطلاق بانت بالاولى ولم تقع الثانية والثالثة وذلك مثل ان يقول انت
طالق طالق طالق لان كل واحد ايقاع على حدة اذا لم يذكر في آخر كلامه ما يغير صدره حتى يتوقف عليه فتقع الاولى في الحال فتصادفها الثانية
وهي مبانة وكذا اذا قال لها انت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لما ذكرنا انها بانت بالاولى ولو قال لها انت طالق واحدة فماتت قبل قوله
واحدة كان باطلا لانه قرن الوصف بالعدد فكان الواقع هو العدد فاذا ماتت قبل ذكر العدد فات المحل قبل الايقاع فبطل وكذا اذا قال انت طالق ثنتين
او ثلثا لما بينا وهذا يتأتى فيما اذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل انه متى ذكر شيئين وادخل بينهما
حرف الظرف ان قرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكور آخرا كقوله جاءني زيد قبله عمرو وان لم يقرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكور اولا كقوله جاءني زيد قبل عمرو

مسئله ۷ — اگر شخصی بگوید بزن خود انت طالق تطلیقة شدیدة او عریضة او طویلة یعنی بر تو طلاق است طلاق شدید یا طلاق عریض یا طلاق طویل پس واقع میشود یک طلاق بائن زیرا چیزی که تدارک آن ممکن نباشد شدید است و طلاق بائن همچنین است زیرا چه دشوار است تدارک آن و چیزیکه تدارک آن دشوار است گفته می شود که مر آن چیز را طول و عرض است و مرویست از ابی یوسف رح که واقع میشود بآن طلاق رجعی زیرا چه وصف طول و عرض مناسب طلاق نیست پس لغو خواهد شد و اگر نیت سه طلاق نماید در تمام این صورتها صحیح است نیت او زیرا چه بینونت منقسم و متنوع میشود بسوی بینونت غلیظه و خفیفه پس تعیین بینونت غلیظه که سه طلاق است صحیح خواهد بود و واقع

فصل در بیان طلاق پیش از دخول — **مسئله ۱** — هرگاه طلاق داد شوهر زن خود را پیش از دخول بانشود که بگوید انت طالق ثلثا پس واقع میشود سه طلاق برآن زیرا چه سه طلاق را داده است و اگر تفریق کند در دادن طلاق بانشود که بگوید انت طالق پس طلاق بائن واقع میشود بسبب طلاق اول و دوم و سوم واقع نمیشود زیرا چه هر لفظ طالق ایقاع طلاق علیحده است وقتیکه مذکور نشده در آخر کلام چیزیکه تغییر دهد صدر کلام را یعنی که صدر کلام موقوف شود بر آن چیز چون شرط و استثنا و هرگاه هر لفظ طالق ایقاع طلاق علیحده است و در آخر آن چیزی مذکور نیست که صدر کلام موقوف شود پس واقع خواهد شد طلاق اول فی الحال و طلاق دوم و سوم یافته خواهد شد در حالیکه زن مذکوره بائن است پس واقع نخواهد شد همچنین است حکم اگر بگوید انت طالق واحدة و واحدة پس واقع میشود یک طلاق بجهت آنکه زن مذکوره بائن میگردد بسبب طلاق اول **مسئله ۲** — اگر بگوید شخصی بزن خود که غیر مدخوله است انت طالق واحدة یعنی بر تو یک طلاق است و مرد زن مذکوره پیش از آنکه بگوید شوهر لفظ واحده پس طلاق واقع نمیشود زیرا چه مقارن ساخت شوهر وصف را بعدد پس واقع عدد خواهد شد و چون زن مرد پیش از ذکر عدد پس محل طلاق باقی نماند پیش از آنکه طلاق واقع شود پس باطل خواهد شد ایقاع طلاق و همچنین اگر بگوید انت طالق ثنتین او ثلثا بنابر دلیلیکه مذکور شد **مسئله ۳** — اگر گفت شخصی بزن خود که غیر مدخوله است انت طالق واحدة قبل واحدة یعنی بر تو یک طلاق است پیش از یک طلاق یا گفت انت طالق واحدة بعدها واحدة یعنی بر تو یک طلاق است که بعد از آن یک طلاق است واقع میشود یک طلاق و قاعده کلیه درین باب آنست که هرگاه ذکر کرده شود دو چیز و داخل کرده شود در میان آن دو چیز حرف ظرف پس اگر مقارن ساخته شود آن حرف صفت چیز ثانی باشد مثلا اگر گفته شود جاءنی زید قبله عمرو و اگر مقارن ساخته نشود با هاء کنایه پس آن حرف صفت چیز اول باشد چنانکه گفته شود جاءنی زید قبل عمرو یعنی آمد نزد من زید پیش از آمدن عمرو [illegible]

وايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لان الاسناد ليس في وسعه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بالاولى فلا تقع الثانية والبعدية في قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فحصلت الابانة بالاولى ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلية صفة للثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال غير ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فيقترنان فتقعان وكذا اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبل هذه فتقترنان ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان لان كلمة مع للقران وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة تقع واحدة لان الكناية تقتضي سبق المكنى عنه لا محالة وفي المدخول بها تقع ثنتان في الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة وقالا تقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين بالاجماع لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فتعلقن جملة كما اذا نص على الثنتين او اخر الشرط ولابي حنيفة ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع ثنتان وعلى اعتبار الثاني لا تقع الا واحدة كما اذا نجز بهذه اللفظة فلا يقع الزائد على الواحدة بالشك بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه مغير صدر الكلام فيتوقف الاول عليه

وایقاع طلاق در زمان ماضی ایقاع فی الحال است زیراچه اسناد و طلاق در زمان ماضی بوسع و قدرت طلاق دهنده نیست پس در انت طالق واحدة قبل واحدة قبلیت صفت واحدهٔ اول مذکور است خواهد شد پس زن مذکوره بهمان واحدهٔ بائن خواهد گردید و واحدهٔ دوم واقع نخواهد شد و در انت طالق واحدة بعدها واحدة بعدیت صفت واحدهٔ اخیر است پس بینونت حاصل خواهد شد بواحدهٔ اولی و اگر گفته است انت طالق واحدة قبلها واحدة واقع میشود دو طلاق زیراچه قبلیت صفت واحدهٔ ثانیه است چه با ضمیر آن متصل است پس مقتضی خواهد شد ایقاع واحدهٔ ثانیه را در زمان ماضی و ایقاع واحدهٔ اولی را در حال و ایقاع طلاق در ماضی نیز ایقاع فی الحال است پس هر دو طلاق مقترن واقع خواهند شد همچنین اگر بگوید انت طالق واحدة بعد واحدة واقع میشود دو طلاق زیراچه بعدیت صفت واحدهٔ اولی است پس مقتضی خواهد شد ایقاع یک طلاق را فی الحال و ایقاع طلاق دوم پیش از آن پس هر دو طلاق مقترن خواهند شد و اگر گفت از زن مذکوره انت طالق واحدة مع واحدة یا گفت انت طالق واحدة معها واحدة واقع میشود دو طلاق زیراچه لفظ مع برای مقارنت است پس هر دو طلاق معا واقع خواهد شد و مرویست از ابی یوسف رح که در صورت دوم واقع میشود یک طلاق زیراچه با ضمیر که متصل است بلفظ مع میخواهد که مرجع آن که واحدهٔ اول است بالضرور سابق باشد و در جمیع این صورتهای مذکوره اگر زن مسطوره مدخوله باشد پس بهر صورت دو طلاق واقع میشود زیراچه زن مذکوره بعد واقع شدن طلاق اول محل طلاق دوم باقی میماند و بدانکه در همهٔ این صورتها واقع میشود دو طلاق وقتیکه زن مدخوله باشد مسئله هم اگر گفت شخصی بزن خود که غیر مدخوله است ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة یعنی اگر تو داخل شوی درین سرای پس بر تو طلاق است یک و یک بعد از آن داخل سرای مذکوره شد زن مذکوره پس واقع میشود بر آن یک طلاق نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واقع میشود دو طلاق و اگر گفت بزن مذکوره انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار و بعد از آن زن مذکوره داخل شد پس واقع میشود دو طلاق نزد همه دلیل صاحبین رح اینست که حرف واو برای جمع مطلق است پس هر دو طلاق واقع خواهد شد چنانکه واقع میشود وقتیکه تصریح کند بلفظ ثلاث یا موخر ذکر کند شرط را و دلیل ابی حنیفه رح اینست که جمع مطلق احتمال مقارنت و ترتیب دارد و بوقوع مقارنت و ترتیب واقع نمیشود مگر یک طلاق چنانکه واقع میشود یک طلاق وقتیکه تنجیز تصریح کند بلفظ واحدة پس در صورت مذکوره واقع نخواهد شد زیاده بر یک بسبب شک بخلاف صورتیکه شرط را موخر ذکر کرده شود زیراچه شرط موخر مغیر صدر کلام است پس موقوف خواهد بود طلاق اول بر آخر کلام

فيقعن جملة ولا معتبر فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي رح وذكر الفقيه ابو الليث رح انه يقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح واما الضرب الثاني وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال لانها غير موضوعة للطلاق بل تحتمله وغيره فلا بد من التعيين او دلالته قال

وهي على ضربين منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولا تقع بها الا واحدة وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة اما الاولى فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح وتحتمل اعتداد نعم الله تعالى فان نوى الاول تعين بنيته فيقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة واما الثانية فلانها تستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو المقصود منه فكان بمنزلته وتحتمل الاستبراء ليطلقها واما الثالثة فلانها تحتمل ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه جعل كانه قاله والطلاق يعقب الرجعة وتحتمل غيره وهو ان تكون واحدة عنده او عند قومه ولما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ولا يقع الا واحدة لان قوله انت طالق فيها مقتضى او مضمر ولو كان مظهرا لا تقع بها الا واحدة فاذا كان مضمرا اولى

ودو واقع خواهد شد هر دو طلاق و در صورت تقديم شرط مغير صدر كلام يافته نمي شود پس طلاق اول موقوف نخواهد بود بر آخر كلام واگر عطف نموده شود بحرف فا باينطور كه گفته شود انت طالق واحدة فواحدة ان دخلت الدار پس گفته است كرخي رح كه دران نيز اختلاف است يعني نزد ابوحنيفه رح واقع ميشود يک طلاق و نزد صاحبين رح واقع ميشود دو طلاق و گفته است فقيه ابو الليث رح كه واقع ميشود يک طلاق نزد همه زيرا چه لفظ فا موضوع است براي تعقيب و همين صحيح است * مسئله - اما قسم دوم از طلاق كه كنايت است پس طلاق واقع نمي شود بآن مگر بنيت يا بدلالت حال زيرا چه كنايت طلاق موضوع نيست براي طلاق بلكه احتمال طلاق و غير طلاق هر دو دارد پس براي تعيين آن نيت ضرورست يا دلالت حال قال رض كنايت دو قسم است يكي آنكه بآن واقع ميشود يک طلاق رجعي و آن سه لفظ است يكي اعتدي دوم استبرئي رحمك سوم انت واحدة اما اول پس بجهت آنكه معني اعتداد شمار است پس اعتدي احتمال دو معني دارد يكي اينكه شمار بكن آنچه واجب است بر تو از حيض ها دوم اينكه شمار بكن نعمت خداي تعالى را پس اگر نيت معني اول كرده باشد متعين ميشود طلاق بسبب نيت آن و بدانكه طلاق ميشود در ضمن اين ضرورت كه امر عدت بر او امر موجب است و برا شمار نمودن حيضها و اين امر صحيح نميشود مگر وقتيكه طلاق داده باشد و برا زيرا چه پيشتر از طلاق شمار حيض واجب نيست بروي پس چنان شد كه گفت انت طالق واعتدي و ضرورت صحت امر مقتضي ميشود بسبب طلاق رجعي لهذا واقع خواهد شد طلاق رجعي و اما دوم يعني استبرئي رحمك پس بجهت آنكه احتمال دارد كه معني آن اين باشد كه طلب بكن پاكي رحم خود را از ولد براي شمار ديگر چه اين تصريح است بچيزيكه مقصود است از اعتدي يعني شمار نمودن حيضها پس در اين هنگام بمنزله اعتدي خواهد بود و نيز احتمال دارد كه معني آن اين باشد كه طلب پاكي رحم بكن از حمل تا طلاق دهم ترا اقف پس هرگاه نيت معني اول كرد واقع خواهد شد طلاق رجعي چنانچه در اعتدي ص و اما سوم يعني انت واحدة پس بجهت آنكه احتمال دارد كه مراد ازان اين باشد كه انت طالق تطليقة واحدة و هرگاه اراده اين كرد پس گويا گفت انت طالق تطليقة واحدة پس يک طلاق رجعي واقع خواهد شد چه باين عبارت يک طلاق رجعي واقع ميشود و احتمال دارد كه معني آن اين باشد كه انت واحدة ليس معك غيرك يعني تو تنها هستي و نيست كسي غير با تو يا انت واحدة نساء العالم في الجمال يعني مثل تو نيست كسي از زنهاي عالم در جمال و هرگاه الفاظ مذكوره احتمال معني طلاق و غير طلاق هر دو دارد پس در آن نيت ضرورست و بدانكه در صورتها واقع نمي شود مگر يک طلاق بجهت آنكه در صورتها انت طالق مقدرست و وقتي كه انت طالق صريح باشد واقع نمي شود مگر يک طلاق پس همچنين در صورتها نيز يک طلاق رجعي واقع خواهد شد بطريق اولى زيرا چه تقدير كمتر اولى ست به نسبت تصريح

وفی قوله واحدة ان صار المصدر مذکوراً لکن التنصیص علی الواحدة ینافی نیة الثلث ولا معتبر باعراب

الواحدة عند عامة المشائخ وهو الصحیح لان العوام لا یمیزون بین وجوه الاعراب قال بقیة الکنایات

اذا نوی بها الطلاق کانت واحدة بائنة وان نوی ثلثاً کان ثلثاً وان نوی ثنتین کانت واحدة

بائنة وهذا مثل قوله انتِ بائنٌ وبتّةٌ وبَتْلَةٌ وحرامٌ وحبلكِ علی غاربكِ والحقی باهلكِ وخلیّةٌ

وبریّةٌ ووهبتكِ لاهلكِ وسرّحتكِ وفارقتكِ وامركِ بیدكِ واختاری

وانتِ حرّةٌ وتقنّعی وتخمّری واستبرئی واعزبی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج لانها

بامکه بعضی گفته اند که در صورت سوم وقتی که بگوید انت واحدة بنصب واقع میشود طلاق واگر بجر گوید واقع نمیشود زیراچه در صورت اول صفت مصدر مذکور است و[illegible]

در صورت دوم واکثر مشایخ رح گفته اند که اعراب اعتبار ندارد وهمین صحیح است زیراچه عوام تمیز نمیکنند در وجوه اعراب مسئله باقی کنایات سوای الفاظ

مذکوره وقتیکه نیت طلاق کند بآن واقع میشود یک طلاق بائن واگر نیت سه طلاق نماید واقع میشود سه طلاق واگر نیت دو طلاق نماید واقع

میشود یک طلاق والفاظهای کنایت طلاق نیست انت بائن وانت بتة وانت بتلة وانت حرام وحبلک علی غاربک والحقی باهلک وانت خلیة

وبریة ووهبتک لاهلک وسرحتک وفارقتک وامرک بیدک وانت حرة وتقنعی وتخمری واستبری واعزبی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج چه

این همه الفاظ کنایت است زیراچه این همه الفاظ احتمال طلاق وغیر طلاق هر دو دارد اما انت بائن پس بجهت آنکه معنی آن این است که تو بائن یعنی جدا هستی

از نکاح یا جدا هستی از حسن خلق ودین وهمچنین است انت بتة وانت بتلة یعنی تو منقطع هستی از نکاح یا منقطع هستی از حسن خلق ودین وهمچنین انت حرام یعنی ممنوع

هستی از نکاح یا حرام است صحبت تو بسبب بدخلقی تو وهمچنین حبلک علی غاربک یعنی رسن تو بر گردن تست برو هر جا که خواهی بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا بجهت

زیارت مادر و پدر خود وهمچنین الحقی باهلک یعنی لاحق شو با اهل خود بسبب آنکه طلاق دادم ترا یا بسبب آنکه تو قابل صحبت نیستی بسبب سوء خلق تو وهمچنین انت

خلیة یعنی تو خالی هستی از نکاح یا خالی هستی از حسن خلق ودین وانت بریة یعنی انت خلیة است وهمچنین وهبتک لاهلک یعنی بخشیدم ترا با اهل تو بسبب آنکه طلاق

دادم ترا یا بخشیدم ترا با اهل تو بسبب سوء خلق تو که آنجا سکونت نمائی وهمچنین سرحتک یعنی گذاشتم ترا از قید نکاح ای طلاق دادم یا گذاشتم ترا تا بروی

در قوم خود وهمچنین فارقتک یعنی جدا کردم ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو وهمچنین امرک بیدک یعنی عمل تو در دست تست ای عمل طلاق یا عمل غیر طلاق

وهمچنین انت حرة یعنی آزاد هستی از قید نکاح یا تو حرة هستی یعنی کنیز نیستی وهمچنین تقنعی مقنع بپوش و در پرده شو از من بجهت آنکه طلاق دادم ترا

یا در پرده شو از اجنبی تا او نه بیند ترا وتخمری بمعنی تقنعی است وهمچنین استبری یعنی بپوش خود را از من بجهت آنکه ترا طلاق دادم یا بپوش خود را

از نامحرمان وهمچنین اعزبی یعنی سفر اختیار کن بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا سفر اختیار کن برای زیارت مادر و پدر مثلاً وهمچنین اخرجی واذهبی وقومی

یعنی بیرون شو وبرو وبرخیز و دور شو بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا بیرون شو وبرو وبرخیز بسوال طلاق مکن وهمچنین ابتغی الازواج یعنی بجو

وطلب کن شوهر را نیز بجهت آنکه طلاق دادم ترا یا طلب مکن امثال خود را برای مجالست ص وهرگاه ثابت شد که این همه الفاظ

۱۸۶

تحتمل الطلاق وغیره فلابد من البینة قال الا ان یکون فی حالة مذاکرة الطلاق فیقع بها الطلاق فی القضاء ولا یقع فیما بینه وبین الله تعالی الا ان ینویه قال رض سوی بین هذه الالفاظ وهذا فیما لا یصلح ردا والجملة فی ذلک ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهی حالة الرضاء وحالة مذاکرة الطلاق وحالة الغضب والکنایات ثلثة اقسام مایصلح جوابا وردا ومایصلح جوابا لا ردا ومایصلح جوابا ویصلح سبا وشتیمة ففی حالة الرضاء لایکون شئ منها طلاقا الا بالنیة والقول قوله فی انکار النیة لما قلنا وفی حالة مذاکرة الطلاق لم یصدق فیما یصلح جوابا ولا یصلح ردا فی القضاء مثل قوله خلیة وبریة وبائن وبتة وحرام واعتدی وامرک بیدک اختاری لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سوال الطلاق ویصدق فیما یصلح جوابا وردا مثل قوله اذهبی اخرجی قومی تقنعی تخمری وما یجری هذا المجری لانه یحتمل الرد وهو الادنی فحمل علیه

احتمال طلاق وغیر طلاق دارد وپس نیت شرط است دران مگر وقتیکه بگوید شوهر یکی ازین الفاظ در حالت مذاکرهٔ طلاق یعنی در حالتیکه زن سوال کند که طلاق بده پس قاضی حکم میکند بوقوع طلاق ولیکن واقع نمی شود میان او و میان خدای تعالی مگر وقتیکه نیت طلاق کرده باشد قال رض صاحب قدوری هیچ فرق نکرده است میان این الفاظ در وقوع طلاق وگفته است که طلاق واقع می شود بجمیع این الفاظ از روی قضا نه از روی دیانت در حالت مذاکرهٔ طلاق وقتیکه نیت نکرده باشد وحال آنکه حکم چنین نیست بلکه مخصوص است بالفاظی که صلاحیت رد سوال طلاق ندارد و بدانکه قاعده این است که شکلم این الفاظ راسه حالت است یکی حالت مطلق یعنی غیر مقید بغضب و مذاکرهٔ طلاق و آن حالت رضا است دوم حالت مذاکرهٔ طلاق وسوم حالت غضب والفاظ کنایات نیز سه قسم است یکی از ان صلاحیت جواب ورد هر دو دارد دوم صلاحیت جواب دارد نه صلاحیت رد سوم صلاحیت جواب وسب وشتم دارد پس در حالت رضا بسبب هیچ یکی ازآنها طلاق واقع نمی شود مگر به نیت ومعتبر قول شوهر است وقتیکه انکار نیت طلاق کند درین صورتها بجهت آنکه این همه الفاظ احتمال طلاق وغیر طلاق هر دو دارد پس نیت ضرور است برای تعین ودر حالت مذاکرهٔ طلاق بغیر نیت از روی قضا مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید در صورتیکه بگوید شوهر الفاظی راکه صلاحیت جواب دارد وصلاحیت رد ندارد والفاظ مذکوره که صلاحیت جواب دارد ونه صلاحیت رد این است خلیه وبریه وباین وبتة وحرام واعتدی وامرک بیدک واختاری ودلیل آن این است که ظاهر مراد شوهر ازین الفاظ طلاق است در حالت سوال طلاق چه این همه الفاظ صلاحیت رد سوال ندارد واگر در حالت مذکوره بگوید شوهر الفاظی راکه صلاحیت جواب ورد هر دو دارد پس طلاق واقع نمیشود بغیر نیت ومقبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید والفاظ مذکوره این است اخرجی واذهبی وقومی وتقنعی وتخمری وماننده آن زیرا چه این همه الفاظ احتمال رد سوال دارد ورد سوال کمتر است به نسبت وادن طلاق پس برآن محمول شد. بدانکه ف واما الفاظ مذکوره احتمال رد سوال دارد بجهت آنکه اخرجی احتمال یعنی دارد که بگذار این کلام را بیرون شو همچنین اذهبی وقومی یعنی بگذار این کلام را وبرو وبرخیز وهمچنین قول وی تقنعی یعنی مقنع بپوش چه امر بپوشیدن مقنع گاهی میشود برای بیرون رفتن پس معنی آن خواهد بود که بگذار این کلام را وبیرون شو وتخمری مثل تقنعی است

وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك لاحتمال الرد او السب الا فيما يصلح للطلاق ولا يصلح للرد والشتم كقوله اعتدي واختاري وامرك بيدك فانه لا يصدق فيها لان الغضب يدل على ارادة الطلاق وعن ابي يوسف رح في قوله لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك انه يصدق في حالة الغضب لما فيها من احتمال معنى السب ثم وقوع البائن بما سوى الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعي رح يقع بها رجعي لان الواقع بها طلاق لانها كنايات عن الطلاق ولهذا تشترط النية وينتقص بها العدد والطلاق معقب للرجعة كالصريح ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا خفاء في الاهلية والمحلية والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها

ص و در حالت غضب طلاق واقع نمیشود مگر بنیت و مقبول است قول شوهر اگر انکار نیت نماید در جمیع الفاظ مگر الفاظیکه صلاحیت جواب دارد و صلاحیت رد و شتم ندارد و آن سه لفظ است یکی اعتدی دوم اختاری سوم امرک بیدک چه ازین هر سه الفاظ طلاق واقع میشود بغیر نیت در حالت غضب از روی قضا و مقبول نیست قول شوهر اگر انکار نیت نماید زیرا چه حالت غضب دلالت میکند بر ارادهٔ طلاق و مرویست از ابی یوسف رح که اگر گوید شوهر در حالت غضب لا ملک لی علیک و لا سبیل لی علیک و خلیت سبیلک و فارقتک ف یعنی بالکل ص پس قول شوهر مقبول است اگر انکار نیت نماید زیرا چه معنی سب و شتم ازین الفاظ محتمل است ف بجهت آنکه قول وی لا ملک لی علیک احتمال این معنی دارد که ملک من بر تو نیست بجهت آنکه چنان کمینه هستی که قابل این نیستی که مملوک شوی و همچنین لفظ لا سبیل لی علیک احتمال این معنی دارد که مرا بر تو سبیل نیست بجهت بدی خلق تو و لفظ خلیت سبیلک احتمال این معنی دارد که بگذاشتم سبیل ترا بجهت آنکه من کاره ام از صحبت تو و لفظ فارقتک احتمال این معنی دارد که جدا کردم من ترا از مسکن بسبب سوء خلق تو و لفظ الحقی باهلک بمعنی فارقتک است ص و بعد ازان بدانکه آنچه مذکور شد که واقع میشود طلاق بائن اگر گوید شوهر زن خود را انت بائن و بتة و بتلة این نزد علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که واقع میشود بآن طلاق رجعی زیرا چه واقع میشود باین هر سه الفاظ طلاق بجهت آنکه این همه الفاظ کنایت است از طلاق و لهذا نیت طلاق شرط است در آن و لهذا ناقص میشود عدد طلاق چنانچه ناقص میشود بطلاق صریح باینطور که شوهر مالک سه طلاق بود و هرگاه طلاق داد مالک دو طلاق ماند و لهذا اگر نیت طلاق نماید واقع میشود سه طلاق و هرگاه چنین شد پس جائز خواهد بود رجعت چنانچه جائز است رجعت در طلاق صریح که کنایه نیست یعنی ایجاب و دلیل علمای ما رح این است که تصرف ابانت صادر گشته است از شخصی که اهلیت آن دارد و بمحلیکه قابل ابانت است بنا بر ولایت شرعی که ثابت است بر زن مذکوره شوهر قبول نماید که دفع کند زن خود را از نزد خود باینطور که بائن گرداند اما اهلیت شوهر پس بجهت آنکه او عاقل و بالغ است و اما محلیت زن پس بجهت آنکه زن مذکوره قابل بینونت است قبل الدخول و بعد الدخول نیز وقتیکه طلاق بعوض و بدل داد اما ولایت شرعی پس بجهت آنکه تصرفات مشروع است باعتبار احتیاج مردم و بنده گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بسبیل تاجیل و تاخیر چنانچه در طلاق رجعی و گاهی محتاج میشود بسوی ابانت بسبیل تعجیل مع عدم بقای محلیت چنانچه در سه طلاق و گاهی محتاج می شود بسوی ابانت بسبیل تعجیل مع القاسے محلیت

كيلا ينسد عليه باب التدارك ولا يقع في عدتها بالمراجعة من غير قصد وليست بكنايات
على التحقيق لانها عوامل في حقائقها والشرط تعيين احد نوعي البينونة دون الطلاق وانتقاص العدد
لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وانما يصح نية الثلث فيها لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وعند انعدام
النية يثبت الادنى ولا يصح نية الثنتين عندنا خلافا لزفر لانه عدد وقد بيناه من قبل وان قال لها اعتدي اعتدي اعتدي
وقال نويت بالاولى طلاقا وبالباقي حيضا دين في القضاء لانه نوى حقيقة كلامه ولانه يأمر امرأته في العادة بالاعتداد
بعد الطلاق فكان الظاهر شاهدا له وان قال لم انو بالباقي شيئا فهي ثلث لانه لما نوى بالاولى الطلاق صار الحال
حال مذاكرة الطلاق فتعين الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفي النية بخلاف ما اذا قال
لم انو بالكل الطلاق حيث لا يقع شيء لانه لا ظاهر يكذبه وبخلاف ما اذا قال نويت بالثالثة الطلاق دون الاولين

ضرورت که این نوع الفاظ هم مشروع باشند تا مسدود نشود بروی باب تدارک آن وقتی که نادم شود یعنی ممکن نباشد او را که رجوع کند از او بدون نکاح نمودن
شوهر دیگر و براو تا واقع نشود در عدهٔ زن مذکوره بسبب مراجعت بدون قصد نکاح و هرگاه چنین شد پس طلاق بائن واقع خواهد شد و جواب
شافعی رح این است که مذهب تحقیق این است که الفاظ مذکوره کنایت نیست بجهت آنکه آن مستعمل است در معنی حقیقی خود و آنچه شافعی رح گفته است
که اشتراط نیت دلالت میکند براینکه کنایت است از طلاق مسلم نیست زیراچه اشتراط نیت برای تعیین یکی از دو نوع بینونت است و نیت شرط است
برای تعیین یکی از دو نوع بینونت از نکاح نه از برای وقوع طلاق و آنچه شافعی رح گفته است که کم شدن عدد طلاق دلالت میکند براینکه الفاظ
مذکوره کنایت است از طلاق پس جواب آن این است که عدد طلاق کم میشود نه بنابرآنکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق بلکه بجهت آنکه
طلاق ثابت میشود بسبب زائل گشتن وصلت نکاح یعنی بسبب الفاظ مذکوره زائل میشود قید و طلاق عبارت است از زوال قید پس طلاق
ثابت میشود بضرورت پس وقوع طلاق ضمنی خواهد بود نه اینکه الفاظ مذکوره کنایت است از طلاق و آنچه او رح گفته است که صحت نیت
طلاق از ان دلالت میکند براینکه کنایت است از طلاق جواب این است که نیت سه طلاق در ان صحیح است بنابرآنکه سه طلاق نوعی
از بینونت است چه بینونت دو نوع است غلیظه و خفیفه و وقتیکه نیت نباشد ثابت میشود چیزیکه کمتر است و بدانکه نیت دو طلاق صحیح نیست
نزد علمای ما رح برخلاف قول زفر رح و بیان آن سابق مذکور گشت **مسئله** — اگر شخصی بگوید بزن خود اعتدی اعتدی اعتدی
و بگوید که نیت کرده ام من از لفظ اول طلاق را و از باقی حیض را پس مقبول است قول او از روی قضا بجهت آنکه اراده نموده است معنی
حقیقی را از لفظ مذکور و بجهت آنکه عادت است که امر می نماید بزن که در عدت نشیند بعد از طلاق پس ظاهر حال شاهد است برای او و اگر بگوید
که هیچ اراده نکرده ام از باقی پس واقع میشود سه طلاق زیراچه هرگاه از لفظ اول اراده طلاق نموده پس حالت مذکوره حالت مذاکره
طلاق گشت پس انحالت دلالت خواهد کرد براینکه مراد از هر دو لفظ باقی نیز طلاق است پس انکار نمودن شوهر از نیت طلاق قبول
نخواهد بود چه ظاهر حال تکذیب او میکند بخلاف وقتیکه بگوید که من نیت طلاق نموده ام از هر سه الفاظ چه درین صورت واقع نمیشود
طلاق اصلا زیراچه ظاهر حال تکذیب وی نیست و بخلاف وقتیکه بگوید نیت طلاق نموده ام از لفظ سوم نه از دو لفظ اول

حیث لا یقع الا واحدۃ لان الحال عند الاولین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق وفی کل موضع یصدق الزوج علی نفی النیۃ انما یصدق مع الیمین لانہ امین فی الاخبار عما فی ضمیرہ والقول قول الامین مع الیمین

باب تفویض الطلاق

فصل فی الاختیار واذا قال لامرأتہ اختاری ینوی بذلک الطلاق او قال لہا طلقی نفسک فلہا ان تطلق نفسہا ما دامت فی مجلسہا ذلک فان قامت منہ او اخذت فی عمل آخر خرج الامر من یدہا لان المخیرۃ لہا المجلس باجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین ولانہ تملیک الفعل منہا والتملیکات تقتضی جوابا فی المجلس کما فی البیع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعۃ واحدۃ الا ان المجلس تارۃ یتبدل بالذہاب عنہ ومرۃ بالاشتغال بعمل آخر اذ مجلس الاکل غیر مجلس المناظرۃ ومجلس القتال غیرہما ویبطل خیارہا بمجرد القیام لانہ دلیل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المفسد ہناک الافتراق من غیر قبض ثم لا بد من النیۃ فی قولہ اختاری لانہ یحتمل تخییرہا فی نفسہا ویحتمل تخییرہا فی تصرف آخر غیرہ فان اختارت نفسہا فی قولہ اختاری کانت واحدۃ بائنۃ والقیاس ان لا یقع بہذا شیء وان نوی الزوج الطلاق لانہ لا یملک الایقاع بہذا اللفظ فلا یملک التفویض الی غیرہ الا انا استحسناہ لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم

چہ در ین صورت واقع نمیشود مگر یک طلاق زیراچہ در وقت تکلم بدو لفظ سابق حالت مذاکرہ طلاق یافتہ نشدہ بدانکہ در ہر موضعی کہ مقبول است قول شوہر بر انکار نیت مقبول نیست مگر وقتیکہ سوگند خورد زیراچہ چیزیکہ در دل اوست کسی مطلع نیست بران پس او امین خواہد بود بر اخبار مذکورہ وقول امین معتبر است با سوگند واللہ اعلم ✤

باب در بیان تفویض طلاق **ف** یعنی تفویض نمودن شوہر دادن طلاق را بزن خود وآن مشتمل است بر چند فصل **ص فصل** اول در بیان اختیار **مسئلہ ۱** - اگر بگوید کسی بزن خود اختاری ونیت طلاق کند ازان یا بگوید طلاق بدہ تو خود را پس میرسد بزن مذکورہ کہ طلاق دہد خود را مادامیکہ دران مجلس است واگر برخیزد زن مذکورہ ازان مجلس یا شروع نماید در عمل دیگر بیرون مے شود امر از دست وے ومختار نمی ماند بجہت آنکہ تفویض طلاق بزن مخیرہ **ف** یعنی زنیکہ اختیار طلاق مفوض است باو **ص** مقید است بمجلس علم باجماع صحابہ رض وبجہت آنکہ تفویض طلاق تملیک است **ف** نہ توکیل **ص** وبرای تملیک جواب ضرور است در مجلس ایجاب چنانچہ در بیع زیراچہ جمیع ساعات یک مجلس بمنزلہ یک ساعت است ولیکن مجلس گاہی مبدل میگردد بسبب رفتن ازان مجلس وگاہی بسبب اشتغال در عمل دیگر زیراچہ مجلس اکل وشرب غیر مجلس مناظرہ است ومجلس کارزار غیر مجلس اکل وغیر مجلس مناظرہ بلکہ باطل میشود خیار زن مخیرہ بمجرد برخاستن آن از مجلس چہ آن دلالت میکند بر اعراض بخلاف بیع صرف وبیع سلم چہ بمجرد برخاستن از مجلس باطل نمیشود زیراچہ موجب فساد درین ہر دو صورت جدا گشتن از مجلس است بدون قبض بعد ازان بدانکہ در صورتیکہ بگوید بزن خود اختاری نیت طلاق شرط است چنانچہ مذکور شد بجہت آنکہ اختاری از کنایت طلاق است چہ احتمال دو معنی دارد یکی آنکہ اختیار کند ذات خود را دوم آنکہ اختیار کند تصرف دیگر را از لباس وطعام وغیرہ پس اگر اختیار کند ذات خود را واقع خواہد شد طلاق بائن وقیاس این است کہ واقع نشود بلفظ مذکور ہیچ چیز اگرچہ نیت طلاق کردہ باشد شوہر زیراچہ او باین لفظ نمیتواند کہ ایقاع طلاق نماید **ف** یعنی اگر بگوید شوہر اختیار نمودم ذات خود را از تو ہیچ چیز واقع نمی شود **ص** وہرگاہ چنین است پس او تفویض طلاق بلفظ مذکور ہم نخواہد کرد ولیکن طلاق واقع مے شود از روی استحسان بوجہی کہ اینکہ جمیع صحابہ رض متفق اند بر اینکہ طلاق واقع میشود بلفظ مذکور

ولانه بسبيل من ان يستديم نكاحها او يفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه في حق هذا الحكم ثم الواقع بها بائن
لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها بها وذلك في البائن ولا يكون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار
لا يتنوع بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع **قال** ولابد من ذكر النفس في كلامه او في كلامها حتى
لو قال لها اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل لانه عرف بالاجماع وهو في المفسر من احد الجانبين
ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم ولا تعين مع الابهام ولو قال اختاري نفسك فقالت اخترت
تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له فيتضمن اعادته وكذا لو قال اختاري اختيارة فقالت اخترت

ودوم اینکه شوہر مختار ہست اگر خواہد ہمیشہ ثابت و برقرار دارد نکاح زن مذکورہ را و اگر خواہد جدا کند آنرا پس شوہر مذکور
میتواند کہ قائم مقام ذات خود نماید زن مذکورہ را در حق آن حکم و ہرگاہ زن مختار گشت و گفت اختیار نمودم ذات خود را پس واقع
خواہد شد طلاق بائن بجہت آنکہ اختیار نمودن زن مذکورہ ذات خود را ثابت نمیشود مگر وقتیکہ او مخصوص باشد بذات خود
و آن یافتہ نمیشود مگر در طلاق بائن **ف** زیراچہ در طلاق رجعی شوہر میتواند کہ رجعت نماید بی رضامی زن مذکورہ تا دامیکہ
در عدت ہست پس زن مذکورہ مخصوص بذات خود نخواہد بود فی الحال **ص** و با آنکہ در صورتیکہ بگوید شوہر بزن خود اختاری
و او اختیار کند ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن نہ سہ طلاق اگرچہ نیت سہ طلاق کردہ باشد شوہر مذکور زیراکہ
اختیار چند نوع نیست بخلاف ابانت **ف** یعنے اگر بگوید تو بائن ہستی واقع میشود سہ طلاق وقتیکہ نیت سہ طلاق نمودہ باشد
ص زیراچہ ابانت دو نوع ہست **ف** خفیفہ و غلیظہ پس صحیح خواہد شد نیت یک نوع از آن **ص** مسئلہ ۸ —
باید دانست کہ در صورتیکہ بگوید شوہر بزن خود اختاری ضرور ہست ذکر نفس یعنی ذات در کلام شوہر یا زن حتی اگر بگوید شوہر
بزن خود اختاری و زن مذکورہ بگوید اخترت یعنی اختیار نمودم پس طلاق واقع نمی شود بجہت آنکہ وقوع طلاق ثابت
گشتہ است باجماع و آن در صورتی ہست کہ ذکر نفس باشد در کلام یکی از زن و شوہر و بجہت آنکہ مبہم صلاحیت این ندارد کہ
تفسیر مبہم واقع شود و مبہم متعین نمی شود با وجود ابہام **ف** و قول زن مذکورہ اختیار نمودم دو احتمال وارد یکی اینکہ اختیار
نمودم شوہر را و باین طلاق واقع نمی شود و دوم اینکہ اختیار نمودم ذات خود را و باین طلاق واقع میشود پس طلاق
واقع نخواہد شد بسبب شک **ص** مسئلہ ۹ - اگر بگوید شوہر بزن خود اختاری نفسک یعنی اختیار بکن نفس خود را
و او بگوید کہ اختیار نمودم واقع میشود یک طلاق بائن زیراچہ در کلام شوہر لفظ نفس مذکور ہست و کلام زن مذکورہ واقع
ہست در جواب آن پس کلام زن مذکورہ متضمن ہست ذکر نفس را ہمچنین اگر بگوید شوہر بزن خود اختاری اختیارۃ
یعنے اختیار بکن یک اختیار را و بگوید زن مذکورہ اختیار نمودم واقع میشود یک طلاق بائن

لان الهاء في اختيارة تنبئ عن الاتحاد والانفراد واختيارها نفسها هو الذي يتحد مرة ويتعدد اخرى فصار مفسرا من جانبه ولو قال اختاري فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق اذا نوى الزوج لان كلامها مفسر وما نواه الزوج من محتملات كلامه ولو قال اختاري فقالت انا اختار نفسي فهي طالق والقياس ان لا تطلق لان هذا مجرد وعد او يحتمله فصار كما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق نفسي وجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها فانها قالت لا بل اختار الله ورسوله واعتبره النبي عليه السلام جوابا منها ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز في الاستقبال كما في كلمة الشهادة واداء الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسي لانه تعذر حمله على الحال لانه ليس بحكاية عن حالة قائمة ولا كذلك قولها انا اختار نفسي لانه حكاية عن حالة قائمة وهو اختيارها نفسها ولو قال لها اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى والوسطى والاخيرة

زیرا چہ ہای کہ در آخر لفظ اختیارہ داخل است تای وحدت است و اختیار کردن زن ذات خود را اگرچہ احتمال تعدد دارد لیکن ہای مذکورہ کہ نبی از اتحاد وانفراد است احتمال تعدد برطرف شد پس تفسیر ابہام در کلام شوہر مذکور شد **مسئلہ ۱۰** اگر بگوید شوہر اختاری و بگوید زن اخترت نفسی یعنی اختیار نمودم ذات خود را واقع میشود طلاق وقتیکہ شوہر نیت طلاق نمودہ باشد زیرا چہ در کلام زن لفظ نفس مذکور است و کلام شوہر مذکور احتمال دارد چیزی را کہ او نیت کردہ است از ان کلام **مسئلہ ۱۱**۔ اگر بگوید شوہر با زن خود اختاری و او گوید انا اختار نفسی پس طلاق واقع میشود از روی استحسان و مقتضای قیاس این است کہ طلاق واقع نشود زیرا چہ قول زن مذکورہ انا اختار نفسی صرف وعدہ است **ف** اگر لفظ اختار برای استقبال است **ص** فقط یا احتمال وعدہ دارد **ف** اگر مشترک باشد میان حال و استقبال پس باید کہ طلاق نشود بہ مجرد وعدہ در صورت اول و بسبب شک در صورت دوم **ص** و چنان شد کہ بگوید شوہر بزن خود طلاق بدہ خود را و زن مذکورہ بگوید اطلق نفسی **ف** چہ در ینصورت طلاق واقع نمی شود بنا بر وجہ مذکور ہمچنین در ینجا نیز **ص** وجہ استحسان یکی این است **ف** کہ مرویست کہ ہرگاہ نازل گشت آیت تخییر یعنی یا نبی بگو بزوجہ ہای خود اگر شما می خواہید حیات دنیا را تا آخر آیت پس گفت پیغمبر خدا صلعم بعائشہ رض من عرض میکنم بر تو یک امر را پس جواب آن چیزی بدہ تا آن زمان کہ مشورت نمائی از پدر خود و بعد از ان خواند آیت مذکورہ را و مختار ساخت عائشہ را **ص** و گفت عائشہ رض **ف** کہ در مثل این امور مشورت نمیکنم از مادر و پدر خود **ص** بل اختار اللہ و رسولہ و گردانید پیغمبر علیہ السلام کلام عائشہ رض مذکورہ را جواب و حمل کرد آنرا برامیعنی **ف** کہ اختیار میکنم **ص** و دوم اینست کہ صیغہ اختاری حقیقت است در حال و مجاز است در استقبال چنانچہ در کلمہ شہادت و ادای شہادت **ف** در مجلس قضا یعنی اشہد **ص** بخلاف قول زن مذکورہ اطلق نفسی چہ حمل آن بر معنی حال متعذر است زیرا چہ آن حکایت نیست از حالتیکہ موجود باشد بزن مذکورہ **ف** و لفظ انا اختار نفسی چنین نیست بلکہ آن حکایت است از حالت موجودہ کہ آن اختیار نمودن زن مذکورہ است ذات خود را **مسئلہ ۱۲**۔ اگر شخصی بگوید از زن خود اختاری اختاری اختاری و بعد از ان بگوید زن مذکورہ اختیار کردم من اول را یا اوسط را یا اخیر را

طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ولا یحتاج الی نیۃ الزوج وقالا تطلق واحدۃ وانما لا یحتاج الی نیۃ الزوج لدلالۃ التکرار علیہ اذ الاختیار فی حق الطلاق ھو الذی یتکرر لھما ان ذکر الاولی وما یجری مجراہ ان کان لا یفید من حیث الترتیب ولکن یفید من حیث الافراد فیعتبر فیما یفید ولہ ان ھذا وصف لغو لان المجتمع فی الملک لا ترتیب فیہ کالمجتمع فی المکان والکلام للترتیب والافراد من ضروراتہ فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء ولو قالت اخترت اختیارۃ فھی ثلث فی قولھم جمیعا لان الھاء للمرۃ فصارت کما اذا صرحت بھا ولان الاختیارۃ للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث فمع التاکید اولی ولو قالت قد طلقت نفسی او اخترت نفسی بتطلیقۃ فھی واحدۃ یملک الرجعۃ لان ھذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ فکانھا اختارت نفسھا بعد العدۃ وان قال لھا امرک بیدک فی تطلیقۃ او اختاری تطلیقۃ فاختارت نفسھا

پس واقع میشود سہ طلاق بنا بر قول ابی حنیفہ رح ونیت شوہر در کار نیست **ف** اگرچہ لفظ مذکور از کنایت است **ص** بجہت آنکہ تکرار لفظ اختاری دلالت میکند بر آنکہ مراد وی طلاق است چہ اختیار زن مذکورہ مکرر نمیشود مگر در حق طلاق وگفتہ اند صاحبین رح کہ واقع میشود یک طلاق ونیت در کار نیست نزد ایشان نیز بوجہ مذکور ودلیل صاحبین رح این است کہ از لفظ اول ودوم وسوم دو چیز مفہوم میگردد یکی افراد یعنی فرد واحد دوم ترتیب چہ اول عبارت است از فرد اول واوسط عبارت است از فردیکہ متقدم باشد بران شل چیزیکہ متاخر باشد ازان واخیر عبارت است از فرد لاحق وترتیب باطل است زیراچہ ترتیب نیست در اصل چیزیکہ زن مذکورہ مالک آن گشتہ است بلکہ سہ طلاق مجتمع است در ملک او مانند مجتمع در مکان وہرگاہ ترتیب معتبر نشد پس افراد معتبر خواہد شد وواقع خواہد بود یک طلاق وواقع نمی شود مگر بسبب اختیار نمودن زن مذکورہ وا واختیار نکردہ است مگر یک طلاق را ودلیل ابی حنیفہ رح این است کہ وصف اول واوسط واخیر لغو است زیراچہ ترتیب نیست در چیزیکہ زن مذکورہ مالک آن گشتہ بلکہ سہ طلاق مجتمع است در ملک او مانند مجتمع در مکان وکلام موضوع است برای ترتیب وافراد کہ فہمیدہ می شود ازان تابع است پس ہرگاہ لغو شد وصف مذکور در حق اصل لغو خواہد شد در حق تابع نیز پس باقی ماند قول آن زن کہ اخترت است واگر میگفت اخترت وساکت میماند واقع میشد سہ طلاق باجماع پس ہمچنین درینجا نیز ودر صورت مذکورہ اگر بگوید زن مرقومہ اخترت اختیارۃ یعنی اختیار نمودم یک اختیار پس واقع میشود سہ طلاق نزد ہمہ زیراچہ اگر میگفت اخترت واقع میشد سہ طلاق پس وقتیکہ گفت اخترت اختیارۃ واقع خواہد شد سہ طلاق چہ اختیارۃ تاکید است وہرگاہ بدون تاکید واقع میشود سہ طلاق پس باوجود تاکید واقع خواہد شد سہ طلاق بطریق اولی ودر صورت مذکورہ اگر بگوید زن مذکورہ طلقت نفسی یعنی طلاق دادم ذات خود را یا بگوید اخترت نفسی بتطلیقۃ یعنی اختیار نمودم ذات خود را بیک طلاق پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیراچہ لفظ مذکور موجب طلاق است بعد انقضای عدت پس گویا کہ زن مذکورہ اختیار کرد نفس خود را بعد عدت **ف** ودر عنایہ مذکور است کہ واقع میشود طلاق بائن وآنچہ در ہدایہ واقع است کہ مالک رجعت است غلط کاتب است **مسئلہ** ۔ اگر بگوید شخصی بزن خود امرک بیدک فی تطلیقۃ یعنی عمل یک طلاق در اختیار تست یا بگوید اختاری تطلیقۃ وبعد ازان بگوید زن مذکورہ اختیار نمودم ذات خود را

فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة **فصل في الامر باليد** وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا فقالت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكا كالتخيير والواحدة صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث ولو قالت قد طلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة لان الواحدة نعت لمصدر محذوف وهو في الاولى الاختيارة وفي الثانية التطليقة الا انها تكون بائنة لان التفويض في البائن ضرورة ملكها امرها وكلامها خرج جوابا له فتصير الصفة المذكورة في التفويض مذكورة في الايقاع وانما تصح نية الثلث في قوله امرك بيدك لانه يحتمل العموم والخصوص ونية الثلث نية التعميم بخلاف قوله اختاري لانه لا يحتمل العموم وقد حققناه من قبل ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان بيدها امرها بعد غد لانه صرح بذكر وقتين بينهما وقت من جنسهما لم يتناوله الامر اذ ذكر اليوم بعبارة الفرد لا يتناول الليل فكانا امرين

پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیرا چه شخص مذکور مختار گردانیده است زن مذکوره را بدادن یکطلاق و بسبب دادن طلاق بلفظ طلاق طلاق رجعی واقع میشود والله اعلم

فصل در بیان امر بید **مسئله ۱** - اگر گفت شخصی بزن خود امر تو در دست تست و نیت سه طلاق کرد از ان و بعد از ان گفت زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را بیک اختیار پس واقع میشود سه طلاق و دلیل این امر بیت تعلق دارد و تقریر آن این است که امر بید مانند تخییر است زیرا چه آن تملیک است مانند تخییر پس قول زن مذکوره اخترت صلاحیت این دارد که جواب امر بید گردد ولفظ واحدة که در قول زن مذکوره اخترت نفسي بواحدة واقع است صفت مصدر محذوف است و آن اختيارة است چه لفظ اخترت بر آن دلالت میکند و تا در اختيارة بمعنی مرة است پس چنان شد که گفت زن مذکوره اخترت نفسي بمرة واحدة و درین صورت واقع میشود سه طلاق **ف** پس همچنین درینجا نیز **ص** و اگر در صورت مذکوره گفت زن مذکوره قد طلقت نفسي واحدة یعنی هر آئینه طلاق دادم ذات خود را بیک طلاق یا گفت اخترت نفسي بتطليقة پس واقع میشود یکطلاق بائن بجهت آنکه درینصورت واحدة صفت مصدر محذوف است یعنی تطليقة پس گویا تصریح است بر یک طلاق ولیکن طلاق مذکور بائن خواهد بود بجهت آنکه شوهر مذکور تفویض طلاق بائن نموده است بزن مذکوره و کلام زن مذکوره جواب کلام شوهر مذکور است بنا بر آن واقع خواهد شد طلاق بائن و بدانکه صورتیکه بگوید امر تو بدست تست احتمال عموم و خصوص هر دو دارد یعنی امرک عبارت از کل است و منقسم و متنوع میشود بسوی یکطلاق و سه طلاق پس نیت سه طلاق نیت عموم است لهذا نیت سه طلاق صحیح خواهد شد **ف** چه آن از محتملات لفظ است **ص** بخلاف قول شوهر اختاري چه آن احتمال عموم ندارد **ف** زیرا چه اختیار منقسم و متنوع نمی شود **ص** چنانچه سابق مذکور شد و اگر گفت شوهر بزن خود امرک بیدک الیوم و بعد غد یعنی امر تو در دست تست امروز و بعد فردا پس شب داخل نمیشود در ان و اگر رد کند زن مذکوره امر بید را در امروز باطل میشود امر بید وی در ان روز و باقی میماند بید وی در روزیکه بعد فردا ست زیرا چه شوهر مذکور تصریح نموده است دو وقت را که میان آن هر دو وقت وقتیست از جنس آن دو وقت که آنرا شامل نیست امر بید و وقت مذکور فردا ست پس خواهد بود دو امر

فيرد احدهما لا يرتد الآخر وقال زفر هما امر واحد بمنزلة قوله انتِ طالق اليوم وبعد غد قلنا الطلاق
لا يحتمل التاقيت والامر باليد يحتمله فيوقت الامر بالاول ويجعل الثاني امرًا مبتدأً ولو قال امرك بيدك اليوم

وغدا يدخل الليل في ذلك وان ردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدها في الغد
لان هذا امر واحد لانه لم يتخلل بين الوقتين المذكورين وقت من جنسهما لم يتناوله الكلام
وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لا ينقطع فصار كما اذا قال امرك بيدك في يومين وعن ابي حنيفة رح انها
اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا لانها لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع وجه الظاهر انها
اذا اختارت نفسها اليوم لا يبقى لها الخيار في الغد فكذا اذا اختارت زوجها برد الامر

پس بسبب رد نمودن یکی رد نخواهد شد دیگر و گفته است زفر رح که آن هر دو امر بید واحد است چنانچه بگوید شخصی بزن خود انتِ طالق اليوم و
بعد غد یعنی بر تو طلاق است امروز و بعد فردا ف چه درین صورت مراد یک طلاق است نه دو طلاق که یکی در امروز است و دیگر بعد فردا
همچنین درینجا نیز یک امر بید مراد است ص وجواب آن این است که طلاق قابل این نیست که موقت گردد و امر بید صلاحیت این دارد
که موقت شود پس امر بید که در وقت اول است موقت خواهد شد و امر بید دوم از سر نو خواهد گشت ف بخلاف طلاق که آن موقت نمیشود
ص مسئله ۴- اگر گفت شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و فردا داخل میشود شب دران و اگر رد نماید زن مذکوره
امر بید را در امروز باقی نمی ماند امر بید در روز فردا بنا بر ظاهر روایت زیرا چه این امر بید واحد است بجهت آنکه میان دو وقت مذکور متخلل
نیست وقتی از جنس آن دو وقت که شامل نباشد آنرا کلام مذکور پس امر بید در امروز و فردا بمنزله امر بید واحد است ف سوال اگرچه میان
هر دو وقت وقتی از جنس آن دو وقت متخلل نیست اما شب متخلل است پس ضرور این است که امر بید در امروز و فردا امر بید واحد نباشد جواب
ص متخلل شدن شب میان هر دو وقت امر بید در امروز و فردا را دو امر بید نگرداند زیرا چه مردمان برای مشورت می نشینند و شب میرسد
و مجلس مشوره منقطع نمیگردد پس چنان شد که گفت امر تو بدست تست در دو روز ف چه درین صورت میشود امر بید واحد پس همچنین
درینجا نیز ص و مرویست از ابی حنیفه رح که زن مذکوره وقتیکه رد امر بید در امروز کرد میرسد مر او را که اختیار نماید ذات خود را در روز فردا
زیرا چه نمیرسد زن مذکوره را که رد نماید امر بید را یعنی نمیرسد زن مذکوره را که بگوید من قبول نمی کنم امر بید را ف زیرا چه امر بید ثابت
می شود بزن مذکوره وقتیکه بگوید شوهرش امر تو در دست تست بی آنکه قبول کند زن مذکوره ص چنانچه نمیرسد او را که رد نماید
ایقاع طلاق شوهر را ف یعنی اگر بگوید شوهرش بر تو طلاق است واقع میشود طلاق بغیر قبول نمودن زن مذکوره و هرگاه چنین شد
خواهد بود امر بید باقی در روز فردا و جایز خواهد بود زن مذکوره را که اختیار نماید ذات خود را ص و وجه ظاهر روایت این است که هرگاه
اختیار نماید زن مذکوره ذات خود را در امروز باقی نمی ماند وی را اختیار در روز فردا پس همچنین هرگاه اختیار نمود زن مذکوره شوهر مذکور
را بایطور که رد نمود امر بید را ف در امروز پس باقی نخواهد ماند در روز فردا وی را اختیار در اختیار نمودن شوهر بایطور که اگر خواهد طلاق خود را

لان المخیر بین الشیئین لایملك الاختیار الا احدهما وعن ابی یوسف رح انه اذا قال امرك بیدك الیوم وامرك بیدك غدا انهما امران لما انه ذکر لکل وقت خبرا علی حدة بخلاف ما تقدم وان قال امرك بیدك یوم یقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتی جن اللیل فلاخیار لها لان الامر بالید مما یمتد فیحمل الیوم المقرون به علی بیاض النهار وقد حققناه من قبل فیتوقت به ثم ینقضی بانقضاء وقته واذا جعل امرها بیدها او خیرها فمکثت یوما ولم تقم فالامر فی یدها مالم تاخذ فی عمل آخر لان هذا تملیك التطلیق منها لان المالك من یتصرف برای نفسه وهی بهذه الصفة والتملیك یقتصر علی المجلس وقد بیناه من قبل ثم اذا کانت تسمع یعتبر مجلسها ذلك وان کانت لاتسمع فمجلس علمها او بلوغ الخبر الیها لان هذا تملیك فیه معنی التعلیق فیتوقف علی ماوراء المجلس ولایعتبر مجلسه لان التعلیق لازم فی حقه بخلاف البیع لانه تملیك محض ولایشوبه التعلیق واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة یتبدل بالتحول ومرة بالاخذ فی عمل آخر

وسر آن این است که شخصی که خیار داده میشود میان دو امر **ف** و در غیر موضع اباحت **ص** پس آن شخص مالک اختیار امر واحد میشود فقط و مرویست از ابی یوسف رح که اگر بگوید شوهر بزن خود امر تو در دست تست امروز و امر تو در دست تست فردا پس این دو امر جدید است زیرا چه برای هر وقت ذکر نموده است کلام علحده پس دو امر جدید خواهد بود بخلاف مسئله متقدم **ف** چه برای هر وقت کلام علحده مذکور نیست بلکه کلام واحد است **ص** **مسئله ۱۳** - اگر شخصی گفت بزن خود امر تو بدست تست روزیکه فلان بیاید و بعد از ان فلان آمد ولیکن آمدنش معلوم نشد بزن مذکوره حتی که شب شد پس خیار باقی نمی ماند بزن مذکوره زیرا چه امر جدید از جنس چیزیست که ممتد می شود پس مراد از روز که مقترن است با امر جدید روز روشن خواهد بود و موقت خواهد شد بان و باقی نخواهد ماند بسبب گذشتن وقت **مسئله ۱۴** - اگر شخصی گفت بزن خود امر تو در دست تست یا گفت اختیار کن و زن مذکوره درنگ کرد و تمام روز از مجلس خود برنخاست پس زن مذکوره مختار است مادامیکه شروع نکرده است در عمل دیگر زیرا چه امر جدید و تخییر تملیک تطلیق است یعنی شوهر مالک طلاق دادن گردانید زن مذکوره را چه مالک آنرا میگویند که تصرف کند برای خود و زن مذکوره تصرف میکند در طلاق دادن خود **ف** پس این معنی یافته میشود در زن مذکوره **ص** و در تملیک دادن جواب صحیح است تا آخر مجلس ایجاب چنانچه بیان آن سابق مذکور شده است **ف** درباب بیان تفویض طلاق **ص** و بعد از ان بدانکه اگر شنیده باشد زن مذکوره آنرا پس معتبر همان مجلس است و اگر نشنیده باشد آن را پس معتبر مجلس علم وی است یا رسیدن خبر است بزن مذکوره بجهت آنکه امر جدید اگرچه تملیک ایقاع طلاق است ولیکن دران معنی تعلیق هم یافته میشود **ف** چه آن تعلیق وقوع طلاق است بدادن طلاق ازکا **ص** پس **ف** زمان دو چیز است یکی تملیک و دیگر تعلیق و باعتبار معنی تعلیق **ص** باقی میماند تا بماورای مجلس **ف** ایجاب که مجلس علم یا مجلس رسیدن خبر است بزن مذکوره وقتیکه غائب شود و باعتبار معنی تملیک باطل میشود بسبب برخاستن وی وقتیکه حاضر باشد **ص** و معتبر نیست مجلس شوهر زیرا چه تعلیق لازم است در حق وی بخلاف بیع **ف** چه ایجاب بیع باقی نمیماند تا بماورای مجلس ایجاب چه مجلس بائع نیز دران معتبر است و صحیح است رجوع بائع پیش از قبول مشتری **ص** بجهت آنکه بیع تملیک محض است و دران معنی تعلیق نیست اصلا و بعد از ان هرگاه که داشتی که معتبر مجلس زن است **ف** نه مجلس شوهر **ص** پس بدانکه مجلس گاهی متبدل میشود بسبب انتقال نمودن از مکانی بمکانی دیگر و گاهی بسبب شروع نمودن در عمل دیگر

على ما بيناه في الخيار ويخرج الامر من يدها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض اذ القيام يفرق الراى بخلاف ما اذا مكثت يوما لم تقم ولم تأخذ في عمل آخر لان المجلس قد يطول وقد يقصر فيبقى الى ان يوجد ما يقطعه او يدل على الاعراض وقوله مكثت يوما ليس للتقدير به وقوله ما لم تأخذ في عمل آخر يراد به عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه لا مطلق العمل ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للراى وكذا اذا كانت قاعدة فاتكأت او متكئة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت قال رضي الله عنه وهذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت لا خيار لها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول هو الاصح ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابي يوسف رحمه الله ولو قالت ادعوا ابي استشيره او شهودا اشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحري الصواب والاشهاد للتحرز عن الانكار فلا يكون دليل الاعراض وان كانت تسير على دابة او في محمل فوقفت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارها لان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر

چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۵ - باطل میشود خیار زن مخیره بمجرد برخاستن وی زیراچه آن دلالت میکند براعراض بجهت آنکه بسبب خاستن پریشان میشود ف حواس ص وعقل بخلاف وقتیکه درنگ کند ونشسته ماند تا یک روز مثلا ونه برخیزد ونه شروع کند درعمل دیگر ف چه خیار آن باقی میماند درین هنگام ص زیراچه گاهی مجلس دراز میگردد وگاهی کوتاه پس باقی خواهد ماند خیار وی تا آن زمان که یافته شود چیزیکه قاطع مجلس است یا یافته شود چیزیکه دلالت میکند براعراض وبدانکه مراد ازینکه نشسته ماند زن مذکوره تا یکروز آن نیست که نشستن درمجلس بیک روز مقرر است ومراد ازینکه شروع نه نماید درعمل دیگر عملیست که قطع میکند مجلس زن مذکوره را نه مطلق عمل مسئله ۶ - اگر زن مذکوره ایستاده باشد در وقت تخییر وبعد ازان بنشیند پس باقی می ماند خیار آن ف وزائل نمیگردد ص چه نشستن ف دلالت نمیکند براعراض بلکه ص دلالت میکند براقدام واقبال زیراچه بسبب نشستن ف حواس ص وعقل مجتمع میشود وهمچنین وقتی که زن مذکوره نشسته باشد وتکیه کند یا تکیه کرده باشد ونشیند بدون تکیه زیراچه این تبدیل یک جلسه است بجلسه دیگر واعراض نیست چنانچه وقتیکه بسرین نشسته باشد و بعد ازان چار زانو نشیند قال رض این روایت جامع صغیر است وهمین اصح است ودر غیر آن مذکور است که زن مذکوره وقتی که نشسته باشد بدون تکیه وبعد ازان تکیه کند پس خیار آن باقی نمیماند چه تکیه دادن دلالت میکند بر سستی امر پس آن اعراض خواهد بود مسئله ۷ اگر زن مذکوره نشسته باشد وبعد ازان برپهلو بخسپد پس دران از ابی یوسف رح دو روایت است مسئله ۸ اگر بگوید زن مذکوره که من بطلبم پدر خود را تا مشورت نمایم یا بطلبم گواهان را تا گواه گیرم بران پس باقی میماند خیار زن مذکوره زیراچه مشوره برای طلب امر صواب است وگواه گرفتن برای آنست که شوهر انکار نکند پس این هر دو امر دلالت براعراض نمیکند واگر زن مذکوره سوار میرفت بر ستورے یا سوار بود در کجاوه وبعد ازان بجای امر بید ایستاده باشد پس خیار آن زائل نمیگردد واگر سیر نمود ورفت باطل میشود خیار آن زیراچه رفتن ستور وایستاده ماندن آن مانند رفتن وایستادن زن مذکوره است چه رفتن ستور وایستادن آن منسوب است بسوی سوار آن مسئله ۹ کشتی بمنزله خانه است ف وبسبب رفتن کشتی خیار زن مذکوره باطل نمیشود ص زیراچه سیر کشتی منسوب نیست بسوی سواران بجهت آنکه سوار کشتی قادر نیست برانکه ایستاده کند کشتی را وسوار ستور قادر بر ایستاده کردن ستور است والله اعلم

فصل في المشية ومن قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى الواحدة عند عدمها وتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي ولو نوى الثنتين لا يصح لانه نية العدد الا اذا كانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال لها ابنتك ينوي به الطلاق او قالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد ويثبت الاصل كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان تقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق الا ترى انه لو قال لامرأته اخترتك او اختاري ينوي الطلاق لم يقع ولو قالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لا يقع شيء الا انه عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخيير وقوله طلقي نفسك ليس بتخيير فيلغو وعن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يقع شيء بقولها ابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض اليها

فصل دربیان مشیت **مسئله ۱**- اگر شخصی بگوید بزن خود طلاق ده ذات خود را و هیچ نیت نکرده باشد یا نیت یک طلاق نموده باشد و بعد از ان بگوید زن مذکوره که طلاق دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق رجعی و اگر بگوید زن مذکوره که سه طلاق دادم واقع میشود سه طلاق وقتیکه شوهر مذکور نیت سه طلاق کرده باشد و وجه آن این است که طلاق اسم جنس است واقع میشود بر ادنی و احتمال جمع نیز دارد مانند اسمای جنس دیگر لهذا صحیح است دران نیت سه طلاق و وقتیکه هیچ نیت نکرده باشد واقع میشود یک طلاق رجعی زیرا که طلاق صریح تفویض است بسوی زن مذکوره **ف** و در طلاق صریح واقع میشود طلاق رجعی **ص** و اگر نیت دو طلاق کند شوهر در صورت مذکوره صحیح نیست نیت آن زیرا چه اسم جنس احتمال عدد ندارد **ف** و این وقتی است که زن حره باشد **ص** و اگر کنیز باشد نیت دو طلاق صحیح است چه آن تمام جنس است در حق وی **مسئله ۲**- اگر بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و بگوید زن مذکوره که بائن گردانیدم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی بجهت آنکه ابانت از الفاظ طلاق است زیرا چه اگر بگوید شوهر که بائن گردانیدم ترا و نیت طلاق نماید واقع میشود طلاق بائن و همچنین اگر گوید زن که بائن گردانیدم ذات خود را و بعد از ان بگوید شوهر که اجازت آن دادم پس بائن میگردد زن مذکوره پس قول زن مذکوره بائن گردانیدم ذات خود را خواهد بود موافق تفویض شوهر در اصل طلاق ولیکن زن مذکوره وصف بینونت را زیاده نموده است بر اصل طلاق لغو خواهد شد و ثابت خواهد شد اصل طلاق چنانچه اگر در صورت مذکوره میگفت زن مذکوره طلاق دادم ذات خود را یک طلاق بائن واقع میشد یک طلاق رجعی همچنین درینجا نیز بخلاف آنکه اگر بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را و او بگوید که اختیار نمودم ذات خود را چه درین صورت طلاق واقع نمیشود اصلا زیرا چه آن از الفاظ طلاق نیست لهذا اگر بگوید شخصی بزن خود اخترتک یا بگوید اختاری و نیت طلاق نماید واقع نمیشود طلاق اصلا و همچنین اگر ابتداءً بگوید زن اخترت نفسی و بعد از ان بگوید شوهر اجازت ان دادم واقع نمیشود طلاق اصلا ولیکن بالاجماع معلوم گشته است که اگر بگوید زن اخترت نفسی در جواب تخییر پس طلاق واقع میشود و قول شوهر مذکور طلاق بده ذات خود را تخییر نیست پس درین صورت قول زن مذکوره اختیار نمودم ذات خود را لغو خواهد بود و مروی است از ابی حنیفه رح که در صورت مذکوره واقع نمیشود طلاق بسبب قول زن مذکوره بائن نمودم ذات خود را بجهت آنکه زن مذکوره مخالفت امر شوهر نموده است و واقع کرده است غیر چیزی را که تفویض کرده بود باو شوهرش

اذالابانة تغائر الطلاق وان قال طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنه لان فيه معنى اليمين لانه تعليق
الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ولو قامت عن مجلسها بطل لانه تمليك بخلاف ما اذا قال لها طلقي
ضرتك لانه توكيل وانابة فلايقتصر على المجلس ويقبل الرجوع وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان
تطلق نفسها في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في الاوقات كلها وصار كما اذا قال في اي وقت شئت واذا
قال لرجل طلق امرأتي فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله ان يرجع لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولا يقتصر على
المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا ولو قال لرجل طلقها ان شئت
فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح
بالمشية كعدمه لانه يتصرف عن مشيته فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه
بالمشية والمالك هو الذي يتصرف عن مشيته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لا يحتمله ولو قال لها طلقي نفسك
ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث فتملك ايقاع الواحدة ضرورة ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا

چه ابانت غیر طلاق است **ف** زیراچه ابانت کنایت است وطلاق صریح است وشوهرش تفویض نکرده بود مگر طلاق را **ص** **مسئله ۳**- اگر بگوید شوهر بزن خود طلاق بده ذات خود را پس نمیرسد مراورا که برگردد ازان زیراچه معنی یمین یافته میشود دران بجهت آنکه معلق نموده است طلاق را بر ایقاع طلاق زن مذکوره ویمین تصرف لازم است **ف** لهذا برگشتن ازان صحیح نیست **ص** واگر برخیزد زن مذکوره ازان مجلس باطل میشود قول شوهر طلاق بده ذات خود را که تملیک طلاق است مر آن زن را پس مقید خواهد شد بمجلس ایجاب بخلاف وقتیکه بگوید بزن مذکوره طلاق بده ضره خود را یعنی انباغ خود را چه این توکیل است پس مقصور بر مجلس نیست ومیرسد موکل را که شوهر است برگردد ازان واگر بگوید بزن خود طلقي نفسك متى شئت پس میرسد زن مذکوره را که طلاق دهد ذات خود را در همان مجلس وبعد از گذشتن آن مجلس زیراچه کلمه متى شامل است جمیع اوقات را پس چنان شد که گفت طلاق بده ذات خود را در هر وقت که خواهی واگر بگوید کسی بشخصے طلاق بده زن مرا پس میرسد مر آن شخص را که طلاق دهد زن مذکوره را در همان مجلس وبعد از گذشتن آن مجلس ومیرسد شوهر را که رجوع نماید وبرگردد ازان چه این توکیل است وتوکیل استعانت است پس لازم نخواهد شد ومقصور نمیشود بر مجلس بخلاف وقتیکه بگوید بزن خود طلاق بده ذات خود را چه این تملیک است نه توکیل بجهت آنکه زن مذکوره عمل میکند برای ذات خود **ف** نه برای غیر **ص** **مسئله ۴**- اگر بگوید کسی بشخص طلاق بده زن مرا اگر خواهی تو پس میرسد مر آن شخص را که طلاق دهد آن زن را در همان مجلس فقط ونمیرسد مر آن کس را که رجوع نماید وبرگردد ازان وگفته است زفر رح که این مسئله ومسئله اول هر دو برابر است **ف** درین که هر دو توکیل است **ص** وتصریح نمودن بکلمه اگر خواهی چنانچه درین مسئله است وترک آن چنانچه در مسئله اول است هر دو برابر است زیراچه آن شخص تصرف مینماید باراده وخواهش خود پس او مانند وکیل به بیع است وقتیکه گفته شود مر آن وکیل را که بفروش این متاع را اگر خواهی و دلیل علمای ما رح این است که قول شوهر مذکور تملیک است چه او معلق گردانیده است طلاق را بر خواهش آن شخص ومالک کسے است که تصرف نماید باراده وخواهش خود وطلاق احتمال تعلیق دارد بخلاف بیع چه آن احتمال تعلیق ندارد **مسئله ۵**- اگر بگوید بزن خود سه طلاق بده ذات خود را وزن مذکوره یک طلاق داد پس واقع میشود یک طلاق بجهت آنکه زن مذکوره مالک دادن سه طلاق گشته است پس ضرورست که مالک دادن یک طلاق نیز خواهد بود **مسئله ۶**- اگر بگوید بزن خود یک طلاق بده ذات خود را واو سه طلاق دهد

لم يقع شئ عند ابی حنيفة رح وقالا يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا ولابی حنيفة رح انها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدأة وهذا لان الزوج ملكها الواحدة والثلث غير الواحدة لان الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لا تركيب فيه فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتصرف بحكم الملك وكذا هي في المسئلة الاولى لانها ملكت الثلث اما ههنا لم تملك الثلث وما اتت بما فوض اليها فلغا وان امرها بملك الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالبائن فطلقت رجعية وقع ما امر به الزوج فمعنى الاول ان يقول لها الزوج طلقي نفسك واحدة املك الرجعة فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة فتقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فيلغو الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثانية ان يقول لها طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية فتقع بائنة لان قولها واحدة رجعية لغو منها لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذلك الى ايقاع الاصل دون تعيين الوصف فصار كانها اقتصرت على الاصل فيقع بالصفة التي عينها

واقع نمیشود هیچ چیز نزد ابی حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق زیرا چه زن مذکوره بعمل آورده است چیزیرا که مالک آنست وزیاده چیزی که مالک آن نیست پس چنان شد که بگوید شوهر بزن خود هزار طلاق واو هم تراف چه درین صورت واقع میشود سه طلاق ص بدلیل ابی حنیفه رح است آورده است چیزیرا که مالک آنست وچیزیرا که مالک آن نیست پس واقع خواهد شد چیزی که او مالک آنست وزیاده بر آن لغو خواهد شد وهمچنین در زیر دلیل ابی حنیفه رح این است که زن مذکوره بعمل آورده است چیزیرا که تفویض آن نکرده است بسوی شوهر ش وزن مذکوره ابتداء طلاق داده است ذات خود را نه انکه جواب ایجاب شوهر داده است زیرا چه شوهر تملیک یک طلاق نموده است میان سه طلاق ویک طلاق مغایرت است بطریق تضاد چه سه اسم عدد مرکب ویک فرد واحد است دران ترکیب است بخلاف وقتیکه شوهر هزار طلاق دهد زیرا چه درین صورت واقع میشود سه طلاق بجهت آنکه شوهر تصرف میکند باین جهت که او مالک طلاق است ف نه باین جهت که کسی امر نموده است او را در اختلاف ص مسئله اولی یعنی وقتیکه بگوید شوهر بزن خود سه طلاق بده خود را واو یک طلاق دهد درینصورت واقع میشود یک طلاق ص بجهت آنکه زن مذکوره مالک سه طلاق گشته است ۱۱ در این مسئله ف که کلام دران است ص زن مذکوره مالک سه طلاق نگشته است و بعمل آورده است چیزیرا که تفویض نموده است بسوی شوهر پس لغو خواهد شد مسئله ۷ اگر امر نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی دهد ذات خود را او طلاق بائن دهد یا امر نماید که طلاق بائن دهد او طلاق رجعی دهد واقع میشود چیزیکه امر نموده است بآن شوهر ش وصورت مسئله اول است که بگوید شوهر بزن خود یک طلاق رجعی بده ذات خود وزن مذکوره بگوید که یک طلاق بائن دادم ذات خود را پس واقع میشود طلاق رجعی زیرا چه زن مذکوره بعمل آورده است اصل طلاق را وصف زائد پس لغو خواهد شد آن وصف زائد ف چه دران مخالفت امر نموده است زن مذکوره ص و واقع خواهد شد اصل طلاق رجعی است ف چه آن موافق امر شوهر است ص وصورت مسئله دوم است که بگوید شوهر بزن خود که یک طلاق بائن بده ذات خود وبگوید زن مذکوره که یک طلاق رجعی دادم ذات خود را پس واقع میشود یک طلاق بائن زیرا چه ذکر وصف رجعی که صادر گشته است از زن مذکوره لغو است بجهت آنکه شوهر هرگاه معین نمود صفت طلاق را پس محتاج نیست زن مذکوره مگر بسوی اینکه اصل طلاق دهد وحاجت بسوی تعیین وصف نیست پس چنان شد که زن مذکوره قصر نمود بر اصل طلاق پس واقع خواهد شد طلاق بصفتی که تعیین آن نموده

الزوج بائنا او رجعيا وان قال لها طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شئ لان معناه ان شئت الثلث وهي بايقاع الواحدة ما شاءت الثلث فلم يوجد الشرط ولو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلثا فكذلك عند ابي حنيفة رح لان مشية الثلث ليست بمشية للواحدة كايقاعها وقالا يقع واحدة لان مشية الثلث مشية للواحدة كما ان ايقاعها ايقاع للواحدة فوجد الشرط

ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوي الطلاق بطل الامر لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغال بما لا يعنيها فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لا تعمل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدأ اذ المشية تنبئ عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لا ينبئ عن الوجود

شوهر ف خواه ص بائن باشد ف طلاق مذکور ص یا رجعی مسئله ۸۔ اگر بگوید شوهر بزن خود طلقي نفسك ثلثا ان شئت یعنی طلاق بده ذات خود را بسه طلاق اگر خواهی واو یک طلاق دهد پس واقع نمیشود هیچ چیز زیراچه معنی قول مذکور این ست که ان شئت الثلث یعنی اگر خواهی سه طلاق ایس طلاق بده ذات خود را وهرگاه زن مذکوره یک طلاق داد معلوم شد که سه طلاق را نخواست پس شرط یافته نشد ف لهذا طلاق واقع نخواهد شد

ص مسئله ۹۔ اگر بگوید بزن خود طلقي نفسك واحدة ان شئت یعنی طلاق بده ذات خود را یک طلاق اگر خواهی او سه طلاق دهد پس طلاق واقع نمیشود اصلا نزد ابی حنیفه رح زیراچه مشیت یک طلاق یعنی خواستن یک طلاق مغایر مشیت سه طلاق است بنا بر قیاس آن بر ایقاع ف یعنی چنانچه سه طلاق مغایر ایقاع یک طلاق است همچنین خواستن سه طلاق مغایر خواستن یک طلاق است وهرگاه زن مذکوره سه طلاق داد معلوم شد که یک طلاق را نخواست پس شرط یافته نشد ص وگفته اند صاحبین رح که درینصورت واقع میشود یک طلاق زیراچه خواستن سه طلاق خواستن یک طلاق است چنانچه ایقاع سه طلاق ایقاع یک طلاق است بنا بر مذهب ایشان رح پس شرط یافته شد مسئله ۱۰۔ اگر تفویض طلاق نمود شوهر بزن خود بانیطور که گفت انت طالق ان شئت یعنی ترا طلاق است اگر خواهی بعد ازان گفت زن مذکوره شئت ان شئت یعنی خواستم من اگر تو خواستی وبعد ازان گفت شوهر مذکور شئت یعنی خواستم من ونیت طلاق نمود پس باطل میشود تفویض مذکور زیراچه شوهر مذکور معلق نموده است طلاق را بمشیت زن مذکوره درحالیکه مشیت مطلق است یعنی مشیت آن معلق نیست بامری واز گفتگوی زن مذکوره معلوم شد که مشیت وی معلق است بمشیت شوهر پس شرط طلاق که مشیت مطلق بود یافته نشد پس زن مذکوره مختار نخواهد شد وباطل خواهد شد تفویض مذکور واما قول شوهر شئت یعنی خواستم من که در مرتبه اخیر است ازان طلاق واقع نمی شود اگرچه نیت طلاق کرده باشد زیراچه در کلام زن مذکوره ذکر طلاق نیست اصلا تا شوهر بقول خود شئت خواهنده آن شود ف پس مشیت دادن طلاق زن مذکوره از شوهر یافته نشد ص ونیت آن فقط کفایت نمیکند چه نیت عمل نمیکند در چیزیکه مذکور نیست حتی اگر میگفت شوهر شئت طلاقك یعنی خواستم من طلاق ترا پس طلاق واقع میشد اگر نیت آن مینمود زیراچه درینصورت از سر نو طلاق داد چه مشیت چیزی دلالت میکند بر وجود آن چیز ف پس قول وی شئت طلاقك بمنزله اوجدت طلاقك است پس واقع خواهد شد طلاق ص بخلاف اگر میگفت اردت طلاقك یعنی اراده نمودم طلاق ترا ف چه واقع نمیشد طلاق ص زیراچه اراده چیزی دلالت نمیکند بر وجود آن چیز

وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابي او شئت ان كان كذا لامر لم يجئ بعد لما ذكرنا ان الآتي به مشيئة معلقة فلا يقع الطلاق ويبطل الامر وان قالت قد شئت ان كان كذا لامر قد مضى طلقت لان التعليق بشرط كائن تنجيز ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن ردا ولا يقتصر على المجلس اما كلمة متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت فلا يقتصر على المجلس بالاجماع ولو ردت الامر لم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد تطليق واما كلمة اذا واذا ما فهي ومتى سواء عندهما وعند ابي حنيفة رح لها ان تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وقد مر من قبل ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلثا لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال الا ان التعليق ينصرف الى الملك القائم حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر

مسئلہ ۱۱ - اگر گفت شوہر زن خود را انت طالق ان شئت و گفت زن مذکورہ شئت ان شاء ابی یعنی خواستم من اگر خواہد پدر من یا گفت زن مذکورہ شئت ان کان کذا خواستم من اگر چنین باشد و ارادہ کرد از ان امریکہ ہنوز یافتہ نشدہ است و بعد ازان شئت پدر یا امریکہ بر آن معلق نمودہ است زن مذکورہ یافتہ شد پس طلاق واقع نمی شود و باطل میگردد تفویض طلاق و اگر گوید زن مذکورہ شئت ان کان کذا و ارادہ نماید ازان امریکہ یافتہ شدہ است پس واقع میشود طلاق زیراچہ معلق نمودن بشرطیکہ یافتہ شدہ است بمنزلہ طلاق منجز است **ف** یعنی طلاق غیر معلق است **ص** **مسئلہ ۱۲** - اگر بگوید شوہر زن خود انت طالق اذا شئت یا بگوید اذا ما شئت یا متی شئت یا متی ما شئت و رد نماید آنرا زن مذکورہ **ف** و بگوید کہ من نمی خواہم **ص** پس رد نمی شود و این مقید بمجلس نیست **ف** لہذا میرسد زن مذکورہ راکہ طلاق دہد در مجلس مذکور یا در مجلس دیگر **ص** زیراچہ کلمۂ متی و متی ما موضوع است برای وقت و شامل است جمیع اوقات را پس معنی متی شئت و متی ما شئت این است کہ ہر وقت کہ خواہی پس مقید بمجلس نخواہد بود و اگر رد کند زن مذکورہ رد نخواہد شد زیراچہ شوہر مذکور تملیک طلاق نمودہ است بزن در وقتیکہ او خواہد پس تملیک نیست در وقتیکہ نخواہد زن مذکورہ پس رد نخواہد شد بسبب رد نمودن او و نیز آنکہ نمیرسد زن مذکورہ راکہ طلاق دہد ذات خود را مگر یک طلاق زیراچہ کلمۂ متی و متی ما شامل است جمیع اوقات را نہ جمیع طلاق را تا مالک جمیع طلاق گردد پس زن مذکورہ راکہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد و نمیرسد او راکہ طلاق دہد بعد از دادن طلاق و اما کلمہ اذا و اذا ما پس آن مانند متی است نزد صاحبین و نزد ابی حنیفہ رح نیز در صورت اذا و اذا ما تفویض مذکور مقید بمجلس نمیشود و میرسد زن مذکورہ راکہ طلاق دہد ذات خود را ہر وقت کہ خواہد زیراچہ کلمہ اذا و اذا ما اگرچہ مستعمل است بمعنی شرط و درین صورت مقید میشود بمجلس و مستعمل است بمعنی وقت و درین صورت مقید نمیشود بمجلس پس این موجب شک است و ہرگاہ تفویض طلاق یافتہ شدہ است یقیناً پس زائل نخواہد شد بسبب شک چنانچہ بیان آن سابق گذشت **مسئلہ ۱۳** اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق کلما شئت یعنی بر تو طلاق است ہر بار کہ خواہی پس میرسد بزن مذکورہ کہ طلاق دہد ذات خود را یکی بعد دیگری حتی کہ سہ طلاق دہد زیراچہ کلمہ کلما موجب تکرار فعل است لیکن بدانکہ تعلیق طلاق متعلق میشود بملک نکاح کہ موجود و ثابت است بالفعل **ف** نہ بملک نکاح کہ حادث گردد **ص** لہذا اگر زن مذکورہ سہ طلاق دہد ذات خود را و بعد ازان نکاح کند از شوہر مذکور بعد از تحلیل

وطلقت نفسها لم يقع شئ لانه ملك مستحدث وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا في كلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد لا عموم الاجتماع فلم تملك الايقاع جملة وجمعا ولو قال لها انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء وان قامت من مجلسها فلا مشية لها لان كلمة حيث واين من اسماء المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصا وعموما وان قال لها انت طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة معناه قبل المشية فان قالت قد شئت واحدة بائنة او ثلثا وقال الزوج ذلك نويت فهو كما قال لان عند ذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادته اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدة بائنة او على القلب تقع واحدة رجعية لانه لغى تصرفها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وان لم تحضره النية تعتبر مشيتها فيما قالوا جريا على موجب التخيير قال رضي الله عنه قال في الاصل هذا قول ابي حنيفة رح وعندهما لا يقع ما لم توقع المرأة فتشاء رجعية او بائنة او ثلثا

وبعد از ان طلاق دہد ذات خود را پس واقع نمیشود ہیچ چیز زیرا چہ درین ہنگام ملک نکاح حادث است و باید دانست کہ در صورت مذکورہ نمیرسد زن مذکورہ را کہ سہ طلاق دہد ذات خود را بیک کلمہ کہ دلالت میکند بر عموم انفراد یعنی برانکہ جائز است ویرا کہ سہ طلاق دہد خود را باینطور کہ ہر طلاق علیحدہ دہد نہ بر عموم اجتماع پس زن مذکورہ مالک این نخواہد بود کہ طلاق دہد ذات خود را سہ طلاق بیک کلمہ واحد مسئلہ ۱۴ اگر گفت شوہر بزن خود انت طالق حیث شئت یا گفت انت طالق این شئت پس طلاق نخواہد داد زن مذکورہ ذات خود را اگر در ہمان مجلس واگر برخیزد از ان مجلس ف پیش از دادن طلاق ص پس مشیت آن اعتبار ندارد زیرا چہ کلمہ حیث واین از اسمای مکان است و طلاق ہیچ علاقہ ندارد بمکان پس ذکر آن لغو است و باقی خواہد ماند مشیت مطلق و آن مقید بمجلس است بخلاف زمان یعنی ف بخلاف متی شئت ص زیرا چہ طلاق تعلق میدارد بزمان حتی واقع میشود در یک زمان نہ در زمان دیگر پس ذکر زمان معتبر خواہد بود در طلاق خواہ بطریق خصوص باشد چنانکہ اگر چہ بگوید کہ بر تو طلاق است ف فردا ص یا بطریق عموم باشد ف چنانچہ اگر بگوید بر تو طلاق است ہر وقت کہ خواہی ص مسئلہ ۱۵ اگر بگوید شوہر بزن خود انت طالق کیف شئت واقع میشود یک طلاق رجعی اگر زن مذکورہ ساکت ماند خواہ خواستہ باشد طلاق را یا نخواستہ باشد و اگر ساکت نماند و بگوید کہ خواستم من یک طلاق باین را یا سہ طلاق را و بعد از ان بگوید شوہر کہ ہمین مراد من است پس واقع میشود مطابق قول شوہر مذکور زیرا چہ درین صورت ثابت میشود مطابقت میان مشیت زن و ارادہ شوہر اما وقتیکہ زن مذکورہ ارادہ سہ طلاق نماید و شوہر ارادہ یک طلاق باین یا برعکس آن پس واقع میشود یک طلاق رجعی زیرا چہ تصرف زن مذکورہ لغو گشت بسبب عدم موافقت مشیت وی بمشیت شوہر پس باقی ماند قول شوہر کہ انت طالق است پس ہمان معتبر خواہد بود و بآن یک طلاق رجعی واقع میشود و اگر شوہر ہیچ نیت نکردہ باشد پس معتبر مشیت زن مذکورہ است ف حتی اگر سہ طلاق خواستہ باشد واقع خواہد شد سہ طلاق و اگر یک طلاق باین خواستہ باشد واقع خواہد شد یک طلاق باین ص بنا برانچہ گفتہ اند مشایخ رح بجہت آنکہ ہمین مقتضای تخییر است قال رض گفتہ است محمد رح در مبسوط کہ در صورت مذکورہ وقوع یک طلاق رجعی بدون مشیت زن مذکورہ قول ابی حنیفہ رح است و نزد صاحبین رح واقع نمیشود طلاق تا وقتیکہ زن مذکورہ طلاق ندہد خود را پس زن مذکورہ مختار است اگر خواہد یک طلاق رجعی دہد یا باین یا ۳ طلاق دہد

وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه فوض التطليق اليها على اي صفة شاءت فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية في جميع الاحوال اعني قبل الدخول وبعده ولابي حنيفة رح ان كلمة كيف للاستيصاف يقال كيف اصبحت والتفويض في وصفه يستدعي وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه وان قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت لانهما يستعملان للعدد فقد فوض اليها اي عدد شاءت فان قامت من المجلس بطل وان ردت الامر كان ردا لان هذا امر واحد وهو خطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال وان قال لها طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين ولا تطلق ثلثا عند ابي حنيفة رح وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فيحمل على تمييز الجنس كما اذا قال كل من طعامي ما شئت او طلق من نسائي من شاءت ولابي حنيفة رح ان كلمة من حقيقة للتبعيض وما

ودرهمین اختلاف است عتاق ف نیز اگر بگوید خواجه به بنده خود انت حر کیف شئت آزاد میشود فی الحال نزد ابوحنیفه رح ونزد صاحبین رح آزاد نمیشود مادامیکه بنده مذکور نخواهد ص ودلیل صاحبین رح این است که شوهر مذکور تفویض نموده است دادن طلاق را بزن مذکوره بهر صفتیکه زن خواهد خواه یک رجعی یا بائن ویا سه طلاق دهد ص پس ضرورست که اصل طلاق نیز معلق باشد بمشیت زن مذکوره تا ثابت شود زن مذکوره را مشیت در جمیع احوال یعنی قبل از وطی وبعد از وطی ف چه اگر اصل طلاق معلق نباشد بمشیت زن مذکوره لازم می آید که نباشد مر زن مذکوره را مشیت در صفت طلاق پیش از وطی چه او نمیتواند که سه طلاق دهد زیرا چه درینصورت بائن میگردد زن مذکوره بسبب اصل طلاق پیش از گذشتن عدت ومحل طلاق باقی نمی ماند ص ودلیل ابوحنیفه رح این است که کلمه کیف برای طلب وصف است و وصف شی مقتضی این است که اصل متحقق باشد وطلاق متحقق نمیشود مگر وقتیکه واقع شود ف پس اصل طلاق واقع خواهد شد بدون مشیت زن ص مسئله ۱۶- اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق کم شئت او ما شئت پس طلاق خواهد داد زن مذکوره ذات خود را هر قدر که خواهد زیرا که کلمه کم وما مستعمل است در عدد پس شوهر مذکور تفویض نموده است بزن مذکوره هر عددی را که او خواهد پس اگر برخیزد زن مذکوره از آن مجلس باطل شود تفویض مذکور واگر رد نماید تفویض مذکور را رد میشود زیرا چه این تفویض واحد دلالت نمیکند بر تکرار فعل و در آن خطاب بالفعل است ومقتضای آن این است که جواب آن نیز فی الحال باشد مسئله ۱۷- اگر شخصی بگوید بزن خود طلقی نفسک من ثلث ما شئت یعنی طلاق بده ذات خود را از جمله سه طلاق آنچه خواهی پس میرسد زن مذکوره را که یک طلاق یا دو طلاق دهد ذات خود ولیکن نمیرسد او را که سه طلاق دهد نزد ابوحنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که میرسد او را که سه طلاق دهد اگر خواهد ودلیل صاحبین رح این است که لفظ ما که ترجمه آن آنچه است در تعمیم محکم است ولفظ من که معنی از است گاهی برای تمیز وبیان میشود ف چنانکه در قول او تعالی است فاجتنبوا الرجس من الاوثان یعنی پرهیز کنید پلیدی را از بتان وگاهی برای تبعیض میشود وگاهی برای تمیز وتبعیض می آید پس در کلام شوهر مذکور محکم ومحتمل هر دو مجتمع شدند ص پس حمل کرده خواهد شد کلام او را بر تمیز جنس ف ولفظ من را برای بیان آن گفته خواهد شد ص چنانکه اگر کسی بگوید بخور از طعام من آنچه خواهی یا بگوید طلاق بده از زنان من هر کرا خواهی ودلیل ابوحنیفه رح این است که لفظ من برای تبعیض حقیقت است ف نه مجاز ص ولفظ ما

للتعميم فيُعمل بهما وفيما استشهد ابه ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة وهي المشية حتى لو قال من شئتُ كان على الخلاف

باب الايمان في الطلاق

واذا اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيب النكاح مثل ان يقول لامرأة ان تزوجتك فانت طالق او كل امرأة اتزوجها فهي طالق وقال الشافعي رح لا يقع لقوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولنا ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط والجزاء فلا يشترط لصحته قيام الملك في الحال لان الوقوع عند الشرط والملك متيقن به عنده وقبل ذلك اثره المنع وهو قائم بالمتصرف والحديث محمول على نفي التنجيز والحمل ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما واذا اضافه الى شرط وقع عقيب الشرط مثل ان يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاؤه الى وقت وجود الشرط فيصح يمينا او ايقاعا ولا تصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملك لان الجزاء لابد ان يكون ظاهرا

برای تعمیم است **ف** و در صورت مذکوره عمل بآن هر دو ممکن است بانیطور که گردانیده شود مراد از ان بعض عام و دو طلاق همچنین است زیراچه دو طلاق به نسبت سه طلاق بعض است **ه** پس عمل کرده خواهد شد به تبعیض و تعمیم هر دو و در چیزیکه استشهاد کرده اند بآن صاحبین رح ترک تبعیض لازم می آید بدلیل خارج **ف** وآن اظهار سماحت است **ه** یا بسبب عموم صفت که مشیة است **ف** زیراچه نکره هرگاه متصف میشود بصفت عامه عام میشود و درینجا همچنان است **ه** حتی که اگر شوهر مذکور بجای ماشئت من شئت میگفت بر همین خلاف میبود والله اعلم

باب در بیان ایمان بطلاق **ف** یعنی تعلیق آن برامری که دلالت کند بمعنی شرط و باید دانست که تعلیق را بجهت آن یمین میگویند که یمین در لغت بمعنی قوت است و تعلیق باعث می شود صاحب تعلیق را برانکه قوی باشد بر ترک شرط تا لازم نشود و مراد از جزا که طلاق یا اعتاق است والله اعلم ✢

فصل در بیان اضافت طلاق بسوی ملک من ساجدا - هرگاه اضافت طلاق نماید بسوی نکاح **ف** یعنی معلق نماید طلاق را بنکاح بانیطور **ه** که بگوید زنی را که اگر نکاح کنم ترا پس بر تو طلاق است یا بگوید هر زنی را که نکاح کنم پس بران طلاق است پس درین صورت واقع میشود طلاق بعد از نکاح و گفته است شافعی رح که طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که نیست طلاق پیش از نکاح و دلیل علمای ما رح اینست که اضافت طلاق بسوی نکاح یمین است یعنی تعلیق است بجهت آنکه شرط و جزا دریافته شده است پس برای صحت آن ملک فی الحال درکار نیست زیراچه طلاق واقع نمیشود مگر وقتیکه شرط یافته شود و ملک دران وقت یافته میشود یقینا و فائده آن پیش از وجود شرط اینست که حالف باز ماند از نکاح آن زن چه مقصود حالف اینست که نکاح نخواهم کرد ترا و اگر نکاح کنم پس بر تو طلاق است و حدیثی که روایت کرده است آنرا شافعی رح محمول است بر نفی طلاق بالفعل چنانچه همین منقول است از شعبی و زهری وغیره **مسئله ۲** - هرگاه اضافت طلاق نماید بسوی شرط بانیطور که بگوید شخصی بزن خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است پس درین صورت واقع میشود طلاق بعد از وجود شرط و این باتفاق جمیع علما است زیراچه ملک نکاح یافته شده است فی الحال و ظاهر اینست که باقی خواهد ماند تا آنزمان که شرط یافته شود **مسئله ۳** - صحیح نیست اضافت طلاق مگر وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک چه ضرور است که جزا غالب الوجود باشد

ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين وهو القوة والظهور باحد هذين والاضافة الى سبب الملك بمنزلة الاضافة اليه لانه ظاهر عند سببه فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف ليس بمالك وما اضافه الى الملك وسببه ولا بد من واحد منهما والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتى ما لان الشرط مشتق من العلامة وهذه الالفاظ مما يليها افعال فتكون علامات على الحنث ثم كلمة ان حرف للشرط لانه ليس فيها معنى الوقت وما وراءها ملحق بها وكلمة كل ليس شرطا حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر قال ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلمة كلما فانها تقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية

تا وقوع آن موجب خوف باشد پس معنی یمین که عبارت است از قوت وظهور ف جزاء در وقت شرط ص یافته خواهد شد بسبب یافتن ملک حالف یا باضافت طلاق بسوی ملک نکاح ف سوال چنانچه مذکور شد که صحیح نیست اضافت طلاق در وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک منقوض است بصورتیکه شخصی بگوید بزن اجنبیه اگر نکاح کنم ترا پس بر تو طلاق است چه درینصورت حالف نه مالک است ونه اضافت طلاق نموده است بسوی ملک جواب ص اگرچه درینصورت اضافت طلاق بسوی ملک نه نموده است اما اضافت نموده است بسوی سبب ملک واضافت بسوی سبب ملک مانند اضافت است بسوی ملک زیراچه هرگاه یافته شود سبب ملک متحقق میشود تملک وهرگاه ثابت شد که صحیح نیست اضافت طلاق مگر وقتیکه حالف مالک باشد یا اضافت آن نماید بسوی ملک پس اگر بگوید شخصی بزن اجنبیه اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است وبعد ازان نکاح کند آنرا وبعد ازان داخل شود زن مذکوره دران سرای پس طلاق واقع نمیشود زیراچه حالف نه مالک است ونه اضافت طلاق نموده است بسوی ملک ونه بسوی سبب ملک وباید دانست که الفاظ شرط این است ان واذا واذا ما وکل وکلما ومتی ومتی ما وبعد ازان باید دانست که کلمهٔ ان موضوع است برای شرط محض چه دران معنی وقت یافته نمیشود وماورای آن الفاظ دیگر مذکور ملحق است بآن وکلمه کل شرط نیست حقیقةً ولیکن ملحق است بشرط وسر آن این است که کل مقارن اسم میباشد نه فعل وشرط آنست که متعلق شود بآن جزا وجزا متعلق نمیشود مگر بفعل ولیکن آن ملحق است بشرط بجهت آنکه فعل متعلق میشود باسمی که مقارن کل است وباید دانست که الفاظ مذکوره را کلمهٔ شرط بجهت آن میگویند که شرط بسکون را مشتق است از شرط متحرک که بمعنی علامت است والفاظ مذکوره مقارن میشوند بافعالیکه شرط حنث است یعنی علامت آنست زیراچه جزا متعلق نمیشود مگر بچیزیکه وجود آن مشکوک ومحتمل باشد وآن فعل است مسئله سهم — در الفاظ مذکوره هرگاه یافته شود شرط تمام میشود یمین وباقی نمیماند یعنی اگر بعد ازان بار دیگر یافته شود شرط جزا لازم نمی آید زیراچه الفاظ مذکوره از روی لغت مقتضی عموم فعل نیست ونه مقتضی تکرار جزا پس هرگاه فعل یافته خواهد شد یکبار تمام خواهد شد شرط وباقی نخواهد ماند ویمین بدون شرط باقی نمیماند مگر در کلمه کلما چه مقتضای آن تعمیم افعال است چنانچه فرموده است خدا تعالی در قرآن مجید کلما نضجت جلودهم الآیة یعنی هرگاه که پخته شد پوستهای آن کافران بدل کردیم مر پوستهای آنها را

ومن ضرورة التعميم التكرار **قال** فان تزوجها بعد ذلك اى بعد زوج آخر وتكرر الشرط لم يقع شئ لان باستيفاء الطلقات الثلث المملوكات فى هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفر رح وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالى ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق يحنث بكل مرة وان كان بعد زوج آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من الطلاق بالتزوج وذلك غير محصور **قال** وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقى والجزاء باق لبقاء محله فبقى اليمين ثم ان وجد الشرط فى ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين لما قلنا وان وجد فى غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شئ لانعدام المحلية وان اختلفا فى الشرط فالقول قول

وعموم گاه فعل عام گشت ضرورست که جزا هم متکرر شود پس درصورتیکه جزای کلما طلاق باشد مکرر خواهد شد طلاق **مسئله ۵** اگر شخصے تعلیق طلاق نماید بکلمه کلما مثلاً بگوید بزن خود کلما دخلت الدار فانت طالق یعنی هر بار که داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است واو داخل شود در سرای سه بار ونکاح کند از شوهر دیگر وبعد ازان باز نکاح کند آنرا شخص مذکور و باز یافته شود شرط مذکور پس واقع نمیشود طلاق بجهت آنکه جزا باقی نماند بسبب استیفای سه طلاق که مملوک بود بسبب نکاح اول وبقای یمین موقوف است برنقای شرط وجزا وچون جزا باقی نماند یمین نیز باقی نخواهد ماند ودران خلاف زفر رح است وبیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی **مسئله ۶** اگر داخل شود لفظ کلما بر تزوج باینطور که بگوید کلما تزوجت امرأة فهی طالق یعنی هر بار که نکاح کنم زنی را پس برآن طلاق است پس واقع میشود طلاق هر بار که نکاح کند اگرچه نکاح کرده باشد بعد از نکاح کردن شوهر دیگر بجهت آنکه انعقاد جزا درین صورت بسبب آنست که آن منسوب است بسوی ملک طلاق که حاصل میشود بسبب نکاح وآن محصور نیست **ف** پس باقی خواهد ماند جزا بسبب یافتن شرط همیشه **مسئله ۷** یمین باطل نمی شود بسبب زوال ملک یعنی اگر شخصے گفت بزن خود مثلا اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است وبعد ازان یک طلاق داد اورا یا دو طلاق ومنقضی گشت عدت آن پس باطل نمیشود یمین بزوال ملک بسبب یک طلاق یا دو طلاق زیراچه دخول وی در سرای که شرط است هنوز یافته نشده است پس آن باقی خواهد ماند وجزا نیز باقیست بجهت آنکه محل آن باقیست پس یمین نیز باقی خواهد ماند پس اگر شرط مذکور یافته شود در ملک وی **ف** باینطور که داخل شود زن مذکوره دران سرای **ص** حالیکه آن زوجه وی است پس تمام میشود یمین باینجا و واقع میشود طلاق زیراچه شرط یافته شد ومحل قابل جزا است پس آن واقع خواهد شد وباقی نخواهد ماند یمین اگر شرط مذکور یافته شود در غیر ملک **ف** باینطور که شخصے بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس تو طلاق است وبعد ازان طلاق دهد ویرا پس از آنکه داخل شود زن مذکوره دران سرای بگذرد عدت آن وبعد ازان داخل شود زن مذکوره دران سرای **ص** پس تمام میشود یمین وباقی نمی ماند درینصورت بسبب آنکه شرط یافته شد وهیچ چیز واقع نمی شود بسبب آنکه زن مذکوره درین هنگام محل طلاق نیست **ف** زیراچه محل طلاق زنی است که مملوک باشد بملک نکاح وآن یافته نشد **ص** **مسئله ۸** اگر زن وشوهر باهم اختلاف نمایند در وجود شرط **ف** باینطور که شوهر بگوید که شرط یافته نشده است وزن بگوید که یافته شده است **ص** پس معتبر قول

الزوج الا ان تقيم المرأة البينة لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط ولانه منكر وقوع الطلاق وزوال الملك والمرأة تدعيه فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها مثل ان يقول ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت قد حضت طلقت هي ولم تطلق فلانة ووقوع الطلاق استحسان والقياس ان لا يقع لانه شرط فلا تصدق كما في الدخول وجه الاستحسان انها امينة في حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها كما قبل في حق العدة والغشيان ولكنها شاهدة في حق ضرتها بل هي متهمة فلا يقبل قولها في حقها وكذلك لو قال ان كنت تحبين ان يعذبك الله في نار جهنم فانت طالق وعبدي حر فقالت احبه او قال ان كنت تحبيني فانت طالق وهذه معك فقالت احبك طلقت هي ولم يعتق العبد ولا تطلق صاحبتها لما بينا ولا يتيقن بكذبها لانها لشدة بغضها اياه

شوهر است مگر وقتیکه بینه قائم کند زن مذکوره بر دعوی خود بجهت آنکه شوهر متمسک است باصل که عدم شرط است وبجهت آنکه شوهر منکر وقوع طلاق وزوال ملک است وزن دعوی آن مینماید واین وقتیست که شرط از ان جنس نباشد که معلوم نشود مگر از جهت زن واگر شرط از ان جنس باشد که معلوم نشود مگر از جهت زن پس معتبر در ان قول زن مذکوره است در حق آن زن نه در حق زن دیگر چنانچه اگر بگوید شخصی بزن خود اگر حیض آید ترا پس بر تو طلاق است وبر فلان زن من وبگوید زن مذکوره که حائض گشتم من پس طلاق واقع میشود بر ان زن فقط وطلاق واقع نمی شود بر زن دیگر وباید دانست که این از روی استحسان است وقیاس این است که طلاق واقع نشود بر زن مذکوره نیز بجهت آنکه زن مذکوره دعوی شرط حنث ووقوع طلاق مینماید بر شوهر خود واو منکر است پس قول مدعی معتبر نخواهد بود بغیر حجت چنانچه همین حکم است در صورتیکه بگوید شوهر اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو طلاق است ووجه استحسان این است که زن مذکوره امین است در حق خود زیرا که حائض گشتن وی معلوم نمیشود مگر از جهت وی پس قول وی مقبول خواهد شد چنانچه مقبول است قول وی در حق عدت وجماع یعنی اگر بگوید زنی که گذشت مدت عدت من ونکاح کرد از شوهر دیگر واو جماع کرد مرا وبعد از ان طلاق داد مرا وگذشت عدت من از ان شوهر پس معتبر قول زن مذکوره است حتی که حلال است بشوهر اول که نکاح کند او را پس همچنین درینجا نیز مقبول است قول وی در حق وی نه در حق زن دیگر بجهت آنکه زن مذکوره شاهد است در حق فلان زن وقول یک شاهد مقبول نیست خصوصا وقتیکه متهم باشد وزن مذکوره درینجا نیز متهم است بسبب عداوتی که میان وی وزن دیگر است بجهت آنکه آن ضره اوست پس قول وی مقبول نخواهد شد در حق زن دیگر **مسئله ۹** همچنین اگر گفت شوهر بزن خود که اگر تو دوست داری که عذاب نماید خدا تعالی ترا با آتش دوزخ پس بر تو طلاق است وبنده من آزاد است وبگوید آن زن که دوست میدارم عذاب مذکور را یا بگوید شوهر اگر تو دوست میداری مرا پس تو طلاق است واین زن با تست وبگوید زن مذکوره دوست میدارم من ترا پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره در هر دو صورت وآزاد نمیشود بنده مذکور در صورت اول وطلاق نمیگردد مصاحب وی در صورت دوم ووجه آن مذکور شد در مسئله سابق **ف** سوال سزاوار است که طلاق نشود زن مذکوره نیز زیرا که کذب وی است چه کسی دوست نمیدارد عذاب دوزخ را جواب **ج** کذب زن مذکوره یقینی نیست چه احتمال است که زن مذکوره بعض شدید داشته باشد شوهر مذکور

قد تحب التخليص منه بالعذاب فى حقها ان تعلق الحكم باخبارها وان كانت كاذبة ففى حق غيرها بقى الحكم على الاصل وهى المحبة واذا قال لها اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لم يقع الطلاق حتى يستمر ثلثة ايام لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا فاذا تمت ثلثة ايام حكمنا بالطلاق من حين حاضت لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء ولو قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالهاء هى الكاملة منها ولهذا حمل عليه فى حديث الاستبراء وكمالها بانتهائها وذلك بالطهر واذا قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت حين تغيب الشمس فى اليوم الذى تصوم لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار بخلاف ما اذا قال لها اذا صمت لانه لم يقدر بمعيار وقد وجد الصوم بركنه وشرطه ومن قال لامرأته اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما اول لزمه فى القضاء تطليقة وفى التنزه تطليقتان وانقضت العدة لانها لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدة وتنقضى عدتها بوضع الجارية ثم لا تقع اخرى لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لا يقع شئ اخر لما ذكرنا انه حال الانقضاء فاذا فى حال يقع واحدة وفى حال يقع ثنتان فلا يقع الثانية بالشك والاحتمال

و بسبب آن خود مستمر باشد تخليص خود از ان شوهر لقاء ابن فرخ و در حق زن مذكوره اگرچه متعلق شده باشد حكم يعنى طلاق بخبر وى كه دوست ميدارم عذاب دوزخ را اگرچه آن زن كاذبه باشد وليكن در حق غير وى طلاق و عتاق متعلق نخواهد شد بخبر وى و باقى خواهد ماند بر اصل يعنى عدم محبت عذاب مسئله ۱۰ اگر بگويد شخصى بزن خود هرگاه حيض آيد ترا پس تو طلاق است و بعد ازان زن مذكوره ديد خون را پس طلاق واقع نميشود تا آنزمان كه مستمر باشد سه روز چه خونيكه منقطع ميشود در كمتر از سه روز حيض نيست و هرگاه سه روز تمام شود حكم بطلاق نموده ميشود از وقتى كه حيض آيد او را زيراچه بسبب امتداد سه روز معلوم گشت كه خون از رحم آمده است پس حيض خواهد بود از ابتدا مسئله ۱۱ اگر بگويد شوهر بزن خود هرگاه يك حيض آيد ترا پس تو طلاق است پس زن مذكوره مطلقه نميشود تا كه پاك نگردد از حيض ف در ايام طهر رسد يعنى زيراچه مراد از يك حيض حيض كامل است و ازين جهت محمول است حيض بر حيض كامل در حديث استبرا و كمال حيض به تمامى آنست و آن تمام ميشود ببودن طهر مسئله ۱۲ اگر بگويد بزن خود انت طالق اذا صمت يوما يعنى بر تو طلاق است هرگاه روزه دارى يكروز پس زن مذكوره مطلقه ميشود در وقت غروب آفتاب در روزيكه روزه دارد زيراچه لفظ يوم هرگاه مقارن ميشود بفعل ممتد مراد ميشود ازان سفيدى روز بخلاف اگر گويد انت طالق اذا صمت يعنى بر تو طلاق است هرگاه روزه دارى زيراچه مطلقه ميشود در ساعتى كه نيت روزه كرد آن زن زيراچه شوهر مقدار نكرده است روزه او را بمعيار و روزه زن با ركن و شرط آن يافته شده است ف پس وقوع طلاق موقوف بر غروب آفتاب نخواهد بود بلكه در وقت نيت روزه واقع خواهد شد مسئله ۱۳ اگر شخصى گفت بزن خود كه اگر فرزند نر زائى پس بر تو يك طلاق و اگر دختر زائى بر تو دو طلاق است و زائيد زن مذكوره پسر و دختر هر دو را و معلوم نيست كه كدام ازانها اول است پس حكم ميكند قاضى بوقوع يك طلاق و احتياط درين است كه اعتبار كرده شود دو طلاق و عدت آن زن منقضى ميشود بسبب وضع حمل زيراچه اگر زائيد پسر را اولا واقع شد يك طلاق و منقضى گشت عدت آن بسبب زائيدن دختر و بعد ازان واقع نميشود طلاق ديگر بسبب زائيدن آن دختر زيراچه دران حالت منقضى ميگردد عدت و حالت انقضاى عدت حالت زوال نكاح است و درين حالت واقع نميشود طلاق و اگر زائيد دختر را اولا واقع شد دو طلاق و منقضى شد عدت آن بسبب زائيدن پسر و بعد ازان واقع نميشود طلاق ديگر بسبب زائيدن پسر بنابر وجه مذكور پس در يك حالت واقع ميشود يك طلاق و در حالت ديگر واقع ميشود دو طلاق پس طلاق دوم واقع نخواهد شد بسبب شك

والاول ان ناخذ بالثنتین تنزها واحتیاطا والعدة منقضیة بیقین لما بینا وان قال لها ان کلمت ابا عمرو وابا یوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها فکلمت ابا عمرو ثم تزوجها فکلمت ابا یوسف فهی طالق ثلثا مع الواحدة الاولی وقال زفر لا یقع وهذه علی وجوه اما ان وجد الشرطان فی الملك فیقع الطلاق وهذا ظاهر او وجدا فی غیر الملك فلا یقع او وجد الاول فی الملك والثانی فی غیر الملك فلا یقع ایضا لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملك فلا یقع او وجد الاول فی غیر الملك والثانی فی الملك وهی مسئلة الکتاب الخلاف فیه له اعتبار الاول بالثانی اذ هما فی حکم الطلاق کشئ واحد ولنا ان صحة الکلام باهلیة المتکلم الا ان الملك یشترط حالة التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین وعند تمام الشرط ینزل الجزاء لانه لا ینزل الا فی الملك وفیما بین ذلك الحال حال بقاء الیمین فیستغنی عن قیام الملك اذ بقاؤه بمحله وهو الذمة وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتین وتزوجت زوجا آخر ودخل بها ثم عادت الی الاول قد خلت الدار

واولی است که اعتبار نموده شود دو طلاق بجهت احتیاط مسئله ۱۴ - اگر گفت شوهر بزن خود که اگر تکلم نمائی با زید و عمرو پس بر تو سه طلاق است و بعد از ان یک طلاق داد زن مذکوره را و بائن گشت آن زن و منقضی شد عدت وی و بعد از ان تکلم نمود زن مذکوره از زید و بعد از ان نکاح کرد آنرا شوهر مذکور و بعد از ان تکلم نمود زن مذکوره از عمرو پس واقع میشود بران دو طلاق مع یک طلاق اول که مجموع آن سه طلاق است و گفته است زفر رح که واقع نمیشود طلاق اصلا و این مسئله بر چهار گونه است یکی اینکه یافته شود هر دو شرط یعنی تکلم وی با زید و تکلم وی با عمرو در ملک نکاح پس درین هنگام واقع میشود دو طلاق باقی و این ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته شده است در ملک و دوم اینکه هر دو شرط یافته شود در غیر ملک و درینصورت واقع نمیشود باقی طلاق و این نیز ظاهر است بجهت آنکه هر دو شرط یافته شد در ملک و سوم اینکه یافته شود شرط اول در ملک و شرط دوم در غیر ملک درینصورت نیز واقع نمیشود باقی طلاق زیرا چه جزا واقع نمیشود در غیر ملک چهارم اینکه یافته شود شرط اول در غیر ملک و دوم یافته شود در ملک و همین مسئله کتاب است که دران اختلاف زفر رح است و دلیل زفر رح این است که ملک شرط است برای وقوع طلاق در وقت یافتن شرط دوم پس همچنین شرط خواهد بود در وقت یافتن شرط اول نیز زیرا چه هر دو در حق حکم طلاق مانند شئ واحد است باین جهت که طلاق واقع نمیشود بدون آن هر دو شرط و آن یافته نشد و دلیل علمای ما رح این است که تصرف مذکور یمین است و یمین تصرف است در ذمه متکلم پس آن موقوف است بر اهلیت متکلم و لیکن شرط نموده شده است قیام ملک در وقت تعلیق ف یعنی انعقاد یمین ص تا جزا غالب الوجود باشد در وقت یافتن شرط و قیام ملک در وقت تعلیق یافته شده است پس صحیح خواهد بود یمین و نیز شرط است قیام ملک در وقت وقوع طلاق ف و طلاق واقع نمیشود مگر در ملک ص و اما یافتن وقت شرط اول ف پس آن نه وقت انعقاد یمین است و نه وقت وقوع جزا پس اشتراط ملک در آن وقت ضرور نیست بلکه وقت مذکور ص وقت بقای یمین است و بجهت بقای یمین قیام ملک در کار نیست بلکه بقای آن از محل آنست و آن ذمه حالف یعنی در ذمه ذات خود است چنانچه مذکور شد مسئله ۱۵ - اگر گفت شوهر بزن خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاق است و بعد از ان دو طلاق داد ف و عدت آن گذشت ص و بعد از ان نکاح کرد زن مذکوره را شوهر دیگر و وطی کرد ف آنرا و طلاق داد و گذشت عدت آن ص و بعد از ان نکاح کند زن مذکوره را شوهر اول و بعد از ان داخل شد زن مذکوره در سرای

طلقت ثلثا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح هی طالق ما بقی من الطلقات وهو قول زفر رح
واصله ان الزوج الثانی یهدم ما دون الثلث عندهما فتعود الیه بالثلث وعند محمد وزفر رح لا یهدم
ما دون الثلث فتعود الیه بما بقی وسنبین من بعد انشاء الله تعالی وان قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غیره ودخل بها ثم رجعت الی الاول فدخلت الدار
لم یقع شیٔ وقال زفر رح یقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقی احتمال وقوعها
فیبقی الیمین ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملک لانها هی المانعة لان الظاهر عدم ما یحدث
والیمین تعقد للمنع او الحمل واذا کان الجزاء ما ذکرناه وقد فات بتنجیز الثلث المبطل للمحلیة
فلا تبقی الیمین بخلاف ما اذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله ولو قال لامرأته اذا جامعتک
فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقی الختانان طلقت ثلثا وان لبث ساعة لم یجب

پس واقع میشود سه طلاق نزد شیخین رح وگفته است محمد رح که واقع میشود یک طلاق باقی و همین قول زفر رح است و اصل اختلاف مذکور این است که شوهر دوم هدم میکند چیزی را که کمتر از سه طلاق است نزد شیخین رح وبعد ازان چون عود میکند زن بسوی شوهر اول پس مالک سه طلاق میشود ونزد محمد وزفر رح هدم نمیکند وبعد ازان چون زن مذکوره عود میکند بسوی شوهر اول پس او مالک باقی سه طلاق میشود و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی ف وثمره این اختلاف ظاهر میشود وقتیکه شخصی معلق نماید یک طلاق را بدخول سرای بعد ازان دو طلاق بالفعل دهد وزن نکاح کند از شوهر دیگر و بعد ازان عود نماید بسوی شوهر اول و داخل شود دران سرای ثابت میشود حرمت غلیظه نزد محمد رح چه دو طلاق سابق منهدم ومعدوم نشده ونزد شیخین رح حرمت غلیظه ثابت نمیشود بجهت آنکه دو طلاق سابق منهدم ومعدوم شد

ص مسئله ۱۶ اگر شخصی گفت بزن خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس تو سه طلاق است وبعد ازان گفت که تو سه طلاق است وبعد ازان نکاح کرد زن مذکوره از شوهر دیگر و او وطی کرد آنرا وبعد ازان عود نمود زن مذکوره بسوی شوهر اول وبعد ازان داخل گشت زن مذکوره دران سرای پس واقع نمیشود هیچ چیز وگفته است زفر رح که واقع میشود سه طلاق زیرا چه معلق بشرط سه طلاق مطلق است خواه آن سه طلاق بحکم ملک نکاح موجود باشد یا بملک نکاح حادث بعد از نکاح نمودن شوهر دیگر بجهت آنکه لفظ مطلق است ومقید نیست پس احتمال وقوع سه طلاق معلق هنوز باقی است بعد از دادن سه طلاق بالفعل لهذا یمین نیز باقی خواهد ماند چه احتمال وقوع کفایت میکند برای باقی ماندن یمین ودلیل علمای ما رح این است که جزای سه طلاق مطلق نیست بلکه معلق آن سه طلاق است که شوهر مالک آن است بحکم نکاح موجود بجهت آنکه انعقاد یمین درین صورت برای منع است ومانع نیست مگر همان سه طلاق های که بحکم ملک نکاح حادث است چه ظاهر این است که نکاح حادث بوقوع نخواهد آمد چه عدم اصل است در حوادث وهرگاه ثابت شد که جزا سه طلاق مقیده است وآن فوت شد بسبب واقع شدن سه طلاق فی الحال زیرا چه بسبب وقوع سه طلاق بالفعل محل طلاق نماند چه محل طلاق باعتبار حل است وآن نماند پس یمین نیز باقی نخواهد ماند بخلاف وقتیکه بائن کرداند زن خود را بیک طلاق زیرا چه درین صورت جزا باقی میماند بسبب باقی ماندن محل آن مسئله ۱۷ اگر بگوید شوهر بزن خود که هرگاه جماع کنم ترا پس تو سه طلاق است وبعد ازان وطی کند او را پس هرگاه داخل شود حشفه در فرج وی واقع میشود طلاق و اگر ساعتی درنگ کند وبیرون نیارد ذکر را از فرج واجب نشود

عليه المهر وان اخرجه ثم ادخله وجب عليه المهر وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة وعن ابي يوسف رح انه اوجب المهر في الفصل الاول ايضا لوجود الجماع بالدوام عليه الا انه لا يجب عليه الحد للاتحاد وجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج في الفرج ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود واذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطي لا يخلو عن احدهما ولو كان الطلاق رجعيا يصير مراجعا باللبث عند ابي يوسف خلافا لمحمد رح لوجود المساس ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع

فصل في الاستثناء

واذا قال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى متصلا لم يقع الطلاق لقوله عليه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله تعالى متصلا به لا حنث عليه ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا من هذا الوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط لا يعلم ههنا فيكون اعداما من الاصل ولهذا يشترط ان يكون متصلا به بمنزلة سائر الشروط

بر وی عقر یعنی مهر مثل واگر بیرون آرد ذکر را از فرج و باز دخول کند واجب میشود بروی مهر مثل بیقین اگر بگوید خواجه با کنیز خود هرگاه جماع کنم ترا پس تو آزاد باشی ف وبعد ازان وطی کند آنرا پس هرگاه داخل شود حشفه در فرج آزاد میشود کنیز واگر ساعتی درنگ کند واجب نمیشود عقر واگر بیرون آرد ذکر را و باز دخول نماید واجب میشود بروی عقر ص واین ظاهر روایت است ومرویست از ابی یوسف رح که واجب میشود مهر مثل بروی در صورتیکه ساعتی درنگ کند اگرچه بیرون نیارد ذکر را و باز دخول نماید بجهت آنکه جماع یافته میشود و بعد از وقوع طلاق و عتاق بسبب دوام بران حالت چه جماع عبارت است از اجتماع وآن یافته میشود بسبب دوام بران حالت ولیکن حد واجب نمیشود بجهت آنکه جماع واحد است ف چه مقصود از درنگ رفع شهوت است پس جماع واحد خواهد بود من وجه ص وآن موجب حد نیست پس حد واجب نخواهد شد ولیکن آخر و عقر واجب خواهد شد ف چه وطی در محل حرام خالی نمیباشد از حد و عقر ص ووجه ظاهر روایت این است که جماع عبارت است از ادخال ذکر در فرج و دوام ادخال نیست و بسبب آن جماع متحقق نمیشود بخلاف وقتیکه بیرون آرد ذکر را و باز دخول کند زیرا که ادخال یافته میشود درین صورت بعد از طلاق لیکن حد واجب نمیشود بجهت آنکه شبهه جماع واحد است باعتبار مجلس و مقصود ف چه مجلس و مقصود واحد است ص وهرگاه حد واجب نگشت واجب خواهد شد عقر چه جماع در محل حرام خالی نمی باشد از حد و عقر واگر درصورت مذکوره معلق نموده باشد شوهر طلاق رجعی را پس رجعت متحقق میشود بسبب درنگ نمودن نزد ابی یوسف رح ف بسبب یافتن مس ص بخلاف محمد رح واگر برآرد ذکر را و باز داخل کند رجعت متحقق میشود نزد همه بسبب یافتن جماع والله اعلم بالصواب ✤ ✤ ✤

فصل در استثنا **مسئله ۱** - اگر بگوید شوهر بزن خود که تو طلاق است وضم نماید بآن لفظ ان شاء الله تعالی را متصل ف غیر مفصول ص پس طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر کسی حلف نماید بطلاق یا عتاق و بگوید ان شاء الله تعالی متصل پس او حانث نمیشود وبجهت آنکه آورده است لفظ ان شاء الله تعالی را بصورت شرط پس طلاق معلق خواهد شد بمشیت خدای تعالی پس واقع نخواهد شد پیش از وجود شرط که مشیت خدای تعالی است و مشیت خدای تعالی که شرط است معلوم نمیشود درینجا پس حکم نموده نخواهد شد بوقوع چیزی که معلق است بآن و باید دانست که بنابر آنکه بسبب تعلیق مذکور تغیر میشود کلام سابق شرط نموده شده است که متصل باشد مانند شروط دیگر واین هنگامیکه مذکور شد وقتی است که ان شاء الله متصل باشد نه مفصول

ولو سكت يثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء او ذكر الشرط بعده رجوعا عن الاول **قال** وكذا اذا ماتت قبل قوله انشاء الله تعالى لان بالاستثناء خرج الكلام من ان يكون ايجابا والموت ينافي الموجب دون المبطل بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة طلقت ثنتين وان قال انت طالق ثلثا الا اثنتين طلقت واحدة والاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنى منه اذ لا فرق بين قول القائل لفلان علی درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده ولا يصح استثناء الكل من الكل لانه لا يبقى بعده شئ ليصير متكلما به وصارفا اللفظ اليه وانما يصح الاستثناء اذا كان موصولا به كما ذكرنا من قبل واذا ثبت هذا ففي الفصل الاول المستثنى منه ثنتان فيقعان وفي الثاني واحدة فيقع واحدة ولو قال الا ثلثا يقع الثلث لانه استثناء الكل من الكل فلم يصح الاستثناء والله اعلم

باب طلاق المريض

اذا طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقا بائنا فمات وهي في العدة ورثته وان مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها

و اما وقتيكه متصل نباشد بلكه بگويد شوهر بر تو طلاق است و بعد از ان ساكت ماند و بعد از ان بگويد انشاء الله تعالى پس ثابت ميشود حكم كلام اول چه قول وی انشاء الله تعالى بعد از سكوت رجوع است از كلام اول و آن جائز نيست مسئله ٢ - اگر شخصے بگويد بزن خود بر تو طلاق است انشاء الله تعالى و بمير د زن مذكوره پيش از تلفظ بكلمه انشاء الله تعالى پس طلاق واقع نميشود زيراچه بسبب استثنا يعنى انشاء الله تعالى كلام مذكور ايجاب نمی ماند فان قال ميان موت و ميان طلاق منافات است يعنى بسبب موت طلاق واقع نشود پس بايد كه ميان مبطل ان كه انشاء الله تعالى است و ميان موت نيز منافات باشد پس بايد كه بسبب مردن زن درين صورت مذكوره طلاق واقع شود چه زن مذكوره مرده است بعد از قول وی بر تو طلاق است پيش از تكلم بكلمه انشاء الله تعالى جواب هی ميان طلاق و موت منافات بجهت آن است كه محل طلاق باقی نمی ماند بسبب مردن زن و منافات نيست ميان موت و استثنا زيراچه براى صحت استثنا صحت ايجاب ضرور است و آن قائم است بشوهر و آن زنده است و موت منافی آن نيست بخلاف وقتيكه شوهر بميرد پيش از تكلم بكلمه استثنا چه درين صورت استثنا متصل نگشت بقول وی بر تو طلاق است مسئله ٣ - اگر بگويد شوهر بزن خود بر تو سه طلاق است مگر يک طلاق پس واقع ميشود دو طلاق و اگر بگويد مگر دو طلاق واقع می شود يک طلاق و قاعده اينست كه استثنا عبارت است از تكلم بچيزيكه باقی ماند از مستثنى منه بعد از استثنا و همين صحيح است زيراچه فرق نيست ميان قول قائل براے فلان بر من ده درهم است و ميان قول وی بر من ده درهم است مگر يک درهم پس استثنای بعض از مجموع صحيح خواهد شد زيراچه تكلم بباقی بعد از استثنا يافته ميشود و درين صورت استثنای جميع از جميع صحيح نخواهد بود چه بعد استثنا جميع چيزی باقی نمی ماند تا تكلم بان متحقق شود و استثنا صحيح نميشود مگر وقتيكه متصل باشد چنانچه سابق مذكور شد و هرگاه اين ثابت شد پس بايد دانست كه در صورت اول باقی بعد استثنا دو طلاق است پس واقع خواهد شد دو طلاق و در صورت دوم باقی بعد از استثنا يک طلاق است پس واقع خواهد شد يک طلاق مسئله ٤ - اگر بگويد شوهر بزن خود بر تو سه طلاق است مگر سه طلاق واقع ميشود سه طلاق زيراچه استثنای جميع از جميع است و آن صحيح نيست والله اعلم

باب در بيان طلاق مريض مسئله ١ - اگر مريض بمرض موت يک طلاق بائن دهد زن خود را يا سه طلاق دهد زن خود را يا سه طلاق دهد ص و بميرد پيش از گذشتن عدت آن پس زن مذكوره وارث آن مريض است و اگر بميرد بعد از گذشتن عدة آن پس چيزی ميراث نمی رسد بزن مذكوره از شوهر مذكور

وقال الشافعی رحمه الله لا ترث فی الوجهین لان الزوجیة قد بطلت بهذا العارض وهی السبب ولهذا لا یرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجیة سبب ارثها فی مرض موته والزوج قصد ابطاله فیرد علیه قصده بتاخیر عمله الی زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امکن لان النکاح فی العدة یبقی فی حق بعض الآثار فجاز ان یبقی فی حق ارثها عنه بخلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امکان والزوجیة فی هذه الحالة لیست بسبب لارثه عنها فیبطل فی حقه خصوصا اذا رضی به وان طلقها ثلثا بامرها او قال لها اختاری فاختارت نفسها او اختلعت منه ثم مات وهی فی العدة لم ترثه لانها رضیت بابطال حقها والتاخیر لحقها وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم تکن بسؤالها راضیة ببطلان حقها وان قال لها فی مرض موته کنت طلقتک ثلثا فی صحتی وانقضت عدتک فصدقته ثم اقر لها بدین

گفته است شافعی رح که زن مذکوره وارث شوهر نمی شود در هر دو صورت زیرا چه زوجیت که سبب ارث است باطل شد بسبب طلاق مذکور لهذا اگر مریض مذکور طلاق بائن دهد بزن خود و بمیرد آن زن در عدت پس از مردن شوهر لیکن وارث زن مذکوره نمیشود بسبب آنکه زوجیت که سبب وراثت است نماند پس همچنین درینجا نیز. و دلیل علمای ما این است که زوجیت در حالت مرض موت شوهر سبب ارث است در حق زن و شوهر مذکور میخواهد که باطل کند سبب مذکور را بدادن طلاق بائن پس رد نموده خواهد شد قصد وی بانیطور که موخر گردانیده خواهد شد عمل طلاق مذکور تا آن زمان که بگذرد عدت تا ضرر نرسد بزن مذکوره و تاخیر عمل طلاق ممکن است بجهت آنکه نکاح باقی شمرده میشود در اثنای عدت در حق بعض احکام ف چون وجوب نفقه و سکنی و جز آن ها پس جائز است که باقی شمرده شود در حق ارث آن زن از شوهر مذکور بخلاف وقتیکه بگذرد عدت آن زن چه ممکن نیست تاخیر عمل طلاق زیرا چه نکاح باقی نمیماند اصلا بعد از گذشتن عدت و ارث موقوف است بر نکاح و بخلاف وقتیکه بمیرد زن مذکوره زیرا چه زوجیت درینحالت سبب ارث شوهر نیست از زن مذکوره بانیطور که حق شوهر متعلق باشد بمال آن زن زیرا چه او مریضه نیست بلکه صحیح است پس باطل خواهد شد زوجیت در حق شوهر خصوصا وقتیکه راضی باشد بآن بانیطور که طلاق بائن دهد او را زیرا چه هرگاه راضی نباشد ببطلان حق خود باطل شود زوجیت پس هرگاه که راضی باشد بطریق اولی باطل خواهد شد ف وصورت بطلان زوجیت مع عدم رضای شوهر این است که زن مریض مرض موت تمکین وطی نماید پسر شوهر را و بمیرد زن مذکوره در عدت پس وارث آن نمیشود شوهر مذکور و باطل میشود زوجیت در حق شوهر مذکور با وجودیکه او راضی نیست ببطلان حق خود ص مسئله ۲- اگر زنی درخواست طلاق بائن نماید از شوهر که مریض است و او طلاق دهد یا بگوید شوهر مذکور بزن خود اختاری. او اختیار نماید ذات خود را یا خلع نماید زن مذکوره از شوهر مذکور و بعد از آن بمیرد شوهر مذکور پیش از گذشتن عدت پس زن مذکوره وارث شوهر خود نمیشود زیرا چه موخر گردانیده نمیشود عمل طلاق مگر بجهت حق زن مذکوره و راضی است ببطلان حق خود مسئله ۳- اگر بگوید زن مذکوره از شوهر مریض که طلاق رجعی بده مرا و سه طلاق دهد پس وارث آن میشود زن مذکوره زیرا چه بسبب طلاق رجعی زائل نمیشود نکاح پس زن مذکوره بسبب درخواست طلاق رجعی راضی نیست ببطلان حق خود مسئله ۴- اگر بگوید شوهر بزن در حالت مرض موت هر آئینه طلاق داده ام ترا در حالت صحت خود و گذشته است عدت تو و تصدیق آن نماید زن مذکوره و بعد از آن شوهر مذکور اقرار نماید بآنکه قرضدار او هستم از این

او اوصی لها بوصیة فلها الاقل من ذلك ومن المیراث عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف

ومحمد رح یجوز اقراره ووصیته وان طلقها ثلثا فی مرضه بامرها ثم اقر لها بدین او اوصی لها

بوصیة فلها الاقل من ذلك ومن المیراث فی قولهم جمیعا الا علی قول زفر رح فان لها جمیع ما اوصی وما اقر به لان المیراث لما بطل بسؤالها زال المانع من صحة الاقرار والوصیة وجه قولهما فی المسئلة الاولی انهما لما تصادقا علی الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبیة عنه حتی جاز له ان یتزوج اختها فانعدمت التهمة الا تری انه تقبل شهادته لها ویجوز وضع الزکوة فیها بخلاف المسئلة الثانیة لان العدة باقیة وهی سبب التهمة والحکم یدار علی دلیل التهمة ولهذا یدار علی النکاح والقرابة ولا عدة فی المسئلة الاولی ولابی حنیفة رح فی المسئلتین ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لینفتح باب الاقرار والوصیة علیها فیزید حقها والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة لیبرّها الزوج

یا وصیت کند برای وے پس میرسد بزن مذکوره چیزیکه کمتر باشد از میان دین ومال وصیت وارث ف یعنی اگر میراث کمتر باشد از دین یا وصیت پس میرسد باو میراث واگر دین کمتر باشد از میراث یا وصیت پس میرسد باو دین واگر مال وصیت کمتر باشد میرسد باو مال وصیت ص واین نزد ابی حنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که اقرار ووصیت آن جائز است ف پس میرسد بزن مذکوره جمیع دین مقر یا جمیع مال وصیت هر قدر که باشد وقتیکه متجاوز از ثلث نباشد ص واگر سه طلاق داده باشد زن مذکوره را در حالت مرض موت خود بدرخواست زن مذکوره وبعد از ان اقرار نماید برای وی بدین یا وصیتی کند برای وی پس میرسد بزن مذکوره چیزیکه کمتر است از میان دین ومال وصیت وارث نزد همه مگر نزد زفر رح زیرا چه او میگوید که میرسد بزن مذکوره جمیع مال وصیت ف اگر زیاده از ثلث مال نباشد ص وجمیع مال مقر به بجهت آنکه میراث هرگاه باطل شد بسبب درخواست زن مذکوره پس مانع صحت اقرار ووصیت که قرابت زوجیت است باقی نماند وزائل گشت ص دلیل صاحبین رح در مسئله اول این است که هرگاه زن وشوهر هر دو متفق گشتند بر دادن طلاق وگذشتن عدت پس زن مذکوره اجنبیه شد از شوهر مذکور وتهمت باقی نماند ف یعنی تهمت اینکه برگزیند شوهر زن مذکوره را بر وارثان دیگر وزیاده دهد بوی از حق وی که میراث است ص ولهذا مقبول است گواهی شوهر مذکور برای نفع زن مذکوره ولهذا جائز است مر شوهر مذکور را که زکوة دهد بزن مذکوره وهمچنین جائز است او را که نکاح کند خواهر آن زن را ف وهمچنین جائز است مر آن زن را که نکاح نماید از شوهر دیگر ص بخلاف مسئله دوم زیرا چه عدت هنوز باقیست درین صورت وباقی ماندن عدت سبب تهمت مذکوره است وچون تهمت امر مخفی ومبطن است معتبر دلیل تهمت است نه حقیقت آن ودلیل تهمت قیام عدت است پس ثابت خواهد شد حکم تهمت یعنی عدم صحت اقرار ووصیت ولهذا ثابت میشود حکم تهمت یعنی عدم قبول شهادت یکی از زن وشوهر برای دیگر یا عدم قبول شهادت برای قریب بنا بر نکاح وقرابت چه نکاح وقرابت دلیل تهمت است واما مسئله اول پس در وی دلیل تهمت که عدت است یافته نمیشود ف پس اقرار ووصیت صحیح خواهد بود ص ودلیل ابی حنیفه رح این است که تهمت در هر دو مسئله موجود است اما در مسئله دوم پس بجهت آنکه زن گاهی اختیار مینماید طلاق را تا باب اقرار ووصیت مفتوح گردد در حق وی وبرسد بوی بسبب آن زیاده از میراث واما در مسئله اول بجهت آنکه زن وشوهر هر دو گاهی مواضعت یعنی اتفاق مینمایند بر اقرار رفتن وگذشتن عدت تا احسان نماید شوهر

بماله زيادة على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصحّ ولا مواضعة عادة في حق الزكوة والتزوج والشهادة فلا تهمة في حق هذه الاحكام قال ومن كان محصورا او في صف القتال فطلق

امرأته ثلاثا لم ترثه وان كان قد بارز رجلا او قُدِّم ليقتل في قصاص او رجم ورثت ان مات في ذلك الوجه او قتل واصله ما بيّنا ان امرأة الفارّ ترث استحسانا وانما يثبت حكم الفرار بتعلق حقها بماله وانما يتعلق بمرض يخاف منه الهلاك غالبا كما اذا كان صاحب الفراش وهو ان يكون بحال لا يقوم بحوائجه كما يعتاده الاصحاء وقد يثبت حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك الغالب وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت به حكم الفرار فالمحصور والذي في صف القتال الغالب منه السلامة لان الحصن لدفع بأس العدو وكذا المنعة فلا يثبت به حكم الفرار والذي بارز او قدم ليقتل الغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار ولهذا اخوات تخرج على هذا الحرف وقوله اذا مات في ذلك الوجه او قتل دليل على انه لا فرق بين ما اذا مات بذلك السبب او بسبب آخر كصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل واذا قال الرجل لامرأته وهو صحيح اذا جاء

رأس الشهر او اذا دخلت الدار او اذا صلى فلان الظهر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق فكانت هذه الاشياء والزوج مريض لم ترث وان كان القول

بزن مذکوره بانیطور که بدهد بوی زیاده از میراث وی و تهمت مذکوره یافته می‌شود در صورت زیادتی لهذا رد نموده شد آن زیادتی و گفته شد که میرسد بوی آنچه کمتر است از میان مقربه و وصیت وارث و بدانکه در مقدار ارث تهمت نیست بنا بران صحیح داشته شد بقدر میراث و عادة مواضعه نیست که بجهت دادن زکوة مواضعت نمیکنند بر فراق طلاق و گذشتن عدت و همچنین مواضعت نمینمایند بجهت شهادت شوهر برای زن پس در حق این احکام تهمت یافته نمیشود **مسئله ۵** اگر سه طلاق بدهد زن خود را شخصی که محصور باشد ف در قلعه ص یا در صف کارزار باشد پس زن مذکوره وارث آن نمیشود وقتیکه بمیرد آن شخص اگرچه زن مذکوره در عدت باشد و اگر سه طلاق بدهد زن خود را مبارز یعنی شخصیکه از صف کارزار بیاید و جنگ نماید با کسی یا شخصیکه ببرند آنرا برای کشتن بقصاص یا ببرند آنرا برای سنگسار نمودن پس وارث وی میشود زن مذکوره وقتیکه بمیرد شوهر مذکور بهمان وجه یا کشته شود و قاعده این است که زن فار وارث میشود از روی استحسان و حکم فرار ثابت نمیشود مگر وقتیکه متعلق شود حق وی بمال شوهر مذکور که فار است و حق وی متعلق نمیشود بمال شوهر مذکور مگر وقتیکه او مریض باشد بمرضی که از آن خوف هلاکت است غالبا چنانکه وقتیکه صاحب فراش شود یعنی بحالتی رسد که عاجز گردد از قضای حاجت خود ای اقامت مصالح خود ف که خارج بیت است ص نتواند نمود چنانچه غیر مریض مینماید و گاهی ثابت میشود حکم فرار بچیزیکه آن در معنی مرض مذکور است و آن این است که هلاک وی غالب باشد بسبب آن و اما چیزیکه غالب از آن سلامت است پس ثابت نمیشود بآن حکم فرار و شخصیکه محصور است در قلعه و شخصیکه در صف کارزار است غالب این است که سالم میماند زیراچه قلعه برای دفع شدت دشمنان است و همچنین لشکر پس ثابت نخواهد شد بسبب آن حکم فرار ف و مبارز و شخصیکه ببرند آنرا برای قصاص یا برای رجم غالب این است که آن هلاک شود پس ثابت خواهد شد بسبب آن حکم فرار ص و برای این مسئله نظائر است که تخریج نموده میشود بنا بر قاعده مذکوره و باید دانست که آنچه مذکور شد که وقتیکه بمیرد شوهر مذکور بهمان وجه یا کشته شود دلیل است بر اینکه فرق نیست میان آن هر دو وقتیکه بمیرد بهمان سبب یا بسبب دیگر چنانچه صاحب فراش بسبب مرض وقتیکه کشته شود **مسئله ۶** اگر شخصیکه صحیح است بگوید بزن خود هرگاه غرة فلان ماه رسد یا هرگاه داخل شوی تو درین سرای یا هرگاه ادا نماید فلان نماز ظهر را یا هرگاه فلان داخل شود درین سرای پس تو طلاق است و یافته شود این اشیاء در حالیکه شخص مذکور مریض است پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و اگر گفته باشد شوهر

في المرض ورثت الا في قوله اذا دخلت الدار وهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجيء الوقت او بفعل الاجنبي او بفعل نفسه او بفعل المرأة وكل وجه على وجهين اما ان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كلاهما في المرض اما الوجهان الاولان وهو ما اذا كان التعليق بمجيء الوقت بان قال اذا جاء رأس الشهر فانت طالق او بفعل الاجنبي بان قال اذا دخل فلان الدار او صلى فلان الظهر وكان التعليق والشرط في المرض فلها الميراث لان القصد الى الفرار قد تحقق منه بمباشرة التعليق في حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر رح ترث لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا في المرض ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم الا عن قصد فلا يرد تصرفه واما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كانا في المرض والفعل مما له منه بد او لا بد له منه فيصير فارا لوجود قصد الابطال اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في المرض وان لم يكن له من فعل الشرط بد فله من التعليق الف بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها واما الوجه الرابع وهو ما اذا علقه بفعلها فان كان التعليق والشرط في المرض والفعل مما لها منه بد ككلام زيد ونحوه لم ترث لانها راضية بذلك وان كان الفعل لا بد لها منه كاكل الطعام

در حالت مرض موت پس وارث میشود زن مذکوره در جمیع صورتهای مذکوره سوای یک صورت اول اینست که گوید هرگاه داخل شوی تو درین سرای باید دانست که تعلیق مذکور چند گونه است یکی آنکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت دوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل اجنبی سوم آنکه معلق نماید آنرا بفعل خود چهارم آنکه معلق نماید آنرا بفعل زن مذکوره و هر واحد ازین بر دو وجه است یکی آنکه تعلیق در حالت صحت باشد و شرط یافته شود در حالت مرض دوم آنکه هر دو در حالت مرض باشد اما در هر دو صورت اول یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را برسیدن وقت باینطور که بگوید هرگاه غره فلان ماه رسد پس بر تو طلاق است و وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل اجنبی باینطور که بگوید هرگاه داخل شود فلان درین سرای یا هرگاه ادا کند نماز ظهر را فلان پس درینصورت اگر یافته شود تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض پس میرسد بزن مذکوره میراث از شوهر مذکور زیرا چه او قصد فرار نموده است بسبب معلق نمودن طلاق در حالتیکه متعلق شده است حق زن مذکوره بمال وی و اگر یافته شود تعلیق در حالت صحت و شرط در حالت مرض پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و گفته است زفر رح که وارث آن میشود زیرا چه آنچه معلق بشرط است واقع میشود در وقت یافتن شرط پس آن مانند منجز است در وقت مذکور پس درینصورت ایقاع طلاق در حالت مرض یافته میشود و دلیل علمای ما رح این است که تعلیق سابق ایقاع طلاق میگردد در وقت یافتن شرط حکماً نه قصداً و ظلم یافته نمیشود مگر از قصد پس رد نموده نخواهد شد تصرف وی ف باینطور که باطل نموده شود حکم آن که عدم ارث است ص اما در صورت سوم اعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل خود پس آن شخص فار میگردد و وارث میشود زن وی خواه تعلیق در صحت باشد و شرط در حالت مرض یا هر دو در حالت مرض و خواه فعل مذکور از آن جنس باشد که از آن گزیر باشد یا گزیر از آن نباشد و وجه آن این است که شوهر قصد ابطال حق زن مذکوره نموده است خواه بتعلیق یا بمباشرت شرط در حالت مرض موت ف سوال سزاوار این است که شوهر مذکور فار نشود وقتیکه گزیر نباشد مر او را از فعل شرط جواب ص گزیر نیست مر او را ولیکن او را گزیر است از تعلیق طلاق بفعل مذکور لهذا رد نموده خواهد شد تصرف وی تا ضرر نرسد بزن مذکوره اما در صورت چهارم یعنی وقتیکه معلق نماید طلاق را بفعل زن مذکوره پس اگر تعلیق و شرط هر دو در حالت مرض باشد و فعل از آن قبیل باشد که گزیر باشد زن مذکوره را از آن چون سخن نمودن با زید مثلاً پس وارث نمیشود زن مذکوره چه او راضی است بآن و اگر از فعل مذکور گزیر نباشد مر او را چون خوردن طعام

وصلوة الظهر وكلام الابوين ترث لانها مضطرة في المباشرة لما لها في الامتناع من خوف الهلاك في الدنيا او في العقبى ولا رضاء مع الاضطرار واما اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض ان كان الفعل مما لها منه بد فلا اشكال انه لا ميراث لها وان كان مما لا بد لها منه فكذلك الجواب عند محمد رہ وهو قول زفر رہ لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد ما تعلق حقها بماله وعند ابي حنيفة وابي يوسف رہ ترث لان الزوج الجاها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه كانها آلة له كما في الاكراه قال واذا طلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفر رہ ترث لانه قصد الفرار حين اوقع في المرض وقد مات وهي في العدة ولكنا نقول المرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لا حق لها يتعلق بماله فلا يصير الزوج فارا ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرضه وهي في العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها في الجماع ورثت ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتد لا يرث احدا ولا بقاء له بدون الاهلية وبالمطاوعة ما ابطلت الاهلية لان المحرمية لا تنافي الارث وهو الباقي بخلاف ما اذا طاوعت في حال قيام النكاح لانها اثبتت الفرقة فتكون راضية

ونماز ظهر وسخن نمودن با مادر و پدر پس میرسد بوی میراث از شوہر مذکور چه او مضطر است در مباشرت آن فعل زیراچه اگر مباشرت فعل مذکور نماید خوف ہلاکت ہست در دنیا یا در عقبی و رضای وی یافته نمیشود در حالت اضطرار و اگر تعلیق در حالت صحت باشد وشرط یافته شود در حالت مرض پس اگر فعل از ان قبیل باشد که گزیر باشد زن مذکوره را از ان پس زن مذکوره وارث آن نمیشود و این ظاہر است و اگر فعل از ان قبیل باشد که گزیر نباشد زن مذکوره را از ان پس ہمچنین ہست حکم نزد محمد و زفر رح یعنی وارث آن نمیشود زن مذکوره حق زیراچه از شوہر یافته نشده است اصلا بعد از تعلق حق زن مذکوره بمال وی و نزد شیخین رح وارث میشود زن مذکوره زیراچه شوہر انداخته است زن مذکوره را در مباشرت آن فعل پس فعل آن زن منتقل خواہد شد بسوی شوہر و زن مذکوره خواہد شد مانند آلت فعل مذکور برای شوہر چنانچه در حالت اکراه ف چه مکره آن است که مضطر باشد میان دو امر و زن مذکوره چنین است زیراچه اگر فعل آن شرط را ضرر میرسد تو بسبب وقوع طلاق و اگر باز ماند و فعل نیارد شرط را خوف ہلاکت ہست در دنیا یا در عقبی پس او بمنزله مکره است و منسوب میشود فعل او بسوی شوہر ص مسئله ۷ اگر شخصے سه طلاق دہد زن خود را در حالت مرض و بعد از ان صحیح شود و باز بمیرد پیش از گذشتن عدت پس وارث آن نمیشود زن مذکوره و گفته است زفر رح که وارث میشود چه شوہر مذکور قصد فرار نمود وقتیکه طلاق داد در حالت مرض و مرد پیش از گذشتن عدت و علمای ما رح میگویند که مرضی که بعد از ان صحت رو دہد پس آن بمنزله صحت است زیراچه بسبب صحت معدوم میشود مرض موت پس ظاہر شد که حق زن مذکوره متعلق نیست بمال وی پس شوہر مذکور بسبب دادن طلاق فار نمیشود مسئله ۸ - اگر سه طلاق داد مریض زن خود را و بعد از ان زن مذکوره مرتده شد و بعد از ان مسلمان شد و بعد از ان مرد شوہر در حالت مرض موت پیش از گذشتن عدت آن پس زن مذکوره وارث نمی شود و اگر مرتده نگشته باشد زن مذکوره بلکه تمکین وطی کرده باشد به پسر شوہر خود پس زن مذکوره وارث میشود و فرق میان ہر دو مسئله این است که بسبب ردت باطل میشود اہلیت ارث آن زن چه مرتد وارث کسی نمی شود و وارث باقی نمی ماند بغیر اہلیت و بسبب تمکین وطی اہلیت باطل نمیشود زیراچه بسبب تمکین نکاح او حرام میشود بر شوہر و آن منافی اہلیت ارث نیست زیراچه محرمیت و وراثت باہم مجتمع میشود ف چنانچه در مادر و خواہر پس وارث خواہد شد بخلاف وقتیکه زن مذکوره تمکین وطی نماید از پسر شوہر در حالت قیام نکاح چه بسبب آن ثابت میشود فرقت پس ثابت میشود بان رضامندی او

ببطلان النسب وبعد الطلقات الثلث لاتثبت الحرمة بالمطاوعة لتقدمها عليها فافترقا ومن قذف امرأته وهو صحيح ولاعن فى المرض ورثت وقال محمد رح لاترث وان كان القذف فى المرض ورثت فى قولهم جميعا وهذا ملحق بالتعليق بفعل لابد لها منه اذ هى ملجأة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها وقد بينا الوجه فيه وان آلى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث وان كان الايلاء ايضا فى المرض ورثت لان الايلاء فى معنى تعليق الطلاق بمضى اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجئ الوقت وقد ذكرنا وجهه قال رضى الله تعالى عنه والطلاق الذى يملك فيه الرجعة ترث به فى جميع الوجوه لما بينا انه لايزيل النكاح حتى يحل الوطى فكان السبب قائما وكل ما ذكرنا انها ترث انما ترث اذا ماتت هى فى العدة وقد بيناه

باب الرجعة

واذا طلق الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها فى عدتها رضيت بذلك او لم ترض لقوله تعالى فامسكوهن بمعروف من غير فصل

ببطلان زوجيت كه سبب ارث ست وبعد از دادن سه طلاق اگر تمكين وطى نمايد از پسر شوهر پس حرمت ثابت نمى شود بسبب تمكين بجهت آنكه حرمت متحقق شده ست بسبب طلاق وپيش از تمكين مذكور پس فرق ظاهر گشت ميان تمكين وطى در حالت قيام نكاح وتمكين وطى بعد از دادن سه طلاق مسئله ۹ اگر شخصى در حالت صحت قذف نمود زن خود را ف يعنى نسبت زنا كرد ص ولعان نمود در حالت مرض موت پس وارث آن ميشود زن مذكوره گفته ست محمد رح كه وارث نمى شود واگر قذف كرده باشد در حالت مرض موت پس وارث آن ميشود نزد جميع علما بجهت آنكه اين ملحق ست بتعليق طلاق بر فعليكه از ان گزير نيست مر زن مذكوره را زيراچه قذف مضطر ميكند زن مذكوره را براى خصومت تا دفع نمايد ننگ زنا را از ذات خود مسئله ۱۰ اگر ايلا نمايد بازن خود در حالت صحت وبعد از ان بائن گردد زن مذكوره بسبب ايلاى مذكور در حالت مرض موت شوهر پس زن مذكوره وارث نمى شود زيراچه ايلا در معنى تعليق طلاق ست بگذشتن چهار ماه كه خالى باشد از جماع پس اين ملحق خواهد شد بتعليق طلاق بر آمدن وقت ف پس چنان شد كه گفت شوهر بازن خود هرگاه بگذرد چهار ماه وجماع ننمايم ترا درين اثنا پس بر تو طلاق ست ص ووجه اين سابق مذكور شد مسئله ۱۱ اگر مريض بمرض موت طلاق رجعى دهد بزن خود پس او وارث ميشود در جميع صورتها كه مذكور شده ست زيراچه بسبب طلاق رجعى نكاح زائل نميگردد حتى كه حلال ست مر شوهر را كه وطى كند زن مذكوره را وهرگاه چنين شد پس سبب ارث كه نكاح ست قائم ست پس وارث خواهد شد زن مذكوره وبايد دانست كه آنچه ذكر نموده شد كه زن مذكوره وارث شوهر ميشود مراد از ان اين ست كه وارث ميشود وقتيكه بميرد شوهر پيش از گذشتن عدت آن زن ووجه آن سابق مذكور شد والله اعلم

باب در بيان رجعت ف بكسر را وفتح را وفتح فصيح ست از روى لغت وآن در شرع عبارت از آنكه شوهر باز آرد زن را بعد از طلاق رجعى بسوى حالت سابق بود چه حالت سابق آن اين ست كه بسبب گذشتن حيضها يا ماهها بائن نميشود وبسبب رجعت عود ميكند حالت سابق كذا در جامع رموز واز هدايه معلوم ميشود كه آن استدامت ملك نكاح ست يعنى دائم وبرقرار داشتن ملك نكاح ست ص مسئله ۱ اگر شخصى يك طلاق رجعى دهد زن خود را يا دو طلاق رجعى پس ميرسد او را كه مراجعت نمايد در عدت آن زن خواه راضى باشد آن زن بآن يا راضى نباشد بآن چه خدا تعالى در قرآن مجيد فرموده ست كه نگاه داريد آنها را بطريق معروف وهيچ تفصيل رضا وعدم رضاى زنان مذكوره نكرده ست ف ومراد از نگاه داشتن رجعت ست باتفاق اهل تفسير

ولا بد من قیام العدة لان الرجعة استدامة الملک الا تری انه سمی امساکا وهو الابقاء وانما یتحقق الاستدامة فی العدة لانه لا ملک بعد انقضائها والرجعة ان یقول راجعتک او راجعت امرأتی وهذا صریح فی الرجعة ولا خلاف بین الائمة قال او یطأها او یقبلها او یلمسها بشهوة او ینظر الی فرجها بشهوة وهذا عندنا وقال الشافعی رح لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة علیه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النکاح حتی یحرم وطیها وعندنا هو استدامة النکاح علی ما بیناه وسنقرره ان شاء الله تعالی والفعل قد یقع دلالة علی الاستدامة کما فی اسقاط الخیار والدلالة فعل یختص بالنکاح وهذه الافاعیل تختص به خصوصا فی حق الحرة بخلاف المس والنظر بغیر شهوة لانه قد یحل بدون النکاح کما فی القابلة والطبیب وغیرهما والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج یساکنها فی العدة فلو کان رجعة لطلقها فیطول العدة علیها قال ویستحب ان یشهد علی الرجعة شاهدین فان لم یشهد صحت الرجعة وقال الشافعی فی احد قولیه لا یصح وهو قول مالک رح لقوله تعالی واشهدوا ذوی عدل منکم والامر للایجاب ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشهاد ولانه استدامة

ص و باید دانست که برای رجعت قیام عدت شرط است زیرا چه رجعت عبارت است از استدامت ملک و آن متحقق نمیشود مگر در عدت زیرا چه ملک نکاح باقی نمی ماند بعد از گذشتن عدت مسئله ۲- رجعت دو قسم است یکی آنکه بگوید شوهر رجعت نمودم با تو یا بگوید مراجعت نمودم با زن خود و باید دانست که الفاظ مذکوره صریح است در رجعت و در آن اصلا اختلاف نیست دوم آنکه وطی یا بوسه یا مس کند بشهوت یا به بیند بسوی فرج آن زن بشهوت و این نزد علمای ما رح است و گفته است شافعی رح که رجعت صحیح نیست مگر بقول وقتیکه قادر باشد بر گفتار زیرا چه رجعت بمنزلهٔ نکاح است از سر نو حتی که حرام است وطی آن نزد وی ف بسبب زائل شدن حلت آن بسبب طلاق که مزیل نکاح است و سزاوار این بود که زائل میگشت بسبب طلاق رجعی ملک نکاح ولیکن بشرع معلوم شده است که مر شوهر را اختیار رجعت است بنا بر آن گفتم که زائل میشود بسبب آن حلت وطی نه ملک نکاح ص و نزد علمای ما رح رجعت عبارت است از استدامت ملک نکاح چنانچه مذکور شد و فعل گاهی دلالت میکند بر استدامت چنانچه در اسقاط خیار از بائع ف یعنی چنانچه اسقاط خیار از بائع که استدامت ملک است متحقق میشود بدلالت فعل تخییر درینجا نیز ص و فعلیکه مختص بنکاح باشد دلالت میکند بر استدامت ملک نکاح و افعال مذکوره مختص است بنکاح خصوصا در زن حره ف یعنی افعال مذکوره حلال نمیشود در زن حره مگر بنکاح و اما در حق کنیز پس افعال مذکوره گاهی حلال میشود بنکاح و گاهی بملک یمین ص بخلاف مس و دیدن ف بفرج زن ص بغیر شهوت چه آن حلال میشود گاهی بدون نکاح چنانچه در قابله و طبیب و غیر آنها و نظر بسوی غیر فرج گاهی واقع میشود میان کسانیکه باهم سکونت دارند و شوهر سکونت میکند با زن در عدت آن پس اگر نظر بسوی غیر فرج رجعت باشد ضرر میرسد بزن مذکوره زیرا چه طلاق خواهد داد او را شوهر مذکور بار دیگر بسبب عدم موافقت پس عدت آن دراز خواهد گشت مسئله ۳ مستحب است که دو گواه گیرد شوهر بر رجعت و اگر گواه نگیرد پس صحیح است رجعت در یک قول شافعی رح و نزد مالک رح صحیح نیست تا که گواه نگیرد دو گواه را چه حق تعالی ف امر کرده است بآن ص فرموده است ف که نگاه دارید آنها را بالطریق معروف و بگذارید آنها را بالطریق معروف ص و گواه گیرید دو کس را از میان خود که عادل باشند و امر برای وجوب است ف پس گواه گرفتن واجب خواهد شد ص و دلیل علمای ما رح یکی این است که نصوصیکه وارد شده است در باب رجعت مطلق است و مقید نیست بگرفتن گواه و دوم آنکه رجعت عبارت است از استدامت

للنكاح والشهادة ليست شرطا فيه في حالة البقاء كما في الفيئ في الايلاء الا انها تستحب لزيادة الاحتياط كيلا يجري التناكر فيها وما تلاه محمول عليه الا ترى انه قرنها بالمفارقة وهو فيها مستحب

ويستحب ان يعلمها كيلا تقع في المعصية واذا انقضت العدة فقال كنت راجعتها في العدة فصدقته فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها لانه اخبر عما لا يملك انشاءه في الحال فكان متهما الا ان بالتصديق ترتفع التهمة ولا يمين عليها عند ابي حنيفة رح وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة وقد مر في كتاب النكاح واذا قال الزوج قد راجعتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي لم تصح الرجعة عند ابي حنيفة رح وقالا تصح لانها صادفت العدة اذ هي باقية ظاهرا الى ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولهذا لو قال لها طلقتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي يقع الطلاق ولابي حنيفة رح انها صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك على سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج ومسئلة الطلاق على الخلاف ولو كانت على الاتفاق فالطلاق يقع باقراره بعد الانقضاء

ملک نکاح وشہادت شرط بقای نکاح نیست چنانچہ جماع در ایلاء **ف** یعنی چنانچہ در وقت جماع گواہ گرفتن شرط نیست در ایلاء ہمچنین در نجا نیز **ص** ولیکن اشہاد مستحب است در رجعت بجہت زیادتی احتیاط تا انکار آن نہ نماید کسی از زن وشوی وآیت کلام مجید کہ دلیل آوردہ است شافعی رح جواب آن این است کہ امر در آیت مذکورہ محمول است بر استحباب بجہت آنکہ حق تعالی مقارن امساک آوردہ است مفارقت را وگفتہ است کہ نگاہ دارید آنہا را یا بگذارید آنہا را وگواہ گیرید دو عادل را وازین معلوم میشود کہ گواہ گرفتن مستحب است زیراچہ گواہ گرفتن بر مفارقت مستحب است نزد ہمہ پس ہمچنین گواہ گرفتن بر رجعت نیز مستحب خواہد بود **مسئلہ** مستحب است کہ زن مذکورہ را آگاہ کند از رجعت تا زن مذکورہ در معصیت نیفتد **ف** چہ او اگر مطلع نباشد بر رجعت احتمال است کہ نکاح کند از شوہر دیگر بعد از گذشتن ایام عدت وآن جماع کند آنرا بنکاح فاسد واین حرام است **ص** **مسئلہ** اگر منقضی شود ایام عدت وبعد از ان بگوید شوہر مراجعت نمودہ ام با تو در عدت وتصدیق او نماید آن زن پس رجعت ثابت میشود واگر تکذیب او نماید آن زن پس معتبر قول وی است زیراچہ شوہر خبر دادہ است از چیزیکہ او مالک انشای آن بالفعل نمی تواند شد پس او در قول مذکور متہم است لہذا مقبول نخواہد شد مگر وقتیکہ تہمت بر طرف گردد بسبب تصدیق زن مذکورہ وباید دانست کہ سوگند واجب نمیشود بر زن مذکورہ نزد ابی حنیفہ رح واین یکی از شش مسئلہ استحلاف است وگذشتہ است بیان آن در باب نکاح **مسئلہ** اگر بگوید شوہر بزن خود کہ طلاق رجعی دادہ است با و رجعت نمودم با تو وزن مذکورہ بگوید در جواب آن کہ گذشت عدت من پس رجعت صحیح نیست نزد ابی حنیفہ رح وگفتہ اند صاحبین رح کہ رجعت صحیح است زیراچہ آن یافتہ شدہ است در حالت عدت چہ آن ہنوز باقی است باعتبار ظاہر تا آن زمان کہ زن مذکورہ خبر دہد از انقضای آن ودرینصورت رجعت یافتہ شدہ است سابق از خبر وی لہذا اگر بگوید شوہر مر زن مذکورہ را طلاق دادم ترا واو بگوید در جواب کہ گذشت عدت من پس واقع میشود طلاق ودلیل ابی حنیفہ رح این است کہ رجعت مذکور یافتہ شدہ است در حالت انقضای عدت زیراچہ زن مذکورہ امین است در خبر مذکور یعنی در خبر آن بگذشتن عدت ومسئلہ طلاق کہ سابق مذکور شدہ است دران نیز اختلاف است یعنی طلاق واقع نمیشود دران مسئلہ نیز نزد ابی حنیفہ رح وبر تقدیریکہ مسئلہ مذکور متفق علیہ باشد پس جواب ان این است کہ طلاق واقع میشود باقرار شوہر بعد از گذشتن عدت **ف** بایں طور کہ بگوید شوہر کہ طلاق دادہ ام آن را در حالت عدت زیراچہ این تغلیظ است در حق او پس معمول خواہد شد قول او

والمراجعة لا يثبت به واذا قال زوج الامة بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتها وصدقه المولى وكذبته الامة فالقول قولها عند ابي حنيفة رح وقالا القول قول المولى لان بضعها مملوك له فقد اقر بما هو خالص حقه للزوج فشابه الاقرار عليها بالنكاح وهو يقول حكم الرجعة يبتني على العدة والقول في العدة قولها فكذا فيما يبتني عليها ولو كان على القلب فعندهما القول قول المولى وكذا عنده في الصحيح لانها منقضية العدة في الحال وقد ظهر ملك المتعة للمولى فلا تقبل قولها في ابطاله بخلاف الوجه الاول لان المولى بالتصديق في الرجعة مقر بقيام العدة عندها ولا يظهر ملكه مع العدة وان قالت قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض عدتك فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذ هي العالمة به واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل وان انقطع لاقل من عشرة ايام لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كامل لان الحيض لا مزيد له على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وفيما دون العشرة يحتمل عود الدم فلابد ان يتعضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم من احكام الطاهرات

ص بخلاف رجعت چه ثابت نمیشود بسبب اقرار ف بعد از گذشتن عدت زیرا چه آن اقرار بر غیر است ص مسئله ۷- اگر بگوید شوهر کنیز بعد از گذشتن عدت که مراجعت نموده ام از کنیز مذکوره در حالت عدت و تصدیق آن نماید خواجه کنیز و تکذیب وی نماید کنیز مذکوره پس معتبر قول آن کنیز است نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که معتبر قول خواجه است زیرا چه بضع کنیز مذکوره مملوک خواجه است پس خواجه مذکور اقرار نموده است برای شوهر مذکور بچیزیکه خالص حق وی است پس این باشد اقرار بنکاح کنیز است ف یعنی اگر شخصی دعوی نماید که نکاح کرده است کنیز مذکوره را بعد از گذشتن عدت وا و انکار آن کند و خواجه تصدیق قول مدعی نماید پس معتبر قول خواجه است نه قول کنیز همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که حکم رجعت مبنی است بر عدت ف زیرا چه اگر عدت قائم باشد صحیح است رجعت و گرنه صحیح نیست ص و در عدت قول کنیز مذکوره معتبر است پس همچنین معتبر خواهد بود قول کنیز مذکوره در چیزیکه مبتنی است بر عدت و اگر امر بر عکس باشد ف باینطور که تصدیق شوهر نماید کنیز مذکوره و تکذیب او نماید خواجه کنیز ص پس نزد صاحبین رح معتبر قول خواجه است و همچنین نزد ابی حنیفه رح نیز در روایت صحیح زیرا چه عدت کنیز مذکوره فی الحال باقی نیست و ملک متعه آن کنیز مر خواجه را است پس قول کنیز مذکوره مقبول نخواهد بود در ابطال حق خواجه چه زن مذکوره متهم است بخلاف صورت اولی زیرا چه خواجه هرگاه تصدیق نمود قول شوهر را اقرار شد باینکه عدت ثابت و باقی بود در وقت رجعت و با وجود عدت ملک خواجه ظاهر نمیشود ف پس بسبب تصدیق کنیز مذکوره حق خواجه باطل نمیشود و لهذا مقبول خواهد شد قول او ص مسئله ۸- اگر بگوید کنیز مذکوره گذشت مدت من و شوهر و خواجه هر دو بگویند که نگذشته است پس قول کنیز مذکوره مقبول است زیرا چه او امین است در قول مذکور چه او دانا است بآن مسئله ۹- هرگاه منقطع شود خون حیض سوم بگذشتن ده روز پس منقطع میگردد رجعت اگرچه غسل نکرده باشد زن مذکوره و اگر منقطع گردد خون کمتر از ده روز منقطع نمیشود رجعت تا که غسل نکند یا وقت نماز نگذرد زیرا چه حیض زیاده از ده روز نمیشود پس بسبب مجرد انقطاع خون پاک میشود زن که از حیض هرگاه چنین شد پس منقضی خواهد شد عدت لهذا منقطع خواهد شد رجعت و در صورتیکه منقطع گردد خون کمتر از ده روز احتمال دارد که باز آید خون حیض و لهذا پس انقطاع مذکور سبب ضعیف است بسبب احتمال مذکور پس ضرور است که مقارن باشد با انقطاع مذکور امریکه قوت بخشد آن انقطاع را و آن غسل حقیقی است چه آن پاک کننده است پس بسبب آن قوی خواهد شد انقطاع مذکور یا غسل حکمی است و آن این است که لازم شود بر او حکمی از احکام زنیکه پاک است از حیض چون وجوب نماز

بمضي وقت الصلوة بخلاف ما اذا كانت كتابية لانه لا يتوقع في حقها امارة زائدة فاكتفي بالانقطاع وتنقطع اذا تيممت وصلت عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وهذا استحسان وقال محمد رح اذا تيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة حتى يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال فكان بمنزلته ولهما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لا فيما قبلها من الاوقات والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جواز الصلوة واذا اغتسلت ونسيت شيئا من بدنها لم يصبه الماء فان كان عضوا فما فوقه لم تنقطع الرجعة وان كان اقل من عضو انقطعت قال رض وهذا استحسان والقياس في العضو الكامل ان لا تبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر والقياس فيما دون العضو ان تبقى لان حكم الجنابة والحيض

بسبب گذشتن وقت نماز **ف** واین وقتیست که زن مذکوره مسلمان باشد **ص** واما اگر زن مذکوره کتابیه باشد پس منقطع میگردد رجعت وقتیکه منقطع شود خون حیض سوم اگرچه در کمتر از ده روز باشد زیراچه در حق زن مذکوره چیزی امارت زیاده بر انقطاع خون نیست **ف** چه او مخاطب نیست بشرائع نزد علمای ما رح **ص** لهذا اکتفا نموده میشود بانقطاع **مسئله ۱۰** منقطع میگردد رجعت وقتیکه تیمم نماید و نماز گذارد زن مذکوره نزد ابی حنیفه وابی یوسف رح واین از روی استحسان است وگفته است محمد رح که هرگاه تیمم نمود زن مذکوره منقطع گشت رجعت واین از روی قیاس است زیراچه تیمم درحالتیکه آب میسر نگردد طهارت مطلق است حتی که ثابت میشود بآن حکمی که ثابت میشود بسبب غسل پس تیمم بمنزله غسل است و دلیل ابی حنیفه وابی یوسف رح این است که خاک ملوث است مطهر نیست **ف** چه بسبب آن اعضا آلوده میشود و خاک مستقر میگردد بر عضو **ص** وطهارت شمرده نشده است مگر بنابر ضرورت که واجبات کثیر مجتمع نشود **ف** بر ذمه او چه او مکلف است بآن و ادای آن نتواند کرد مگر بطهارت لهذا امر کرد شارع به تیمم تا تیمم نموده ادا کند آنرا ورنه مجتمع میگردد واجبات **ص** وضرورت مذکوره یافته میشود در حالت ادای نماز نه پیش از آن وآنچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت پس تیمم معتبر خواهد بود برای جواز نماز نه برای انقطاع رجعت **ف** سوال پس باید که احکام دیگر چون قرأت قرآن ومس مصحف و درآمدن در مسجد از تیمم جائز نباشد چه آنچه ثابت میشود بضرورت قصر نموده میشود بر مقدار ضرورت وضرورت نیست مگر در حق نماز جواب جواز احکام مذکوره نیز ضروریست چه آن از توابع ولوازم نماز است **ص** وبعد از آن باید دانست که بعضی گفته اند که رجعت منقطع میشود بسبب شروع نمودن در نماز نزد شیخین رح وبعضی گفته اند که منقطع میشود بعد از فراغ نماز تا حکم جواز نماز ثابت ومقرر شود **مسئله ۱۱** هرگاه غسل کرد وفراموش نمود چیزی از بدن خود و نریخت آب بر آن پس اگر آن یک عضو کامل باشد **ف** چون دست وپا **ص** یا زیاده باشد از آن پس منقطع نمی شود رجعت واگر کمتر از یک عضو باشد **ف** چون انگشت مثلا **ص** پس منقطع میشود رجعت گفت مصنف رح این از روی استحسان است ومقتضای قیاس این است که اگر یک عضو کامل باقی ماند بسبب نسیان باید که رجعت باقی نماند زیراچه او غسل نموده است اکثر عضو را ومر اکثر را حکم کل است وقیاس در کمتر از یک عضو کامل این است که رجعت باقی ماند زیراچه حکم جنابت وحیض

لا یجزی ووجه الاستحسان وهو الفرق ان مادون العضو یتسارع الیه الجفاف لقلته فلا یتیقن بعدم وصول الماء الیه فقلنا انه تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج اخذا بالاحتیاط فیهما بخلاف العضو الکامل لانه لا یتسارع الیه الجفوف ولا یغفل عنه عادة فافترقا وعن ابی یوسف رح ان ترک المضمضة والاستنشاق کترک عضو کامل وعنه وهو قول محمد رح بمنزلة مادون العضو لان فی فرضیته اختلافا بخلاف غیره من الاعضاء ومن طلق امرأته وهی حامل او ولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متی ظهر فی مدة یتصور ان یکون منه جعل منه لقوله علیه السلام الولد للفراش وذلک دلیل الوطی منه وکذا اذا ثبت نسب الولد منه جعل واطیا واذا ثبت الوطی تاکد الملک والطلاق فی ملک متاکد یعقب الرجعة ویبطل زعمه بتکذیب الشرع الا یری انه یثبت بهذا الوطی الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولی وتاویل مسئلة الولادة ان تلد قبل الطلاق لانها لو ولدت بعده تنقضی العدة بالولادة فلا تتصور الرجعة فان خلا بها واغلق بابا او ارخی سترا وقال لم اجامعها ثم طلقها لم یملک الرجعة لان تاکد الملک بالوطی وقد اقر بعدمه فیصدق فی حق نفسه والرجعة حقه ولم یصر مکذبا بالشرع بخلاف المهر لان تاکد المهر المسمی یبتنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض

بنجری (تقسیم) نمیشود ف پس وقتی که میماند در بعض باقی میماند در کل چنانچه در باب اداء نماز و حاصل اینکه مقتضای قیاس است که حکم هر دو صورت یکسان باشد ص و وجه استحسان این است که کمتر از یک عضو کامل زود خشک میگردد و خصوصا در ایام خشکی پس یقین حاصل نیست باینکه آب رسیده باشد لهذا گفته شد که رجعت منقطع میشود و حلال نیست مر آن زن را که نکاح نماید از شوهر دیگر چه احتیاط همین است که رجعت منقطع شود و حلال نشود نکاح مر او را بخلاف عضو کامل چراچه آن زود خشک نمیگردد و غفلت از آن نیز متحقق نمیشود در عادت پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت و روایت است از ابی یوسف رح که گذاشتن مضمضه و استنشاق مانند گذاشتن یک عضو کامل است و در روایت دیگر از ابی یوسف رح این است که مضمضه و استنشاق بمنزله کمتر از عضو کامل است و همین قول محمد رح است زیراچه در فرضیت آن اختلاف است بخلاف اعضای دیگر مسئله ۱۲ اگر شوهر طلاق داد زن خود را که حامله است یا زن خود را که متولد شده است از آن زن فرزندی و گفت شوهر مذکور که جماع نکرده ام این زن را پس میرسد شوهر را که مراجعت نماید زیراچه حمل هرگاه ظاهر گشت در مدتی که ممکن است که آن حمل از وی باشد پس حمل مذکور گردانیده خواهد شد از شوهر مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که فرزند برای فراش است و گردانیدن حمل از شوهر دلالت میکند براینکه شوهر مذکور وطی کرده است آنرا پس حق رجعت ثابت خواهد شد مر او را زیراچه طلاق مذکور رجعی است ص و همچنین هرگاه ثابت شد نسب فرزند از شوهر مذکور پس ثابت شد که او وطی کرده است آنرا و هرگاه وطی آن ثابت شد معلوم شد که زن مذکوره مدخوله وی است و طلاق زن مذکوره رجعیست و قول شوهر مذکور که جماع نکرده ام آنرا باطل است چه شرع مکذب آنست زیراچه بسبب وطی مذکور ثابت میشود احصان پس حق رجعت بطریق اولی ثابت خواهد شد و باید دانست که مراد از طلاق دادن شوهر زنیکه متولد شده است از آن فرزندی این است که طلاق داده باشد زن مذکوره را بعد از تولد فرزند زیراچه اگر متولد شود از آن فرزند بعد از طلاق منقضی می شود عدت آن بسبب زائیدن فرزند پس رجعت ممکن و متصور نخواهد بود مسئله ۱۳ - اگر شخصی خلوت نمود با زن خود باینطور که بند نمود دروازه را یا انداخت پرده را مثلا و بعد از آن گفت که جماع نکرده ام آنرا و بعد از آن طلاق داد آنرا پس او مالک رجعت نیست زیراچه ملک متاکد می شود بسبب وطی و او اقرار نموده است بعدم وطی پس قول وی در حق وی مقبول خواهد بود و مراجعت حق وی است و شرع مکذب آن نیست زیراچه تاکد مهر مسمی مبنی است بر تسلیم بضع در تسلیم آن

بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لانه يثبت النسب
منه اذ هي لم تقر بانقضاء العدة والولد يبقى في البطن هذه المدة فانزل واطيا قبل الطلاق دون ما بعده لان على اعتبار
الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله فيحرم الوطي والمسلم لا يفعل الحرام فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت
ثم اتت بولد آخر فهي رجعة معناه من بطن آخر وهو ان يكون بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء
العدة لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة لانها
لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فالولد الاول طلاق
والولد الثاني رجعة وكذا الثالث لانها اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما بينا انه يجعل العلوق
بوطي حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كلما
ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعا لما ذكرنا وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ووجبت العدة بالاقراء لانها
حامل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما ثم الرجعة مستحبة

بخلاف مسئله اول **ف** یعنی وقتیکه طلاق داد حامله را یا طلاق داد بزن خود را بعد از تولد فرزند رجعه درینصورت شرع تکذیب وی است
ص مسئله ۱۴ - اگر شخصے طلاق داد زن خود را بعد از خلوت و بعد ازان مراجعت نمود با زن مذکوره و بعد ازان گفت که جماع نکرده ام آنرا
و بعد ازان متولد شد از زن مذکوره فرزندی در مدت دو سال یک روز کم از روز طلاق پس رجعت صحیح است زیراچه نسب فرزند مذکور ثابت میشود
از شوهر مذکور چه زن مذکوره اقرار نکرده است بانقضاء عدت و فرزند باقی میماند در شکم تا مدت مذکوره پس اعتبار نموده خواهد شد که شوهر
مذکور وطی کرده است آن زن را پیش از طلاق نه بعد از طلاق زیراچه اگر اعتبار نموده شود که وطی کرده است بعد از طلاق زائل میشود ملک
نکاح بمجرد طلاق بسبب عدم وطی پیش از طلاق پس وطی حرام خواهد بود و ظاهر مسلمان این است که فعل حرام نمی کند **مسئله ۱۵** - اگر گفت شخصی
بزن خود هرگاه فرزند بزائی پس بر تو طلاق است و بعد ازان متولد شد فرزندی از زن مذکوره و بعد ازان متولد شد فرزندی دیگر از زن
مذکوره از بطن دیگر یعنی بعد از ششماه اگرچه زیاده از دو سال باشد پس رجعت ثابت میشود درینصورت وقتیکه اقرار نکرده باشد زن مذکوره
بگذشتن عدت زیراچه طلاق واقع شد بزن مذکوره بسبب زائیدن فرزند اول و واجب شد عدت بروی پس فرزند دوم
خواهد شد از علوقیکه حادث است از شوهر مذکور در عدت زیراچه زن مذکوره اقرار نکرده است بگذشتن عدت پس رجعت او با زن مذکوره
متحقق خواهد شد **مسئله ۱۶** - اگر گفت شوهر بزن خود هر بار که بزائی فرزندی پس بر تو طلاق است و او زائید سه فرزند را از بطن‌های
مختلف **ف** باینطور که میان هردو فرزند فاصله مدت ششماه است یا زیاده **ص** پس بسبب فرزند دوم متحقق میشود رجعت
و همچنین بفرزند سوم زیراچه هرگاه زائید فرزند اول را واقع شد یک طلاق و واجب گشت بر او عدت و هرگاه زائید فرزند دوم را متحقق
شد رجعت بجهت آنکه سابق مذکور شده است که علوق فرزند مذکور خواهد بود بسبب وطی حادث در عدت و واقع خواهد بود طلاق دوم بسبب تولد فرزند دوم
زیراچه او تعلیق طلاق کرده است بر ولادت بکلمه هربار و واجب خواهد شد عدت بسبب طلاق مذکور و بسبب تولد فرزند سوم متحقق خواهد شد رجعت بوجه
مذکور و واقع خواهد شد طلاق سوم بسبب تولد فرزند سوم و واجب خواهد شد عدت بحیضها زیراچه زن مذکوره حامله نیست و صاحب حیض است در وقت
وقوع طلاق **مسئله ۱۷** - جائز است مطلقه رجعیه را که آرایش خود نماید زیراچه او حلال است بر شوهر خود چه نکاح ثابت است میان آنها و رجعت مستحب است

والذي يدخل عليها قد يكون مشهودا وما ينبغي لزوجها ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها او يسمعها خفق نعليه معناه اذا لم يكن من قصده المراجعة لانها ربما يكون مجردة فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول عليها العدة وليس له ان يسافر بها حتى يشهد على رجعتها وقال زفر رحمه الله له ذلك لقيام النكاح ولهذا له ان يغشاها عندنا ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن الآية ولان تراخي عمل المبطل لحاجته الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فتبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده ولهذا تحتسب الاقراء من العدة فلم يملك الزوج الاخراج الا ان يشهد على رجعتها فتبطل العدة ويتقرر ملك الزوج وقوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب على ما قدمناه والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي وقال الشافعي رحمه الله يحرمه لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا انها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم وهذا المعنى يوجب استبداده به وذلك يؤذن بكونه استدامة لا انشاء اذ الدليل ينافيه والقاطع اخر عمله

وآرایش باعث رجعت است پس مشروع خواهد بود **مسئله ۱۸**- مستحب است شوهر زن مذکوره را که نیاید نزد آن زن مگر بعد از آن که آگاه کند او را یا بگوش او رساند آواز نعلین خود را و این وقتی است که قصد او مراجعت نباشد زیرا چه زن مذکوره گاهی برهنه میباشد پس واقع خواهد شد نگاه او بر موضعی که بسبب آن متحقق میشود رجعت و چون قصد وی رجعت نبود باز طلاق خواهد داد او را پس عدت او طویل خواهد شد **مسئله ۱۹**- نمیرسد شوهر را که در سفر برد مطلقه رجعیه را تا آن زمان که گواه نگیرد بر رجعت آن و گفته است زفر رح که این میرسد مر او را بجهت آنکه نکاح ثابت است میان آنها و لهذا میرسد او را که وطی کند آن را نزد علمای ما رح و دلیل علمای ما این است که حق تعالی فرموده است که بیرون مکنید آنها را از خانه آنها الخ و آیه مذکوره نازل شده است در حق زن مطلقه رجعیه و در سفر بردن بیرون نمودن است از خانه آنها پس جائز نخواهد بود ص دلیل دوم این است که عمل طلاق رجعی موخر گردانیده میشود با انقضای عدت مگر بجهت حاجت شوهر بسوی مراجعت و هرگاه مراجعت نکند تا آن زمان که منقضی شود عدت ظاهر میشود که وی را حاجت مراجعت نبود پس درین هنگام ظاهر خواهد شد که طلاق مذکور عمل نموده است از وقتیکه یافته شده است و بنا بر آن زن مذکوره باین میشود از وقت طلاق لهذا محسوب میشود از عدت حیضیکه گذشته است و اگر عمل طلاق متصور میبود برگذشتن عدت بر آینده واجب میشد عدت به حیضها و بعد از آن هرگاه ظاهر گشت که زن مذکوره جدا شده است از وقت طلاق پس معلوم شد که شوهر مالک اخراج آن نبود و لهذا گفته شد که جائز نیست وی را که بسفر برد آن را مگر وقتیکه گواه گیرد بر رجعت وی چه درین هنگام باطل خواهد شد عدت و متقرر خواهد شد ملک شوهر و آنچه مذکور شد که نمیرسد شوهر را که در سفر برد تا آن زمان که گواه گیرد بر رجعت خود مراد از آن این است که مستحب است گواه گرفتن بر رجعت چنانچه سابق مذکور شده است **مسئله ۲۰**- بسبب طلاق رجعی حرام نمیگردد وطی نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح که حرام میگردد وطی بسبب آن زیرا چه زوجیت زائل شده بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است و دلیل علمای ما رح این است که زوجیت هنوز قائم و ثابت است حتی که میرسد شوهر را که مراجعت نماید با زن مذکوره بغیر رضای وی زیرا چه حق رجعت ثابت شده است مر شوهر را بجهت شفقت در حق وی تا او تدارک نماید وقتیکه پشیمان شود از دادن طلاق و این معنی موجب این است که شوهر مذکور مستقل باشد در تدارک و مستقل بودن وی دلالت میکند بر اینکه رجعت استدامت ملک نکاح است نه انشای آن زیرا چه کسی نمی تواند که نکاح کند زن را ابتداء بغیر رضای آن و آنچه شافعی رح گفته است که زوجیت زائل میشود بسبب یافتن قاطع نکاح که طلاق است جواب آن این است که عمل قاطع نکاح موخر نموده شده است

الی مدة اجماعا ونظائره علی ما تقدم **فصل** فيما تحل به المطلقة واذا كان الطلاق بائنا دون الثلث فله ان يتزوجها فی العدة وبعد انقضائها لان حل المحلية باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبله ومنع الغير فی العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه فی اطلاقه وان كان الطلاق ثلثا فی الحرة او ثنتين فی الامة لم تحل له حتی تنكح زوجا غيره نكاحا صحيحا ويدخل بها ثم يطلقها او يموت عنها والاصل فيه قوله تعالی فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجا غيره والمراد الطلقة الثالثة والثنتان فی حق الامة كالثلث فی حق الحرة لان الرق منصف لحل المحلية علی ما عرف ثم الغاية نكاح الزوج مطلقا والزوجية المطلقة انما تثبت بنكاح صحيح وشرط الدخول ثبت باشارة النص وهو ان يحمل النكاح علی الوطی حملا للكلام علی الافادة دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج او يزاد علی النص بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام لا تحل للاول حتی تذوق عسيلة الآخر روی بروايات ولا خلاف لاحد فيه سوی سعيد بن المسيب رضی الله عنه وقوله غير معتبر حتی لو قضی به القاضی لا ينفذ والشرط الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة فيه والكمال قيد زائد

تا گذشتن مدت عدت باجماع بجهت شفقت در حق شوهر بنابر آنچه مذکور شد والله اعلم

فصل در بیان چیزیکه حلال میگردد بسبب آن زن مطلقه **مسئله ۱** اگر طلاق بائن کمتر از سه طلاق باشد میرسد شوهر را که نکاح کند زن مطلقه را در عدت و بعد انقضای عدت زیراچه حلت محلیت باقی است چه زائل شدن حلت محلیت موقوف است بر طلاق سوم پس پیش از وقوع طلاق سوم حلت محلیت باقی خواهد بود **سوال** هرگاه حلت محلیت باقیست پس باید که جائز باشد غیر شوهر را نیز که نکاح کند با آن در عدت **جواب** منع نکاح غیر در عدت منع است برای اشتباه نسبت و اگر نکاح کند آنرا شوهرش اشتباه نسب یافته نمیشود **مسئله ۲** اگر سه طلاق داده باشد بزن حره یا دو طلاق داده باشد بکنیز پس حلال نیست مرا و را حتی که نکاح کند شوهر دیگر را بنکاح صحیح و جماع کند آنرا و بعد ازان طلاق دهد آنرا یا بمیرد و بگذرد عدت آن زیراچه خدایتعالی فرموده است که اگر طلاق دهد آنرا حلال نیست مر او را بعد ازان **ف** یعنی بعد از سه طلاق **ص** تا آن زمان که نکاح کند زن مذکوره از زوج دیگر باید دانست که دو طلاق در کنیز مانند سه طلاق است در حق زن حره زیراچه بسبب رقیت نصف میگردد حلت محلیت پس حلت محلیت کنیز نصف حلت محلیت زن حره خواهد شد پس باید که در کنیز یک و نیم طلاق بمنزله سه طلاق باشد لیکن چون طلاق منقسم نمیگردد لهذا دو طلاق کامل گرفته میشود اما آنچه مذکور شد که جماع نمودن شوهر دیگر شرط است پس این ثابت است بنص بنابر آنکه مراد از نکاح مذکور در آیت مذکوره وطی است چه لفظ نکاح دو معنی دارد یکی عقد نکاح و دیگر وطی و درینجا مراد ازان وطی است تا کلام محمول گردد برافاده نه براعاده زیراچه عقد نکاح مستفاد میگردد از اسم زوج و اگر مراد از نکاح عقد باشد مفید نخواهد بود بلکه محمول خواهد گشت براعاده و اگر مسلم باشد که مراد از نکاح در آیت مذکوره عقد نکاح است پس شرط مذکور ثابت است بحدیث مشهور و آن حدیث این است **ف** که هرگاه سوال نموده شد از پیغمبر علیه السلام از احوال شخصیکه سه طلاق داده بود زن خود را و زن مذکوره را نکاح کرد شوهر دیگر و نسبد نمود در رازه ... از روی او سر انداز ه را و بعد ازان مفارقت نمود از وی **ص** پس فرمود پیغمبر علیه السلام که حلال نیست زن مذکوره مر شوهر اول را تا آن زمان که بچشد زن مذکوره عسیله شوهر دیگر **ف** یعنی تا آن زمان که بچشد لذت جماع شوهر دیگر را **ص** و باید دانست که شرط ادخال ذکر است در فرج نه انزال منی زیراچه حدیث مشهور دلالت میکند بر دخول مطلقا و آن عبارت است از ادخال ذکر در فرج فقط پس شرط انزال شئ زائد است بر دخول مطلق که منصوص است پس ثابت نخواهد شد

والصبي المراهق في التحليل كالبالغ لوجود الدخول في نكاح صحيح وهو شرط بالنص ومالك رح يخالفنا فيه والحجة عليه ما بينا ۔ وفسره في الجامع الصغير وقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع جامع امرأة وجب عليها الغسل واحلها على الزوج الاول ومعنى هذا الكلام ان تتحرك آلته ويشتهي وانما وجب الغسل عليها لالتقاء الختانين وهو سبب لنزول مائها والحاجة الى الايجاب في حقها اما لا غسل على الصبي وان كان يؤمر به تخلقا قال ووطي المولى امته لا يحلها لان الغاية نكاح الزوج واذا تزوجها بشرط التحليل فالنكاح مكروه لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وهذا هو محمله فان طلقها بعد وطيها حلت للاول لوجود الدخول في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط وعن ابي يوسف رح انه يفسد النكاح لانه في معنى الموقت فيه ولا يحلها على الاول لفساده وعن محمد رح انه يصح النكاح لما بينا ولا يحلها على الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث

مسئلہ ۳ ۔ مراہق مانند بالغ است در حق تحلیل ف یعنی اگر شخصی سہ طلاق بہ زن خود داد و بعد گذشتن عدت نکاح کند از مراہق و او وطی کند آن را پس آن زن مذکورہ حلال میگردد بر شوہر اول ص زیرا چہ دخول بسبب نکاح صحیح کہ شرط است یافتہ میشود و در صورت مالک رح گفتہ است کہ وطی مانع شرط است زیرا چہ بدون بلوغ لذت وطی کہ شرط است یافتہ نمیشود و دلیل مذکور نمودیم حجت است بر مالک رح و باید دانست در جامع صغیر مذکور است کہ صبی نابالغ کہ مثل آن جماع میکند آن را مراہق میگویند پس اگر او جماع کند زن خود را واجب میشود غسل بر آن زن و بسبب جماع مذکور حلال میشود زن مذکورہ بر شوہر اول وقتیکہ سہ طلاق دادہ بود آن را و مراد از این است کہ متحرک میشود آلت آن صبی و آرزش میخواہد و باید دانست کہ واجب میشود غسل بر زن مذکورہ مگر بجہت آنکہ داخل شدن حشفہ در فرج سبب انزال زن است و حاجت وجوب غسل در حق زن مذکورہ بجہت آن است کہ او بالغہ است اما بر صبی مذکور پس غسل بر آن واجب نیست زیرا چہ صغیر مذکور مکلف نیست و لیکن امر نمودہ میشود بسوی کہ غسل نماید تا خو گر شود بخصلت نیک مسئلہ ۴ بسبب وطی نمودن خواجہ مر کنیز خود را حلال نمیگردد آن کنیز بر شوہر کہ دو طلاق دادہ آن را زیرا چہ سبب حلت کہ نکاح شوہر است یافتہ نمیشود مسئلہ ۵ ۔ اگر شخصی نکاح کند زنی را کہ سہ طلاق دادہ است آن را شوہرش باین شرط کہ حلال گرداند زن مذکورہ را بر شوہر مذکور ف باینطور کہ بگوید شخص مذکور نکاح کردم ترا باین شرط کہ حلال گردانم ترا بر شوہر اول یا بگوید زن مذکورہ نکاح کردم از تو باین شرط کہ حلال شوم بر شوہر اول ص پس نکاح مذکور مکروہ است زیرا چہ ف شوہر دوم را محلل میگویند و اول را محلل لہ ص و پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ لعنت خدا باد بر محلل و محلل لہ و ہمین کراہیت محمل لعن است و معہذا اگر نکاح کند بشرط مذکور و طلاق دہد زن مذکورہ را بعد از وطی و گذرد عدت آن پس آن زن حلال میشود بر شوہر اول بسبب آنکہ وطی بنکاح صحیح یافتہ شد چہ نکاح باطل نمیشود بسبب شرط و مرویست از ابی یوسف رح کہ نکاح مذکور فاسد است چہ آن در معنی نکاح موقت است ف زیرا چہ قول شوہر نکاح کردم ترا باین شرط کہ حلال گردانم ترا بر شوہر اول در معنی این است کہ نکاح کردم ترا تا زمان وطی نہ برای ہمیشہ پس آن نظیر این است کہ بگوید نکاح کردم ترا تا یکماہ مثلاً ص و چون نکاح مذکور فاسد است پس بسبب آن حلال نخواہد شد زن مذکورہ بر شوہر اول ف و علمای ما رح در جواب ابی یوسف رح گفتہ اند کہ در صورت مذکورہ توقیت صریح نیست تزویج نکردہ است آن را مگر باین شرط کہ خواہد کرد فعلی را کہ آن از مقتضای نکاح است پس نکاح مذکور موقت نیست ص و مرویست از محمد رح کہ نکاح مذکور صحیح است بنا بر حجتیکہ مذکور شد و لیکن حلال نمیشود زن مذکورہ بر شوہر اول زیرا چہ شوہر دوم تعجیل نمودہ است در چیزیکہ موخر گردانیدہ است آن را شارع ف یعنی حلت آن زن بر شوہر اول موخر است تا آن زمان کہ بمیرد شوہر دوم ص و او تعجیل نمود در آن پس سزا دادہ خواہد شد بہ عدم حصول مقصود وی کہ حلت زن مذکورہ است بر شوہر اول چنانچہ در قتل مورث ف نیز اگر شخصی قتل کند مورث خود را پس او محروم میشود بجہت آنکہ او تعجیل کردہ است در چیزیکہ موخر گردانیدہ است آن را شارع پس سزا دادہ خواہد شد بمنع مقصود وے کہ ارث است ہمچنین درینجا نیز

واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلث تطليقات ويهدم الزوج الثانى مادون الثلث كما يهدم الثلث وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح لايهدم مادون الثلث لانه غاية للحرمة بالنص فيكون منهيا ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت ولهما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل واذا طلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتى وتزوجت ودخل بى الزوج وطلقنى وانقضت عدتى والمدة تحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدقها اذا كان فى غالب ظنه انها صادقة لانه معاملة او امر دينى لتعلق الحل به وقول الواحد فيهما مقبول وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله واختلفوا فى ادنى هذه المدة وسنبينها فى باب العدة

باب الايلاء

واذا قال الرجل لامرأته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مول لقوله تعالى للذين يولون من نسائهم تربص اربعة اشهر الاية فان وطئها فى الاربعة الاشهر حنث فى يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث وسقط الايلاء لان اليمين ترتفع بالحنث وان لم يقربها

مسئلہ ۶۔ اگر یک طلاق داد شوہر زن خود را یا دو طلاق داد و گذشت عدت آن و نکاح نمود زن مذکوره از شوہر دیگر و بعد ازان عود نمود آن زن بسوی شوہر اول پس او مالک سه طلاق میگردد و شوہر دوم محو و معدوم میگرداند یک طلاق را که داده بود آنرا شوہر اول چنانچه محو و معدوم میگرداند سه طلاق را و این نزد شیخین رح ست و گفته ست محمد رح که محو و معدوم نمیگرداند شوہر دوم چیزیرا که کمتر از سه طلاق ست زیراچه در قول خدا تعالی اگر طلاق دہد شوہر زن خود را پس حلال نمی شود زن مذکوره بران شوہر حتی که نکاح کند زن مذکوره با شوہر دیگر منصوص ست زوج دوم غایت و بنہایت رسانندهٔ حرمت ست و بنہایت رسانیدن حرمت پیش از ثبوت حرمت سه طلاق متصور نیست و دلیل شیخین رح قول علیه السلام ست که لعنت خدا باد بر محلل و محلل له و وجه استدلال آنست که او صلعم شوہر دوم را محلل و ثابت کنندهٔ حلیت نام نهاده ست **مسئلہ ۷** اگر شخصی سه طلاق داد زوجهٔ خود را و بعد ازان گفت زن مذکوره که گذشت عدت من و نکاح کردم از شوہر دیگر و او وطی کرد مرا و بعد ازان طلاق داد و گذشت عدت آن نیز و از وقت طلاق شوہر اول تا این زمان آنقدر مدت گذشته باشد که احتمال این امور دارد پس درین صورت جائز ست مر شوہر مذکوره را که تصدیق قول او نماید و نکاح کند با وی اگر او را ظن غالب این باشد که زن مذکوره صادق ست در قول خود زیراچه آنچه خبر داده ست بآن زن مذکوره از قبیل معاملات ست باین جهت که امور ثواب متعلق نیست بآن یا از امور دینی ست باین جهت که حل متعلق ست بآن و قول یک کس مرهر دو صورت مقبول ست و تصدیق قول زن مذکوره زشت نیست وقتیکه مدت احتمال آن داشته باشد و علما اختلاف نموده اند در تقدیر ادنے مدت مذکوره و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالے در باب عدت والله اعلم

باب در بیان ایلاء و آن در لغت یمین ست و در شرع عبارت از سوگند بر ترک نمودن وطی زوجهٔ خود تا چهار ماه در زن آزاد و تا دو ماه در کنیز **مسئلہ ۱**۔ اگر بگوید شوہر بزن خود بخدا جماع نخواهم کرد ترا یا بگوید بخدا جماع نخواهم نمود ترا تا چهار ماه پس ایلا متحقق میشود بجهت آنکه خدا تعالی فرموده ست که کسانیکه ایلا مینمایند از زنان خود ها باید که درنگ نمایند تا مدت چهار ماه تا آخر آیت **مسئلہ ۲**۔ اگر شخصی ایلا نماید از زن خود و بعد ازان وطی کند آنرا در مدت چهار ماه پس او حانث میشود در یمین خود و کفاره لازم می آید بر وی زیراچه کفاره واجب می شود بسبب حنث و ساقط میشود ایلا چه یمین مرتفع میگردد بسبب حنث و اگر جماع نکند آنرا

حتى مضت اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وقال الشافعي رح تبين بتفريق القاضي لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي هذه المدة وهو المأثور عن عثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت رضوان الله عليهم اجمعين وكفى بهم قدوة ولانه كان طلاقا في الجاهلية فحكم الشرع بتأجيله الى انقضاء المدة فان كان حلف على اربعة اشهر فقد سقطت اليمين لانها كانت موقتة به وان كان حلف على الابد فاليمين باقية لانها مطلقة ولم يوجد الحنث لترتفع به الا انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة فان عاد فتزوجها عاد الايلاء فان وطيها والا وقعت بمضي اربعة اشهر تطليقة اخرى لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها فيتحقق الظلم ويعتبر ابتداء هذا الايلاء من وقت التزوج فان تزوجها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمضي اربعة اشهر اخرى ان لم يقربها لما بيناه فان تزوجها بعد زوج آخر لم يقع بذلك الايلاء طلاق لتقيده بطلاق هذا الملك وهي فرع

تا آنزمان که بگذرد مدت چهار ماه واقع میشود یک طلاق بائن ف و موقوف بر تفریق قاضی نیست ص و گفته است شافعی رح که زن مذکوره بائن میگردد بسبب تفریق قاضی زیرا چه شوهر مانع حق زن مذکوره است در جماع پس قاضی قائم مقام وی خواهد شد در تفریق چنانچه در مقطوع الذکر و عنین ف و حاصل اینست که نزد شافعی رح حق مطالبه تفریق است مر زن مذکوره را چنانچه در مقطوع الذکر و عنین پس بسبب تفریق قاضی مطلقه میشود زن مذکوره بطلاق بائن ص و دلیل علمای ما رح آنست که شوهر مذکور هرگاه جماع نکرد زن مذکوره را تا چهار ماه پس ظلم نمود بر وی بمنع حق وی که جماع است لهذا سزا داد او را شارع بزوال نعمت نکاح بعد از گذشتن مدت مذکوره و همین مرویست از عثمان و علی و عبد الله بن عباس و عبد الله بن عمر و عبد الله بن مسعود و زید بن ثابت رض و اقتدا باین صحاب بس است و دوم اینکه ایلا در ایام جاهلیت طلاق بود و بعد از آن شارع طلاق مؤجل گردانید آنرا تا گذشتن مدت ف چهار ماه ص پس اگر حلف نماید بر چهار ماه ساقط میشود یمین ف بعد گذشتن چهار ماه و بعد از آن اگر نکاح کند و جماع کند آن زن را حانث نمیشود ص زیرا چه یمین مذکوره موقت است و اگر حلف نموده باشد بر همیشه پس یمین باقی میماند زیرا چه یمین مطلق است ف یعنی مقید نیست بمدت چهار ماه ص و حنث یافته نشده است تا مرتفع شود یمین بسبب آن پس باقی خواهد ماند و لیکن طلاق مکرر واقع نمیشود پیش از آنکه نکاح کند آن زن را بار دیگر زیرا چه منع حق یافته نمیشود بعد از بینونت و بعد از بینونت اگر بار دیگر نکاح کند زن مذکوره را عود میکند ایلا پس اگر وطی کند آنرا حانث میشود و اگر نه واقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر زیرا چه یمین باقیست بسبب آنکه مطلق است و بسبب نکاح نمودن شوهر مذکور زن مذکوره را بار دیگر حق آن زن ثابت میشود پس ظلم متحقق میگردد و بدانکه ابتدای ایلای دوم از وقت نکاح است پس اگر نکاح کند شوهر زن مذکوره را بار سوم عود میکند ایلا و واقع میشود طلاق بائن بسبب گذشتن چهار ماه دیگر اگر جماع نکند با زن مذکوره بنا بر وجه مذکور ف و این همه که مذکور شد وقتیست که نکاح کرد با زن مذکوره پیش از آنکه نکاح کند آنرا شوهر دیگر ص اگر نکاح کند آنرا بعد از آنکه نکاح کرده باشد آنرا شوهر دیگر پس واقع نمیشود طلاق بسبب جماع نکردن تا چهار ماه بجهت آنکه یمین مذکور مقید است بطلاقیکه بسبب همان ملک اول است ف چه ایلاء در صورت مذکوره گویا در معنی اینست که گوید شوهر که اگر بگذرد مدت چهار ماه و جماع نکنم ترا در ان مدت پس بر تو طلاق بائنست و این مقید میشود بملک پس همچنین درینجا نیز ص و بدانکه این مسئله متفرع است

مسئلة التخيير الخلافية وقد مرّ من قبل واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحنث فان وطيها كفر عن يمينه لوجود الحنث فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا لقول ابن عباس رض لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر ولان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلا مانع وبمثله لا يثبت حكم الطلاق فيه ولو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ الجمع ولو مكث يوما ثم قال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين لم يكن موليا لان الثاني ايجاب مبتدء وقد صار ممنوعا بعد الاولى شهرين وبعد الثانية اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فلم تتكامل مدة المنع ولو قال والله لا اقربك سنة الا يوما لم يكن موليا خلافا لزفر رح وهو يصرف الاستثناء الى آخرها اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع ولنا ان المولى من لا يمكنه القربان اربعة اشهر الا بشيء يلزمه ويمكنه ههنا لان المستثنى يوم منكر

بر مسئله تخییر که دران اختلافست میان علمای ما ومیان زفر رح ف وآن مسئله اینست که بگوید شوهر بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای پس بر تو سه طلاقست وبعد ازان عود نماید زن مذکوره بسوی شوهر مذکور ودر داخل شود دران سرای پس واقع نمی شود طلاق نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح ص چنانچه سابق مذکور شد وباید دانست که در صورت مذکوره ف اگرچه طلاق واقع نمیشود ولیکن ه یمین باقی میماند بجهت آنکه یمین مطلق ست وحنث یافته نشده است پس اگر وطی کند آنرا کفاره یمین خواهد داد بسبب یافتن حنث مسئله ۳ اگر شخصی حلف نماید بر کمتر از چهار ماه ف یعنی بگوید بزن خود که بخدا وطی نخواهم کرد ترا تا دو یا سه ماه ه مثلا پس درینصورت ایلا متحقق نمیشود ف اگرچه وطی نکند آنرا تا مدت چهار ماه ص بجهت آنکه ابن عباس رض گفته است که ایلا یافته نمی شود در کمتر از چهار ماه وبجهت آنکه باز ماندن او از جماع زن مذکوره تا چهار ماه بلا مانع ست ف زیراچه چهار ماه اکثرست از مدتیکه دران مانع یافته شده است ص ومثل این حلف واقع نمی شود طلاق مسئله ۴ - اگر بگوید شخصی بزن خود بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه ودو ماه دیگر بعد آن دو ماه پس ایلا ثابت میشود زیراچه او جمع کرد درمیان دو دو ماه بحرف جمع اعنی بحرف واو پس این مانند آن شد که گویا بلفظ جمع اعنی چهار ماه گفت مسئله ۵ - اگر بگوید بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه وبعد ازان درنگ نماید یکروز وبعد ازان بگوید که بخدا جماع نخواهم کرد ترا دو ماه بعد دو ماه اول پس ایلا متحقق نمی شود زیراچه یمین دوم یمین علحده است از سر نو وشوهر مذکور بعد از یمین اول ممنوع گشته است از جماع تا دو ماه وبعد از یمین دوم ممنوع گشته است چهار ماه مگر یک روز که درنگ نمود دران پس چهار ماه کامل که مدت ایلاست یافته نشد مسئله ۶ - اگر بگوید بخدا جماع نخواهم کرد ترا تا یک سال مگر یکروز پس ایلا یافته نمی شود بخلاف زفر رح چه او صرف میکند استثنا را بسوی آخر سال چه او قیاس میکند این را بر اجاره ف یعنی اگر شخصی بگوید اجاره دادم این سرای را تا یک سال مگر یک روز منصرف میشود استثنا بسوی آخر سال پس همچنین درینجا نیز وهرگاه استثنا منصرف گشت بسوی آخر سال پس ص مدت ایلا تمام وکمال یافته شد ودلیل علمای ما رح اینست که ایلا کننده آنرا میگویند که او تا چهار ماه نتواند که جماع کند مگر وقتیکه چیزی لازم شود برو ف چون کفاره مثلا ص ودر صورت مذکوره شوهر میتواند که جماع کند بی اینکه چیزی لازم آید بروی زیراچه مستثنی یکروز غیر معین ست

بخلاف الاجارة لان الصرف الى الآخر لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكير ولا كذلك اليمين ولو قربها في يوم والباقي اربعة اشهر او اكثر صار موليا لسقوط الاستثناء ولو قال وهو بالبصرة والله لا ادخل الكوفة وامرأته بها لم يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير شيء يلزمه بالاخراج من الكوفة **قال** ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط والجزاء وهذه الاجزية مانعة لما فيها من المشقة وصورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها عتق عبده وفيه خلاف ابي يوسف رحمه الله فانه يقول يمكنه البيع ثم القربان يلزمه شيء وهما يقولان البيع موهوم فلا يمنع المانعية فيه والحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقها او طلاق صاحبتها وكل ذلك مانع وان آلى من المطلقة الرجعية كان موليا وان آلى من البائنة لم يكن موليا لان الزوجية قائمة في الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من تكون من نسائنا بالنص فلو انقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لفوات المحلية ولو قال لاجنبية والله لا اقربك او انت علي كظهر امي ثم تزوجها لم يكن موليا ولا مظاهرا لان الكلام في مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلية فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك وان قربها

بخلاف اجاره زیرا چه انصراف استثنا در ان بسوی آخر سال بجهت ضرورت است چه اجاره بغیر آن صحیح نمیشود بسبب جهالت و یمین چنین نیست اگر بعد یمین مذکور جماع کند زن مذکوره را در روزی و باقی ماند چهار ماه یا زیاده ازان پس ایلا متحقق میشود بجهت آنکه استثنا ساقط شد **مسئله** - اگر شخصیکه ببصره است و زنش بکوفه بگوید که بخدا داخل نخواهم شد بکوفه پس ایلا متحقق نمیشود زیرا چه او میتواند که جماع کند زن مذکوره را بی آنکه چیزی لازم آید بروی باینطور که بطلبد زن مذکوره را از کوفه **ف** و وطی کند آنرا **ص** **مسئله ۵** - اگر شوهر حلف نماید بحج یا روزه یا صدقه یا عتق بنده یا طلاق **ف** باین طور که بگوید بازن خود اگر جماع کنم ترا پس بر من حج است یا روزه یا صدقه یا بنده من آزاد است **ص** یا بر تو طلاق است یا بر فلان زن من طلاق است پس ایلا یافته میشود بجهت آنکه منع از جماع متحقق میشود بسبب یمین که آن ذکر شرط و جزاست و جزاهای مذکوره مانع از جماع ست بجهت آنکه دران مشقت و رنج ست و بدانکه صورت حلف بعتق اینست که معلق کند جماع آن زن را بعتق بندهٔ خود **ف** چنانچه مذکور شد در مثال **ص** دران اختلاف ابی یوسف رح ست چه او میگوید که شوهر مذکور در صورت مذکوره میتواند که جماع کند بی آنکه لازم آید بروی چیزی باینطور که بفروشد بندهٔ مذکور را و بعد ازان وطی کند آن زن را و ابو حنیفه و محمد رح میگویند که بیع موهوم ست **ف** زیرا چه گاهی مشتری یافته میشود و گاهی یافته نمی شود **ص** پس آن اعتبار ندارد **مسئله ۹** - اگر شخصی ایلا نماید از زن خود که طلاق رجعی داده است آن را پس ایلا متحقق میشود و اگر ایلا نماید از زنیکه طلاق بائن داده است آنرا ایلا متحقق نمیشود زیرا چه زوجیت موجود است در صورت اول نه در صورت دوم و محل ایلا بنص قرآن آن زن است که زن وی باشد **مسئله ۱۰** - اگر ایلا نماید شوهر بزن خود که طلاق رجعی داده است آنرا و بگذرد عدت آن پیش از گذشتن مدت ایلا ساقط میگردد ایلا بسبب آنکه محل ایلا نمانده زن مذکوره **ف** چه او بائن گشت بسبب گذشتن عدت **ص** **مسئله ۱۱** - اگر گوید شخصی بزن اجنبیه بخدا جماع نخواهم کرد ترا یا تو بر من مانند پشت مادر من هستی و بعد ازان نکاح کند آنرا پس ایلا متحقق نمی شود و نه ظهار زیرا چه کلام مذکور فی نفسه باطل ست بسبب آنکه زن مذکوره نه محل ایلاست و نه محل ظهار **ف** چه محل آن منکوحه است **ص** و هرگاه چنین شد پس بعد ازان بسبب نکاح نمودن وی با زن مذکوره کلام مذکور صحیح نخواهد شد اگر جماع کند زن مذکوره را بعد نکاح

كفر لتحقق الحنث اذ اليمين منعقدة في حقه ومدة ايلاء الامة شهران لان هذه مدة ضربت اجلا للبينونة فتتنصف بالرق كمدة العدة وان كان المولى مريضا لا يقدر على الجماع او كانت مريضة او رتقاء او صغيرة لا تجامع او كانت بينهما مسافة لا يقدر ان يصل اليها في مدة الايلاء ففيئه ان يقول بلسانه فئت اليها في مدة الايلاء فان قال ذلك سقط الايلاء وقال الشافعي رح لا فيء الا بالجماع واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا ولنا انه اذا اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق ولو قدر على الجماع في المدة بطل ذلك الفيء وصار فيئه بالجماع لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف واذا قال لامرأته انت علي حرام سئل عن نيته فان قال اردت الكذب فهو كما قال لانه نوى حقيقة كلامه وقيل لا يصدق في القضاء لانه يمين ظاهرا وان قال اردت الطلاق فهي تطليقة بائنة الا ان ينوي الثلث وقد ذكرناه في الكنايات وان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو الركن فيه ولهما انه اطلق الحرمة وفي الظهار نوع حرمة

كفاره خواهد داد بسبب يافتن حنث زيراچه يمين منعقد ست در حق وى **مسئله ۱۲** — مدت ايلاى كنيز دو ماه است زيراچه همين مدت مقرر ست براى بينونت او پس مدت ايلاى كنيز نصف مدت زن حره خواهد بود بسبب رقيت مانند مدت عدت **مسئله ۱۳** — اگر ايلا كننده بسبب مرض قادر نباشد بر جماع يا زن وى مريضه باشد يا رتقا **ف** يعنى سوراخ بول دارد سواى آن سوراخ ندارد **ص** يا چنان صغيره باشد كه مثل آن وطى كرده نميشود يا ميان زن مذكوره و ايلا كننده مذكور چنان مسافت است كه نميتواند كه برسد تا بزن مذكوره در مدت ايلا پس فيء وى از ايلا **ف** يعنى رجوع وى از ايلا **ص** آنست كه بگويد بزبان خود رجوع نمودم بسوى آن زن **ص** پس اگر گفت اين را ساقط ميشود ايلا و گفته است شافعى رح كه فيء متحقق نميشود مگر بجماع و همين مذهب طحاوى رح ست زيراچه اگر قول مذكور فيء بودى سزاوار است كه حنث هم متحقق گشتى **ف** و كفاره واجب شدى وليكن حنث متحقق نميشود پس فيء هم متحقق نخواهد شد **ص** و دليل علماى ما رح آنست كه ايلا كننده مذكور اذيت رسانيده است بزن مذكوره بذكر منع جماع پس رضاى آن خواهد نمود بوعده زبانى و هرگاه ظلم **ف** كه صادر شده بود از وى **ص** مرتفع گشت پس جزا داده نخواهد شد بطلاق و اگر ايلا كننده مذكور قادر گردد بر جماع آن زن در مدت ايلا **ف** بعد از آنكه فيء نموده بود بزبان **ص** باطل ميگردد فيء مذكور و لازم ست براو كه فيء نمايد بجماع زيراچه او قادر گشت بر اصل پيش از آنكه حاصل گردد مقصود وى بخلف و فرع **مسئله ۱۴** — اگر بگويد شوهر بزن خود كه تو بر من حرام هستى پرسيده خواهد شد از وى كه چه نيت كرده ست پس اگر بگويد كه اراده من از كلام مذكور معنى خبر ست كه آن دروغ ست پس قول وى مقبول ست زيراچه او نيت نموده ست حقيقت كلام را و بعضے گفته اند كه مقبول نيست قول وى نزد قاضى بجهت آنكه كلام مذكور يمين ست در ظاهر **ف** چه حرام گردانيدن حلال يمين ست **ص** و اگر بگويد كه نيت طلاق نموده ام پس واقع ميشود يك طلاق بائن مگر اينكه نيت سه طلاق نموده باشد **ف** پس واقع ميشود سه طلاق **ص** و ذكر آن سابق گذشته ست در كنايات و اگر بگويد كه نيت ظهار نموده ام از ان اين متحقق ميشود ظهار و اين نزد شيخين رح ست و گفته ست محمد رح كه آن ظهار نيست زيراچه در ظهار ركن ضرور نيست كه تشبيه دهد زن را بمحرم خود و آن يافته نشده ست و دليل شيخين رح آنست كه او مطلق گذاشته است حرمت را و در ظهار نيز نوعى از حرمت است **ف** يعنى حرمت جماع تا آن زمان كه كفاره

والمطلق يحتمل المقيد وان قال اردت التحريم او لم ارد به شيئا فهو يمين يصير به موليا لان الاصل في تحريم الحلال انما هو يمين عندنا وسنذكره في الايمان ان شاء الله ومن المشائخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غير نية بحكم العرف والله اعلم بالصواب

باب الخلع

واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا يقيما حدود الله فلا باس بان تفتدي نفسها منه بمال يخلعها به لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولانه يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقع بالكنايات بائن الا ان ذكر المال اغنى عن النية هنا ولانها لا تسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة وان كان النشوز من قبله يكره له ان ياخذ منها عوضا لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الى ان قال فلا تاخذوا منه شيئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها باخذ المال وان كان النشوز منها كرهنا له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وفي رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق ما تلونا بدءا

ص ومطلق احتمال دارد که محمول شود بر مقید و اگر بگوید که نیت تحریم نمودم یا بگوید که هیچ نیت نکرده ام پس این یمین است و ایلا متحقق میشود بآن بجهت آنکه اصل در حرام گردانیدن حلال یمین است نزد علما ما و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در کتاب الایمان و بعضے شارحین حمل میکنند لفظ تحریم را بر طلاق در صورتیکه هیچ نیت نکرده باشد بحکم عرف والله اعلم

باب ف در بیان ص خلع ف و آن بضم مستعمل است در زن و بفتح در غیر آن و در مغرب است که خلع بضم در لغت بمعنی کشیدن بر کندن است و در شرع عبارت است از عقدیکه موضوع است برای ازاله زوجیت بعوض چیزیکه میدهد آنرا زن بشوهر از مال خود کذا در جامع رموز ص مسئله — هرگاه خصومت واقع شود میان زن و شوی و هر دو خوف نمایند که آنچه واجب است از احکام زوجیت بعمل نخواهد آمد پس باکی نیست در اینکه زن مذکور خلاص کند ذات خود را از دست شوهر بعوض مالیکه خلاص کند شوهر مذکور آن زن را بعوض آن مال زیرا که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که گناهی نیست بر زن و شوی در چیزیکه خلاص نمود است زن مذکور ذات خود را بعوض آن ف یعنی گناهی نیست بر شوهر در گرفتن چیزیکه او داده است زن مذکور بجهت خلاصی ذات خود از دست وی و گناهی نیست بر زن مذکور در دادن آن چیز ص و هرگاه چنین کنند پس واقع میشود بسبب خلع یک طلاق بائن و لازم میشود بر زن مذکوره مال مذکور بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که خلع طلاق بائن است و بجهت آنکه لفظ احتمال طلاق دارد لهذا از کنایات گردانیده شده است و بسبب کنایات واقع میشود یک طلاق بائن و لیکن نیت حاجت نیست در ان زیرا که بسبب ذکر مال مستغنی است از نیت و بجهت آنکه زن مذکوره مال نمیدهد مگر برای اینکه ذات وی سلامت ماند برای وی و آن بجز بینونت متحقق نمیشود ف و این حق قیست که نفرت از جانب شوهر نباشد ص اما اگر نفرت از جانب وی باشد پس مکروه است او را که چیزی عوض بگیرد از زن بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که اگر شما خواهید که استبدال نمائید یعنی طلاق دهید یک زن را و نکاح کنید زن دیگر را پس نگیرید از ان هیچ چیز و بجهت آنکه شوهر مذکور در وحشت انداخته است آن زن را بسبب استبدال یعنی بسبب دادن طلاق بوی و نکاح کردن زن دیگر پس باید که وحشت آن زیاده نکند بسبب گرفتن مال و اگر نفرت از جانب زن باشد پس مکروه است که بگیرد شوهر زیاده از انچه داده است بزن مذکوره ف یعنی مهر و بعض ص و بنا بر روایت جامع صغیر اگر نفرت از جانب زن باشد پس اگر زیاده از مهر بگیرد حلال و طیب است بسبب آنکه آیت قرآن که سابق مذکور شد مطلق است

والوجه الاخرى قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا اخذ والنشوز منه لان مقتضى ما تلوناه شيئان الجواز حكما والاباحة وقد ترك العمل في حق الاباحة لمعارض فبقي معمولا في الباقي وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا وتعليقا وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام المال لولايتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص وكان الطلاق بائنا لما بينا ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين فتملك هي الآخر وهو النفس تحقيقا للمساواة قال وان بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع المسلمة على خمر او خنزير او ميتة فلا شيء للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا فوقوع الطلاق في الوجهين للتعليق بالقبول وافتراقهما في الحكم لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة وانما لم يجب للزوج شيء عليها لانها ما سمت مالا متقوما

وجه روایت اول این ست که جمیله ف دختر سلول منکوحه ثابت بن قیس بن شماس نزد رسول علیه السلام آمد و گفت هیچ عیب ثابت نمیکنم نه در دین ونه در خلق ولیکن من خوف میکنم کفر را در اسلام بسبب شدت بغض من در حق او ص پس گفت پیغمبر علیه السلام آیا خواهی داد تو او را مهر وی را پس گفت که آری با کیم زیادتی پس گفت علیه السلام اما زیادتی پس نه و نفرت درین صورت از جانب زن بود اگر بگیرد شوهر زیاده از مهر جائزست در قضاء و همچنین حکم ست اگر باشد نفرت از جانب شوهر زیرا چه مقتضای نص قرآن دو چیز ست یکی جواز خلع در حکم قاضی و دوم اباحت آن میان او و میان خدا تعالی ف و از حدیث مذکور معلوم میشود که در صورتیکه نفرت از جانب زن باشد خلع بر زیاده از مهر درست نیست و آیت دیگر که سابق مذکور شد دلالت میکند بر اینکه اگر نفرت از جانب شوهر باشد باید که چیزی نگیرد و پس زیاده از مهر بطریق اولی نخواهد گرفت ص لهذا ترک نموده شد عمل در حق اباحت بسبب معارضت حدیث و آیت پس معمول خواهد ماند در باقی ف یعنی در حکم قاضی ص مسئله ۲ — اگر طلاق داد شوهر زن خود را بعوض مال و قبول نمود آنرا زن مذکوره پس طلاق واقع میشود و واجب میشود بروی مال زیرا چه شوهر مستقل ست در دادن طلاق بالفعل و طلاق معلق و معلق نموده است طلاق را بر قبول زن مذکوره و او را میرسد که قبول نماید مال را زیرا چه او را ولایت است بر ذات خود و ملک نکاح از آن قبیل ست که گرفتن عوض از آن جائزست اگر چه مال نیست مانند قصاص و طلاق مذکور بائن خواهد بود بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد و بجهت آنکه خلع عبارت ست از معاوضه مال بنفس و هرگاه شوهر مالک مال گشت پس زن بمقابله آن مالک نفس خود خواهد شد تا مساوات متحقق گردد مسئله ۳ — اگر عوض خلع مال نباشد ف چنانچه زن بگوید بشوهر که خلع بکن مرا بعوض این خمر یا خنزیر یا مردار ص و او بگوید که خلع نمودم ترا بعوض این خمر یا این خنزیر یا این مردار پس چیزی واجب نمیشود برای شوهر و طلاق بائن واقع میشود و اگر عوض طلاق مال باشد چنانچه زن طلاق خواهد بعوض خمر مثلا و شوهر بگوید که طلاق دادم ترا بعوض این خمر پس واقع میشود طلاق رجعی اما وقوع طلاق در هر دو صورت پس بجهت آنکه معلق نموده است آنرا بر قبول زن و آن یافته شد و اما وجه فرق میان خلع و طلاق اینست که هرگاه باطل گشت عوض پس خلع باقی ماند لفظ در صورت اول و آن کنایت ست و بسبب آن واقع میشود طلاق بائن و در صورت دوم لفظ طلاق صریح ست و بسبب آن واقع میشود طلاق رجعی و باید دانست که چیزی برای شوهر واجب نمیشود بر زن مذکوره بجهت آنکه زن مذکوره مال متقوم نکرده است

حتی تصیر غارة له ولانه لا وجه الی ایجاب المسمّٰی للاسلام ولا الی ایجاب غیره لعدم الالتزام
بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینه فظهر انه خمر لانها سمّت مالا فصار مغرورا وبخلاف ما اذا کاتب
او اعتق علی خمر حیث تجب قیمة العبد لان ملك المولی فیه متقوم وما رضی بزواله مجانا اما ملك
البضع فی حالة الخروج غیر متقوم علی ما نذکر وبخلاف النکاح لان البضع فی حالة الدخول متقوم ونکتته
انه شریف فلم یشرع تملکه الا بعوض اظهارا لشرفه فاما الاسقاط فنفسه شریف فلا حاجة الی ایجاب المال قال
وما جاز ان یکون مهرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع لان ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم
فان قالت له خالعنی علی ما فی یدی فخالعها ولم یکن فی یدها شیء فلا شیء علیها لانها لم تغره بتسمیة المال

تا شوهر مذکور فریب خورده بجهت آنکه واجب گردانیدن مسمّٰی جائز نیست بر زن برای شوهر بسبب اسلام و
همچنین جائز نیست واجب گردانیدن غیر مسمّٰی را زیرا چه زن مذکوره التزام آن نموده است بخلاف وقتیکه خلع نماید بعوض سرکه معین ف چنانچه
زن درخواست خلع نماید بعوض سرکه معین شوهر بگوید خلع نمودم ترا بعوض این سرکه ص و آن خمر باشد ف پس واجب خواهد شد بر زن مذکوره مقدار
آن خمر از سرکه متوسط ص زیرا چه شوهر مذکور درینصورت فریب خورده است بنابر آنکه زن مذکوره تسمیه مال نموده است و بخلاف وقتیکه مکاتب
کند یا آزاد نماید بنده را بعوض خمر زیرا چه درینصورت واجب میشود بر آن بنده قیمت او زیرا چه مالکیت خواجه در بنده مذکور متقوم است نه خواجه راضی نیست
باینکه ملکیت وی مفت زائل گردد ف لهذا واجب خواهد شد قیمت بنده ص و اما ملك بضع در حالت زوال ملك نکاح پس آن
متقوم نیست زیرا چه ملك بضع متقوم است در حالت درآمدن آن در ملك نکاح بجهت آنکه آن شریف است لهذا مالك شدن آن بغیر عوض
مشروع نیست بجهت اظهار شرافت آن و اما اسقاط ملك بضع که حالت خروج است پس آن فی نفسه شرافت است لهذا حاجت نیست بسوی واجب
گردانیدن مال مسئله ۴ - آنچه صلاحیت مهر دارد صلاحیت بدل خلع دارد چه آنچه صلاحیت این دارد که عوض گردد برای متقوم
ف که بضع است در حالت درآمدن آن در ملك ص پس آن بطریق اولی صالح این خواهد بود که عوض شود برای غیر متقوم ف
که بضع است در حالت زوال ملك نکاح ص مسئله ۵ - اگر بگوید زنی بشوهر خود که خلع بکن مرا بچیزیکه در دست من است و او خلع کند
آنرا ف بعوض چیزیکه در دست اوست ص و نباشد در دست وی هیچ چیز پس هیچ چیز واجب نمیشود بر زن مذکوره چه او فریب
نداده است شوهر مذکور را بتسمیه مال و اگر بگوید زن مذکوره مر شوهر را که خلع بکن مرا بعوض چیزیکه در دست من است از مال و او خلع
نماید آنرا ف بعوض مذکور ص و نباشد در دست وی هیچ چیز پس واپس خواهد داد زن مذکوره بشوهر مذکور مهر خود را زیرا چه زن مذکوره
هرگاه تسمیه مال نمود پس شوهر مذکور راضی نیست باینکه زائل شود ملك نکاح مگر بعوض و جائز نیست که واجب گردانیده شود مسمی یا قیمت
آن بجهت آنکه آن مجهول است و همچنین جائز نیست که واجب گردانیده شود قیمت بضع یعنی مهر مثل زیرا چه آن در حالت زوال ملك نکاح
متقوم نیست پس متعین است که واجب گردانیده شود آن قدر مال که بضع بعوض آن در ملك شوهر درآمده است تا دفع شود مضرت شوهر

وان قالت خالعني على ما في يدي من مال فخالعها فلم يكن في يدها شيء ردت عليه مهرها لانها لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب
المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه ولو قالت خالعني على ما في يدي
من دراهم او من الدراهم ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلثة وكلمة من هنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه وان اختلعت
على عبد لها آبق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت لانه عقد المعاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط
البراءة عنه شرط فاسد فيبطل الا ان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف
لانها لما طلبت الثلث بالف فقد طلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض والطلاق بائن لوجوب المال وان قالت طلقني
ثلثا على الف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند ابي حنيفة رح ويملك الرجعة وقالا هي واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات حتى ان قولهم
احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ومن قال لامرأته انت طالق على ان تدخلي الدار كان شرطا وهذا لانه
للزوم حقيقة واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض على ما مر واذا لم يجب المال كان
مبتدأ فوقع الطلاق وملك الرجعة ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا لتسلم له الالف كلها بخلاف

مسئله ۶ - اگر بگوید زنی بشوهر خود خالعني على ما في يدي من دراهم یعنی خلع کن مرا بعوض چیزیکه در دست منست از دراهم او چنین کند
و نباشد در دست آن زن هیچ چیز پس واجب میشود بر زن مذکوره سه درم زیراچه زن مذکوره مسمی کرده است دراهم را که صیغه جمع است و
اقل جمع سه است ولفظ من که ترجمه آن از است درینجا برای صله است نه برای تبعیض چه کلام مذکور بدون لفظ من مختل میشود ف و معلوم و ممتاز
نمیگردد ص مسئله ۷ - اگر خلع کند زنی بعوض بنده خود که گریخته است باین شرط که اگر بدست خواهد آمد آن بنده خواهد داد او را وگرنه چیزی
ضمان آن نیست پس زن مذکوره بری نمیشود از ضمان و واجب است بروی که تسلیم کند آن بنده را وقتیکه قادر گردد بر تسلیم آن وگرنه تسلیم کند
قیمت آنرا زیراچه عقد خلع معاوضه است پس ضرورست که عوض خلع سلامت رسد بشوهر ولیکن باطل نخواهد شد چه آن باطل نمیشود بسبب شرط
فاسد و برهمین قیاس است نکاح ف یعنی اگر نکاح کند شخصی زنی را بعوض بنده خود که گریخته است باین شرط که اگر خواهد یافت آن را تسلیم
خواهد نمود بزن مذکوره وگرنه چیزی ضمان آن نیست پس شوهر مذکور بری نمیشود از ضمان و واجب است بروی که تسلیم نماید آن بنده را وقتیکه قادر
گردد بران وگرنه بدهد قیمت آنرا ص مسئله ۸ - اگر بگوید زنی بشوهر خود طلقني ثلاثا بالف درهم یعنی طلاق بده مرا بهزار درهم و او یک
طلاق دهد آنرا پس واجب میشود بران زن ثلث هزار درهم زیراچه زن مذکوره هرگاه درخواست سه طلاق نمود بهزار درهم پس او درخواست هر واحد
از طلاق نمود بثلث هزار درهم زیراچه حرف با داخل میشود بر عوض و آن منقسم میگردد بر معوض و باید دانست که درصورت مذکوره واقع میشود طلاق
بائن بسبب وجوب مال ص مسئله ۹ - اگر بگوید زنی بشوهر خود که طلقني ثلاثا على الف یعنی سه طلاق بده مرا بهزار درم و او یک طلاق دهد پس
چیزی واجب نمیشود بران زن نزد ابی حنیفه رح و شوهر را میرسد که مراجعت نماید و گفته اند صاحبین رح که واقع میشود یک طلاق بائن بعوض ثلث هزار
درم زیراچه کلمه على بمنزله کلمه با است در عقد معاوضه و دلیل ابی حنیفه رح اینست که کلمه على برای شرط است و مشروط منقسم نمیشود بر اجزای شرط بخلاف
کلمه با چه آن برای عوض است و هرگاه مال واجب نشد نزد ابی حنیفه رح پس باقی ماند لفظ طلاق و بآن طلاق رجعی واقع میشود ص مسئله ۱۰ - اگر بگوید شوهر بزن
خود طلقي نفسك ثلاثا بالف او على الف یعنی سه طلاق بده ذات خود را بهزار درهم یا بر هزار درهم و زن مذکوره یک طلاق دهد ذات خود را پس
واقع نمیشود هیچ چیز زیراچه شوهر راضی نیست باینکه زن مذکوره بائن گردد مگر وقتیکه برسد بوی هزار درم تمام و کمال بخلاف قول زن مذکوره بشوهر خود

طلقني ثلثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت ببعضها ارضى ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلقت وعليها الالف وهو كقوله انت طالق بالف ولا بد من القبول في الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لي عليك ومعنى قوله على الف على شرط الف يكون لي عليك والعوض لا يجب بدون قبوله والمعلق بالشرط لا ينزل قبل وجوده والطلاق بائن لما قلنا ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة ولا شئ عليهما عند ابي حنيفة رح وكذا اذا لم تقبل وقالا على كل واحد منهما الالف اذا قبل واذا لم يقبل لا يقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الا بدلالة اذ الاصل فيها الاستقلال ولا دلالة لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بخلاف البيع والاجارة لانهما لا يوجدان دونه ولو قال انت طالق على الف على اني بالخيار او على انك بالخيار ثلثة ايام فقبلت فالخيار باطل اذا كان للزوج وهو جائز اذا كان للمرأة فان ردت الخيار في الثلث بطل وان لم ترد طلقت

که سه طلاق بده مرا به هزار درم چه او هرگاه راضی شد بانکه بائن گردد به هزار درم پس او به طریق اولی راضی خواهد بود بانکه بائن گردد بعوض ثلث هزار

مسئله ۱۱ - اگر شوهر بگوید بزن خود که انت طالق علی الف و او قبول کند آنرا پس طلاق واقع میشود و بران زن واجب میشود بروی هزار درم چنانچه اگر بگوید شوهر انت طالق بالف و قبول کند زن مذکوره پس واقع میشود طلاق و واجب میگردد بروی هزار درم و باید دانست که در هر دو صورت قبول نمودن زن مذکوره شرط است زیرا چه معنی قول شوهر انت طالق بالف این است که بر تو طلاق است بعوض هزار درم که واجب باشد برای من بر تو و معنی قول وی انت طالق علی الف این است که بر تو طلاق است باین شرط که هزار درم برای من بذمه تو باشد و عوض واجب نباشد بدون قبول و معلق بر شرط واقع نمیشود تا که شرط یافته نشود ف لهذا موقوف خواهد ماند بر قبول نمودن زن مذکوره ص و باید دانست که در هر دو صورت مذکوره واقع میشود طلاق بائن بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد

مسئله ۱۲ - اگر بگوید شخصی بزن خود انت طالق وعلیک الف یعنی بر تو طلاق است و بر تو هزار درم است و زن مذکوره قبول کند آنرا یا بگوید به بنده خود انت حر وعلیک الف یعنی تو آزاد باشی و بر تو هزار درم است و قبول کند آنرا آن بنده پس آزاد میشود بنده مذکور و طلاق واقع میشود بر زن مذکوره و هیچ چیز واجب نمیشود بر بنده و نه بر زن نزد ابی حنیفه رح و همین است حکم اگر آنها قبول نکنند آنرا و گفته اند صاحبین رح که واجب میشود بر هر واحد از آنها هزار درم وقتیکه قبول کنند آنرا و اگر قبول نکنند واقع نمیشود هیچ چیز نه طلاق و نه عتاق و دلیل صاحبین رح این است که کلام اخیر مستعمل میشود برای معاوضه و بعقد خلع و بعقد کتابت عقد معاوضه است پس بران محمول خواهد شد چنانچه در اجاره اگر کسی بگوید احمل هذا المتاع ولک درهم بمنزله قول وی است احمل هذا المتاع بدرهم یعنی بردار این متاع را بعوض یک درهم و دلیل ابی حنیفه رح این است که کلام اخیر جمله مستقله است پس آن مرتبط بما قبل خود نخواهد شد مگر وقتیکه چیزی دلالت کند بران زیرا چه اصل در جمله دوم این است که مستقل باشد و در صورت مذکوره هیچ چیز دلالت نمیکند بر اینکه کلام اخیر مرتبط است بکلام اول زیرا چه طلاق و عتاق یافته می شود بدون مال بخلاف بیع و اجاره چه آن هر دو بدون مال یافته نمیشود

مسئله ۱۳ - اگر بگوید شوهر بزن خود انت طالق علی الف علی انی بالخیار او علی انک بالخیار ثلثة ایام یعنی بر تو طلاق است بر هزار درم باین شرط که مرا خیار است یا باین شرط که ترا خیار است تا سه روز و زن مذکوره قبول کند آنرا پس خیار باطل است وقتیکه باشد آن خیار مر شوهر را و جائز است وقتیکه باشد خیار مر آن زن را پس اگر زن مذکوره رد خیار نماید در سه روز باطل میشود و اگر رد نماید طلاق واقع میشود و بران زن

ولزمها الالف وهذا عند ابی حنيفة وقالا الخيار باطل فی الوجهين والطلاق واقع وعليها الف درهم لان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا يحتملان الفسخ من الجانبين لانه فی جانبه يمين ومن جانبها شرط ولابی حنيفة رح ان الخلع فی جانبها بمنزلة البيع حتی يصح رجوعها ولا يتوقف علی ماوراء المجلس فيصح اشتراط الخيار فيه اما فی جانبه يمين حتی لا يصح رجوعه ويتوقف علی ماوراء المجلس ولا خيار فی الايمان وجانب العبد فی العتاق مثل جانبها فی الطلاق ومن قال لامرأته طلقتك امس علی الف درهم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقرار به لا يكون اقرارا بالشرط لصحته بدونه اما البيع فلا يتم الا بالقبول والاقرار به اقرار بما لا يتم الا به فانكاره القبول رجوع منه **قال** والمبارأة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين علی الآخر مما يتعلق

دواجب نشود بروی هزار درم واین نزد ابی حنیفه رح ست وگفته اند صاحبین رح که خیار باطل ست در هر دو صورت وطلاق واقع میشود بران زن و واجب میشود بروی هزار درم زیراچه خیار موضوع ست برای فسخ بعد از انعقاد نه اینکه موضوع ست برای منع از انعقاد و دو تصرف زن وشوی **ف** که عبارت ست از ایجاب شوی وقبول زن **ص** احتمال فسخ ندارد از هر دو جانب اما ایجاب شوی پس بجهت آنکه ایجاب مذکور یمین ست **ف** زیراچه ذکر شرط وجزا ست یعنی تعلیق طلاق ست بر قبول زن ویمین قابل فسخ نیست **ص** اما قبول زن پس بجهت آنکه قبول مذکور شرط یمین ست **ف** چنانچه یمین قابل فسخ نیست همچنین شرط آن نیز قابل فسخ نیست وهرگاه چنین شد پس شرط خیار از هر دو جانب صحیح نخواهد شد **ص** ودلیل ابی حنیفه رح آنست که خلع در جانب زن مذکوره بمنزله بیع ست **ف** چه آن تملیک مال ست بعوض **ص** بنابران **ف** اگر ابتدا از جانب زن باشد باینطور که بگوید که طلاق بده مرا بعوض هزار باین شرط که خیار رسه روز ست مرا یا ترا وبعد ازان رجوع نماید پیش از قبول شوهر **ص** صحیح رجوع آن وبنابران مقید ست بمجلس و باقی نمیماند تا ماورای مجلس **ف** یعنی اگر برخیزد از مجلس پیش از قبول شوهر پس آن باطل میگردد **ص** پس شرط خیار صحیح خواهد بود در ان از جانب زن اما از جانب شوهر پس آن صحیح نیست بجهت آنکه یمین ست لهذا صحیح نیست رجوع آن ازان و باقی میماند تا ماورای مجلس **ف** وهرگاه یمین ست از جانب شوهر پس خیار نخواهد بود او را **ص** چه در یمین خیار نیست وبدانکه جانب بنده در حق عتق مانند جانب زن ست در حق طلاق **ف** یعنی عتق بر مال معاوضه ست از جانب بنده چنانچه طلاق بر مال معاوضه ست از جانب زن **ص** مسئله ۱۴ - اگر شخصے بگوید بزن خود که طلاق دادم ترا دیروز بر هزار درم وتو قبول نکردی وگفت زن مذکوره که قبول نموده بودم من آنرا پس معتبر قول شوهر ست واگر شخصے گوید بغیر که فروختم من این بنده را بعوض هزار درم دیروز بدست تو وتو قبول نکردی واو بگوید که قبول کردم من دیروز پس معتبر قول مشتری ست ووجه فرق میان دو مسئله آنست که طلاق بعوض مال یمین ست از جانب شوهر واقرار بآن اقرار بشرط نیست چه آن صحیح ست بدون قبول نیز که شرط ست و اما بیع پس آن بدون قبول تمام نمی شود پس اقرار به بیع اقرار ست بچیزیکه تمام نمی شود بیع بدون آن وآن قبول ست پس انکار آن بعد از قبول رجوع ست از اقرار **مسئله ۱۵** - باید دانست که مبارات که عبارت ست ازاینکه بگوید شوهر بزن خود که بری شدم من از نکاح که میان من وتست وقبول کند آنرا زن مذکوره مانند خلع ست یعنی بسبب آن هر دو ساقط میشود هر حقیکه مر هر واحد از شوهر وزن راست بر دیگرے تاحقیکه آن حق تعلق داشته باشد

بالنكاح عند ابي حنيفة رح وقال محمد رح لا يسقط فيهما الا ما سمياه وابو يوسف رح معه في الخلع ومع ابي حنيفة رح في المباراة لمحمد رح ان هذه معاوضة وفي المعاوضات يعتبر المشروط لا غيره ولابي يوسف رح ان المباراة مفاعلة من البراءة فتقتضيها من الجانبين وانه مطلق قيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض اما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل في نقض النكاح ولا ضرورة الى انقطاع الاحكام ولابي حنيفة رح ان الخلع ينبئ عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو مطلق كالمباراة فيعمل باطلاقه فيهما في النكاح واحكامه وحقوقه ومن خلع ابنته وهي صغيرة بمالها لم يجز عليها لانه لا نظر لها فيه اذ البضع في حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول ولهذا يعتبر خلع المريضة من الثلث ونكاح المريض بمهر المثل من جميع المال واذا لم يجز لا يسقط المهر ولا يستحق مالها ثم يقع الطلاق في رواية وفي رواية لا يقع والاول اصح لانه تعليق بشرط قبوله فيعتبر بالتعليق بسائر الشروط وان خالعها على الف على انه ضامن فالخلع واقع والالف على الاب لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب اولى ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل تحت ولاية الاب وان شرط الالف عليها توقف على قبولها ان كانت من اهل القبول

بنکاح واین نزد ابی حنیفه رح ست وگفته است محمد رح که در هر دو صورت ساقط نمی شود مگر چیزیکه ذکر آن نمایند زن وشوی هر دو وابو یوسف رح موافق محمد رح ست در خلع وموافق ابی حنیفه رح ست در مبارات ودلیل محمد رح اینست که مبارات وخلع معاوضه است ودر معاوضات معتبر مشروط است دغیر مشروط ودلیل ابی یوسف رح اینست که مبارات از باب مفاعلت ست ومقتضای آن اینست که برارت از هر دو جانب متحقق گردد وآن مطلق ست ولیکن مقید گردانیده شد برارت مذکور بحقوقیکه متعلق ست بنکاح چه مقصود دلالت میکند بران واما خلع پس مقتضای آن انخلاع ست ف یعنی خلاصی زن ست از قید شوهر ص وآن حاصل میشود بزوال نکاح پس آن مقتضی نیست که منقطع شود جمیع احکام ودلیل ابی حنیفه رح اینست که خلع مبنی از فصل ف یعنی جدائی ص وآن مطلق ست مانند مبارات پس بسبب آن منقطع خواهد شد نکاح واحکام وحقوق آن چنانچه منقطع میشود بسبب مبارات

مسئله ۱۶ - اگر پدر خلع نماید از جانب دختر خود که صغیره است بعوض مال آن صغیره جائز نیست خلع مذکور در حق آن صغیره زیرا چه آن شفقت نیست در حق وی چه بضع متقوم نیست در حق زوال نکاح وبدل آن که مال ست متقوم ست بخلاف نکاح ف یعنی اگر تزوج کند پدر دختر خود را که صغیره است از کسی چه آن جائز ست ص بجهت آنکه بضع متقوم ست در حالت در آمدن آن در ملک نکاح ف وهرگاه بضع در حالت زوال ملک نکاح متقوم نیست ص لهذا خلع مریضه بمرض موت معتبر ست از ثلث مال وچون بضع در حالت در آمدن در ملکیت نکاح متقوم ست پس اگر مریض بمرض موت نکاح کند زنی را بمهر مثل پس آن معتبر ست از جمیع مال وهرگاه خلع مذکور جائز نیست پس مهر آن صغیره ساقط نخواهد شد وشوهر مذکور مالک مال آن صغیره نخواهد شد وبعد ازان باید دانست که در صورت مذکوره بنا بر یک روایت واقع میشود طلاق وبنا بر روایت دیگر واقع نمیشود وروایت اول صحیح ست زیرا چه خلع مذکور تعلیق طلاق ست بشرط قبول نمودن پدر مذکور پس آن مانند تعلیق بشرط دیگر خواهد بود

مسئله ۱۷ - اگر خلع کند پدر مذکور از جانب دختر صغیره بر هزار درم باین شرط که او ضامن آن هزار ست پس خلع مذکور صحیح است وهزار درم واجب میشود بر وی زیرا چه شرط نمودن بدل خلع بر اجنبی صحیح ست پس بر پدر بطریق اولی صحیح خواهد بود وساقط نخواهد شد مهر وی زیرا چه مر پدر را ولایت نیست بر اسقاط آن واگر پدر مذکور شرط نماید که هزار درم بر صغیره مذکوره است پس آن موقوف میماند بر قبول نمودن آن صغیره اگر آن اهلیت قبول داشته باشد ف یعنی صغیره مذکوره چنان باشد که می شناسد عقد را وبیان مے نماید احوال خود را

فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة فان قبله الاب عنها ففيه روايتان وكذا ان خالعها على مهرها ولم يضمن الاب المهر توقف على قبولها فان قبلت طلقت ولا يسقط المهر وان قبل الاب عنها فعلى الروايتين وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ويلزمه خمسمائة استحسانا وفي القياس يلزمه الالف واصله في الكبيرة اذا اختلعت قبل الدخول على الف ومهرها الف ففي القياس عليها خمسمائة زائدة وفي الاستحسان لا شئ عليها لانه يراد به عادة حاصل ما يلزم لها

باب الظهار

واذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ولا مسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الى ان قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقا في الجاهلية

ص پس اگر قبول کند صغیره مذکوره واقع میشود طلاق بسبب یافتن شرط و مال واجب نمیشود زیرا چه صغیره مذکوره اهلیت این ندارد که تاوان لازم گردد بروی و اگر قبول کند آنرا پدر مذکور از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست ف در یک روایت طلاق واقع نمیشود تا وقتیکه قبول نکند صغیره و در روایت دیگر واقع میشود طلاق و اما مال پس آن واجب نمیشود بر هر تقدیر ص همچنین اگر خلع کند پدر دختر صغیره خود را بر مهر وی و ضامن آن نشود موقوف میماند خلع بر قبول صغیره مذکوره پس اگر او قبول نماید واقع میشود طلاق و ساقط نمی شود مهر و اگر قبول کند پدر از جانب آن صغیره پس دران دو روایت ست اگر ضامن شود پدر مذکور مهر وی را که هزار درم ست مثلاً طلاق واقع میشود زیرا چه شرط وقوع طلاق که قبول ست یافته شد و واجب میشود بروی پانصد درم از روی استحسان و قیاس آنست که واجب شود بر وی یک هزار درم و اصل آن اینست که زن کبیره وقتیکه خلع نماید پیش از وطی بر هزار درم و مهر وی نیز هزار درم باشد پس قیاس اینست که واجب شود بر وی هزار که پانصد ازان ساقط خواهد شد بجای مهر مذکور و پانصد باقی بدهد از مال خود و از روی استحسان هیچ چیز واجب نمی شود بر وی زیرا چه مقصود شوهر از کلام مذکور اینست که ساقط شود جمیع مهر از ذمه وی و آن حاصل گشت پس لازم نخواهد شد بر زن مذکوره چیزی زائد ازان والله اعلم

باب در بیان ظهار ف و آن در شرع عبارت ست از تشبیه دادن منکوحه بزنیکه حرام ست نکاح آن همیشه خواه حرمت آن بسبب نسب باشد یا رضاع یا مصاهرت و رکن آن اینست که بگوید منکوحه خود که انت علي كظهر امي یعنی تو برمن مانند پشت مادر منی یا کلامیکه قائم مقام آن باشد و شرط آن اینست که مشبه منکوحه باشد حتی که صحیح نیست ظهار در حق کنیز و اهلیت ظهار آنکس راست که مسلمان باشد و عاقل و بالغ که صحیح نیست ظهار ذمی و صغیر و حکم آن اینست که حرام میشود وطی منکوحه مذکوره بر مظاهر یعنی بر ظهار کننده تا آن زمان که کفاره دهد کذا فی العنایه وغیرها ص

مسئله اگر بگوید شخصی بزن خود انت علي كظهر امي یعنی تو برمن مانند پشت مادر منی پس حرام میگردد زن مذکوره بآن شخص و حلال نیست مر او را وطی آن و نه مس آن و نه بوسه آن تا آن زمان که کفاره ادا نماید بجهت آنکه حق تعالی فرموده است کسانیکه ظهار می نمایند از زنان خود تا آخر آیت حتی که گفته است واجب ست برآنها آزاد کردن یک بنده پیش ازانکه تماس واقع شود در میان شوهر و زن و باید دانست که ظهار در زمان جاهلیت طلاق بود

فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح وهذا لانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب المجازاة عليها بالحرمة وارتفاعها بالكفارة ثم الوطي اذا حرم حرم بدواعيه كيلا يقع فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يكثر وجودهما فلو حرم الدواعي يفضي الى الحرج ولا كذلك الظهار والاحرام فان وطيها قبل ان يكفر استغفر الله تعالى ولا شئ عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود حتى يكفر لقوله عليه السلام للذي واقع في ظهاره قبل الكفارة استغفر الله ولا تعد حتى تكفر ولو كان شئ آخر واجبا لبينه عليه السلام قال وهذا اللفظ لا يكون الا ظهارا لانه صريح فيه ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به واذا قال انت على كبطن امي او كفخذها او كفرجها فهو مظاهر لان الظهار ليس الا تشبيه المحللة بالمحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضو لا يجوز النظر اليه وكذا ان شبهها بمن لا يحل له النظر اليها على التابيد من محارمه مثل اخته او عمته او امه من الرضاعة لانهن في التحريم المؤبد كالام وكذلك اذا قال راسك على كظهر امي او فرجك او وجهك او رقبتك او نصفك او ثلثك لانه يعبر بها عن جميع البدن ويثبت الحكم في الشائع ثم يتعدى كما بيناه في الطلاق ولو قال انت على مثل امي او كامي يرجع

بعد ازان شارع ثابت داشت اصل آنرا که تحریم ست و گردانید آن را تحریم موقت تا باداء کفاره و مزیل نکاح نه و وجه آن ایست که ظهار جنایت ست بنابر آنکه قول دروغ و منکر ست پس مناسب ایست که سزا داده شود بایطور که حرام گردد زن مذکوره بر ظهار کننده و بعد ازان مرتفع شود آن حرمت باداے کفاره و بعد ازان باید دانست که بسبب ظهار چنانچه حرام ست وطی همچنین حرام ست جمیع دواعی آن **ف** چون مس و بوسه مثلا **ص** تا او مبتلا نشود بوطی چنانچه در احرام **ف** یعنی چنانچه در احرام حرام ست وطی و جمیع دواعی آن همچنین درینجا نیز **ص** بخلاف حائض و صائم چه وجود آن اگر بایشان بیشتر میشود پس اگر حرام شود دواعی وطی حرج لازم می آید و ظهار و احرام چنین نیست **مسئله ۲** - اگر وطی کند مظاهر با زن خود پیش از آنکه اداے کفاره نماید پس باید که استغفار و طلب آمرزش نماید از خدا تعالی و هیچ چیز واجب نشود بروی سواے کفاره ظهار که اولا واجب شده بود و باز جماع نکند آنرا تا آن زمان که کفاره دهد بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است بکسیکه جماع کند زن خود را در حالت ظهار پیش از اداے کفاره که طلب آمرزش بکن از خدا تعالی و باز وطی مکن آن را تا آن زمان که کفاره دهی و ازین حدیث معلوم میشود که چیزی دیگر واجب نیست بروی چه اگر واجب بودے هر آئینه بیان آن می نمود پیغمبر صلعم **مسئله ۳** - باید دانست که از قول شوهر انت علی کظهر امی ثابت نمیشود دیگر ظهار زیرا که این لفظ صریح ست در معنی ظهار و اگر نیت طلاق کند با آن صحیح نیست زیرا چه حکم طلاق منسوخ است درین باب پس ممکن نیست که اراده آن نمود شود **مسئله ۴** - اگر بگوید شوهر زن خود را انت علی کبطن امی او کفخذها او کفرجها یعنی تو بر من مانند شکم مادر منی یا مانند ران آن هستی یا مانند فرج آن پس ظهار متحقق میشود زیرا چه ظهار عبارت ست از تشبیه دادن منکوحه بمحرمه یعنی یا فته میشود در تشبیه عضوی که دیدن آن جائز نیست و همچنین متحقق میشود ظهار و قتیکه تشبیه دهد منکوحه را بمحارم دیگر که حلال نیست نکاح با آنها همیشه چون خواهر و عمه و مادر رضاعی زیرا چه آنها حرام اند همیشه مانند مادر و همچنین اگر بگوید شوهر سر تو بر من مانند پشت مادر منست یا بگوید فرج تو یا روی تو یا گردن تو بر من مانند پشت مادر منست زیرا چه باین الفاظ تعبیر نموده میشود از جمیع بدن و همچنین اگر بگوید نصف تو یا ثلث تو بر من مانند پشت مادر منست زیرا چه حکم آن ثابت میشود در جزو شائع و بعد ازان متعدی میشود در جمیع بدن چنانچه بیان آن در طلاق گذشت **ف** و آن ایست که جزو شائع چنانچه محل جمیع تصرفات دیگر ست مانند بیع و جز آن همچنین محل طلاق ست ولیکن در حق طلاق متجزی نمیشود و بالضرورت ثابت میشود در جمیع بدن و ظهار مانند طلاق ست لهذا سرایت خواهد کرد در جمیع بدن **مسئله ۵** - اگر بگوید شوهر زن خود را انت علی مثل امی او کامی یعنی تو بر من مانند مادر منی پس ملاحظه باید کرد

الى نيته لينكشف حكمه فان قال اردت الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال اردت الظهار
فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وفيه تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق
فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى الطلاق وان لم يكن له نية فليس
بشيء عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لاحتمال الحمل على الكرامة وقال محمد رح يكون ظهارا لان التشبيه بعضو منها
لما كان ظهارا فالتشبيه بجميعها اولى وان عنى به التحريم لا غير فعند ابي يوسف رح هو ايلاء ليكون الثابت به ادنى
الحرمتين وعند محمد رح ظهار لان كاف التشبيه تختص به ولو قال انت علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا
فهو على ما نوى لانه يحتمل الوجهين الظهار لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم والتشبيه تاكيد له وان لم تكن له نية
فعلى قول ابي يوسف رح ايلاء وعلى قول محمد رح ظهار والوجهان بيناهما وان قال انت علي حرام كظهر امي ونوى به طلاقا او ايلاء لم يكن
الا ظهارا عند ابي حنيفة رح وقالا هو على ما نوى لان التحريم يحتمل كل ذلك على ما بينا غير ان عند محمد رح اذا نوى الطلاق لا يكون
ظهارا وعند ابي يوسف رح يكونان جميعا وقد عرف في موضعه ولابي حنيفة رح انه صريح في الظهار فلا يحتمل غيره ثم هو

و نیت آن را ظاهر گرداند حال آن پس اگر بگوید شوهر که مراد من از آن کرامت و بزرگی ست پس آن همچنین که گفت زیرا چه اراده کرده ست
از تشبیه شائع ست در کلام و اگر بگوید که مراد من ظهارست پس ثابت میشود ظهار زیرا چه درینصورت تشبیه آن بجمیع بدن مادر متحقق میشود و در ضمن آن
تشبیه بپشت مادر یافته میشود ولیکن این صریح نیست بنابران محتاج ست بسوی نیت و اگر بگوید که مراد از آن طلاق ست پس واقع میشود طلاق بائن
زیرا چه از تشبیه او بمادر خود در حرمت پس گویا که گفت تو بر من حرام هستی و نیت طلاق نمود از آن و اگر هیچ نیت نکرده باشد ثابت نمیشود
هیچ چیز نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح زیرا چه کلام مذکور احتمال کرامت دارد ف پس بران محمول خواهد شد چه آن کمترست به نسبت ص
دیگر و گفته ست محمد رح که ظهار متحقق میشود زیرا چه تشبیه بیک عضو مادر هرگاه ظهارست پس تشبیه آن بجمیع اعضای وی بطریق اولی ظهار خواهد بود
و اگر شوهر بکلام مذکور نیت تحریم فقط نموده باشد پس متحقق میشود ایلا نزد ابی یوسف رح چه حرمت ایلا کمترست به نسبت حرمت ظهار و نزد
محمد رح ثابت میشود ظهار زیرا چه کاف تشبیه مختص ست بآن ف و لفظ مثل مانند کاف تشبیه ست ص مسئله ـ اگر بگوید
انت علی حرام کامی یعنی تو بر من حرام هستی مانند مادر من و نیت ظهار نماید از آن یا نیت طلاق پس واقع میشود چیزی که نیت آن نموده ست
چه آن احتمال هر دو معنی دارد اما احتمال ظهار پس بجهت آنکه تشبیه ست و احتمال طلاق بجهت آنکه تحریم یافته شده ست و تشبیه تاکید آنست و اگر
هیچ نیت نکرده باشد از آن پس بنا بر قول ابی یوسف رح متحقق میشود ایلا و بنا بر قول محمد رح ظهار و دلیل هر یک مذکور شد که حرمت ایلا کمترست
به نسبت حرمت ظهار و کاف تشبیه مختص ست به ظهار مسئله ـ اگر بگوید انت علی حرام کظهر امی یعنی تو بر من حرام هستی مانند پشت مادر من
و نیت طلاق یا ایلا نماید پس ثابت نمیشود مگر ظهار نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که ثابت میشود آنچه نیت آن نموده باشد زیرا چه تحریم
احتمال طلاق و ایلا هر دو دارد ولیکن نزد محمد رح وقتیکه نیت طلاق نماید ظهار متحقق نمیگردد و نزد ابی یوسف رح ثابت میشود طلاق و ظهار هر دو
ف یعنی ثابت میشود طلاق بسبب نیت آن و ظهار متحقق میشود بسبب تصریح آن بظهار ص چنانچه مذکورست در موضع خود
ف یعنی در مبسوط ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که کلام مذکور صریح ست در ظهار پس احتمال غیر ظهار ندارد ف و مراد از تحریم که مذکورست
در کلام مذکور ظهارست زیرا چه تحریم چند نوع ست حرمت ظهار منجمله آن ترجیح دارد و غیر آن بسبب قول تشبیه به پشت مادر تحریم غیر ظهار محتمل ست ص و تحریم ظهار

محكم فيرد التحريم اليه قال ولا يكون الظهار الا من الزوجة حتى لو ظاهر من امته لم يكن مظاهرا لقوله تعالى من نسائهم ولان الحل فى الامة تابع فلا تلحق بالمنكوحة ولان الظهار منقول عن الطلاق ولا طلاق فى المملوكة فان تزوج امرأة بغير امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النكاح فالظهار باطل لانه صادق فى التشبيه وقت التصرف فلم يكن منكرا من القول والظهار ليس بحق من حقوقه حتى يتوقف بخلاف اعتاق المشترى من الغاصب لانه من حقوق الملك ومن قال لنسائه انتن على كظهر امى كان مظاهرا منهن جميعا لانه اضاف الظهار اليهن فصار كما اذا اضاف الطلاق وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت فى حق كل واحدة والكفارة لانهاء الحرمة فيتعدد بتعددها بخلاف الايلاء منهن لان الكفارة فيه لصيانة حرمة الاسم ولم يتعدد ذكر الاسم **فصل** فى الكفارة **قال** وكفارة الظهار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين

محکم پس بران محمول خواهد گردد **مسئله** - ظهار متحقق نمیشود مگر از زن خود حتی اگر ظهار نماید از کنیز خود ظهار متحقق نمیشود بجهت آنکه حق تعالی فرموده است کسانیکه ظهار مینمایند از زنان خود **ف** و زنان آنها نیستند مگر منکوحه **ص** و بجهت آنکه حلت کنیز تابع منت و حلت نکاح اصلی پس کنیز ملحق بمنکوحه نخواهد شد و بجهت آنکه ظهار منقول است از طلاق و طلاق نیست در حق مملوکه **مسئله** - اگر شخصی نکاح کند زنی را بغیر امر وی و بعد ازان ظهار نماید ازان و بعد ازان اجازت نکاح مذکور دهد زن مذکوره پس ظهار مذکور باطل است زیرا چه آن شخص در ادای تشبیه آن زن صادق است در آن وقت پس آن منکر و زور نخواهد بود **ف** **سوال** سزاوار است که صحت ظهار موقوف باشد بر اجازت چنانچه موقوف می ماند اعتاق مشتری از غاصب بر اجازت مالک یعنی وقتیکه خرید کند بنده را از غاصب آن و آزاد کند آنرا پس اعتاق او موقوف میماند بر اینکه اجازت دهد مالک آن بیع مذکور را بجهت آنکه ظهار از حقوق ملک نکاح است چنانچه اعتاق از ملک یمین است **جواب** **ص** صحت ظهار موقوف نمیماند بر اجازت بجهت آنکه ظهار از حقوق نکاح نیست **ف** زیرا چه ظهار غیر مشروع است پس غیر مشروع از حقوق مشروع نخواهد بود **ص** بخلاف اعتاق مشتری از غاصب چه آن از حقوق ملک است **مسئله** - اگر شخصی بگوید بزنان خود که شما بر من مانند پشت مادر من هستید پس ظهار متحقق میشود از جمیع زنان مذکوره زیرا چه او اضافت ظهار نموده است بسوی جمیع آنها چنانچه وقتیکه اضافت طلاق نماید بسوی جمیع زنان خود **ف** پس واقع میشود طلاق بر جمیع ایشان پس همچنین متحقق میشود ظهار از جمیع زنان مذکوره **ص** و واجب میشود بر شوهر کفاره برای هر واحد از زن زیرا چه حرمت ثابت میشود در حق هر واحد و کفاره مشروع است برای اینکه تمام و منتهی میشود حرمت بآن و هرگاه حرمت متعدد است کفاره نیز متعدد خواهد شد بتعدد حرمت بخلاف اگر ایلا نماید از زنان خود **ف** باینطور که بگوید که بخدا جماع نخواهم نمود با شما تا مدت چهار ماه و جماع نکند با زنان که گذرد چهار ماه پس طلاق واقع میشود بر جمیع و اگر جماع کند با نها در اثنای مدت چهار ماه واجب میشود برای یک کفاره **ص** زیرا چه و نیست وجوب کفاره بر وی برای حفظ حرمت بزرگی اسم خدا تعالی هست و اسم خدا تعالی در ان متعدد نیست زیرا چه فقط یکبار گفته است که بخدا جماع نخواهم نمود با شما والله اعلم

فصل در بیان کفاره **مسئله** - کفاره ظهار آزاد کردن رقبه است یعنی آزاد کردن مملوک است و اگر نیابد آنرا پس روزه دو ماه

متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا للنص الوارد فیه فانه یفید الکفارة علی هذا الترتیب قال وکل ذلک قبل المسیس وهذا فی الاعتاق والصوم ظاهر للتنصیص علیه وکذا فی الاطعام لان الکفارة فیه منهیة للحرمة فلا بد من تقدیمها علی الوطی لیکون الوطی حلالا قال وتجزی فی العتق الرقبة الکافرة والمسلمة والذکر والانثی والصغیر والکبیر لان اسم الرقبة ینطلق علی هؤلاء اذ هی عبارة عن الذات المرقوق المملوک من کل وجه والشافعی رح یخالفنا فی الکافرة ویقول الکفارة حق الله تعالی فلا یجوز صرفه الی عدو الله کالزکوة ونحن نقول المنصوص علیه اعتاق الرقبة وقد تحقق وقصده من الاعتاق التمکن من الطاعة ثم مقارنة المعصیة یحال به الی سوء اختیاره ولا تجزی العمیاء ولا المقطوعة الیدین والرجلین لان الفائت جنس المنفعة وهی البصر او البطش والمشی وهو المانع اما اذا اختلت المنفعة فهو غیر مانع حتی یجوز العوراء ومقطوعة احدی الیدین واحدی الرجلین من خلاف لانه ما فات جنس المنفعة بل اختلت بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفعة المشی اذ هو علیه متعذر ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز وهو روایة النوادر لان الفائت جنس المنفعة الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعة باق فانه اذا صیح علیه یسمع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان

پی درپی و اگر طاقت داشتن روزه دو ماه پی درپی نداشته باشد بخوراند طعام را بشصت مسکین زیرا چه نصی که وارد است درباب کفاره دلالت میکند بر وجوب کفاره بهمین ترتیب و اینهمه پیش از مس باشد در اعتاق و روزه پس ظاهر است بجهت آنکه نص وارد است دران و همچنین در خورانیدن طعام نیز زیرا چه بسبب کفاره تمام میشود حرمت پس ضرورست که مقدم باشد کفاره بر وطی تا وطی حلال باشد مسئله ۲ — جائزست آزاد کردن مملوک بجهت کفاره خواه کافر باشد آن مملوک یا مسلمان و زن باشد یا مرد و صغیر باشد یا کبیر زیرا چه اسم رقبه که مذکورست در قرآن شامل ست مر اینها را چه رقبه عبارتست از ذات که مملوک باشد بجمیع وجوه و شافعی رح میگوید که جائز نیست آزاد کردن کافر بجهت کفاره زیرا چه کفاره حق خدایتعالی است پس جائز نیست که حق مذکور صرف نموده شود بسوی عدوی خدا که کافرست چنانچه دادن زکات حق خدایتعالی ست و علمای ما رح میگویند که آزاد کردن رقبه منصوص ست و آن متحقق ست در صورت آزاد کردن کافر و آنچه شافعی رح گفته است که کفاره حق خدایتعالی ست پس جائز نیست که صرف نموده شود بسوی عدوی خدایتعالی پس جواب آن است که مقصود کفاره دهنده اینست که بنده مذکور قادر گردد بر طاعت خدایتعالی ف یعنی بر زکاة و حج و شهادت و جهاد و قصاص ص و اگر بنده مذکور مسلمان نشود و کافر ماند و تحصیل معصیت نماید بسبب کفر پس آن منسوب ست بسوی زشتی اختیار آن بنده مسئله ۳ — کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده نابینا و نه آنکه هر دو دست یا هر دو پای آن بریده است زیرا چه در هر دو صورت فوت شده است یک جنس منفعت که آن بینائی ست یا بطش یعنی قوت گیرائی یا رفتار و فوت شدن یک جنس منفعت مانع جواز کفاره است ف بجهت آنکه بسبب فوت شدن یک جنس منفعت انسان مرده شمرده میشود ص اما وقتیکه در منفعت چیزی خلل واقع شود پس آن مانع جواز نیست لهذا جائزست که آزاد کند بجهت کفاره بنده یک چشم را و بنده را که بریده شده است یک دست و یک پای آن از جانب خلاف ف یعنی از دو جانب ص زیرا چه درین صورت فوت نشده است یک جنس منفعت بلکه دران خلل واقع شده است بخلاف وقتیکه یک دست و یک پای آن از یک جانب بریده باشد چه آن کفایت نمیکند برای کفاره بجهت آنکه یک جنس منفعت که رفتارست دران فوت میشود چه رفتار بران متعذرست مسئله ۴ — کفایت میکند بجهت کفاره بنده کر و قیاس اینست که آن جائز نباشد و این روایت نوادرست زیرا چه یک جنس منفعت فوت شده است ولیکن از روی استحسان جائزست زیرا چه اصل منفعت باقیست چه وقتیکه فریاد بلند کنانیده شود میشنود حتی اگر بحالتی باشد که نشنود اصلا باینطور که

ولا اصم وهو الاخرس لايجزيه ولايجوز مقطوع ابهامى اليدين لان قوة البطش بهما فيفوت
جنس المنفعة ولايجوز المجنون الذى لايعقل لان الانتفاع بالجوارح لايكون الا بالعقل فكان
فائت المنافع والذى يجن ويفيق يجزيه لان الاختلال غير مانع ولايجزى عتق المدبر وام
الولد لاستحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا وكذا المكاتب الذى ادّى بعض المال لان
اعتاقه يكون ببدل وعن ابى حنيفة رح انه يجزيه لقيام الرق من كل وجه ولهذا تقبل الكتابة
الانفساخ بخلاف امومية الولد والتدبير لانهما لايحتملان الانفساخ فان اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا
جاز خلافا للشافعى رح له انه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر ولنا ان الرق قائم
من كل وجه على مابيّنا ولقوله عليه السلام المكاتب عبدٌ مابقى عليه درهم
والكتابة لاتنافيه فانه فك الحجر بمنزلة الاذن فى التجارة الا انه بعوض فيلزم من جانبه
ولوكان مانعا ينفسخ مقتضى الاعتاق اذ هو يحتمله الا انه يسلم له الاكساب والاولاد

گنگ و کر را باشد پس آن جائز نیست و کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده که بزرگ انگشت هر دو دست وی بریده است زیرا چه قوت گیر است که
یک جنس منفعت است بسبب بریده شدن هر دو انگشت مذکور فوت میشود مسئله کفایت نمیکند بجهت کفاره آزاد کردن بنده دیوانه که عقل ندارد
زیرا چه انتفاع باعضاء و جوارح نیست مگر بعقل پس بسبب فوت شدن عقل فوت خواهد شد جنس منافع و اما دیوانه که گاهی مجنون میشود و گاهی هشیار
کفایت میکند بجهت ادای کفاره زیرا چه درین صورت جنس منفعت فوت نمیشود بلکه خلل واقع میشود و آن مانع جواز کفاره نیست مسئله نیست جائز
آزاد کردن مدبر و ام ولد بجهت ادای کفاره زیرا چه آنها مستحق آزادی اند پس رقیت در آنها ناقص است و همچنین مکاتبی که ادا نموده است بعض بدل
کتابت را زیرا چه آزاد کردن آن خواهد بود بعوض بعض بدل کتابت پس کفاره ادا نخواهد شد بآن ف زیرا چه کفاره عبادت خدای تعالی است
و دران خلوص شرط است ص و از ابی حنیفه رح مرویست که آزاد کردن مکاتب مذکور جائز است بجهت ادای کفاره زیرا چه رقیت دران
یافته میشود از جمیع وجوه و بنا بران عقد کتابت قابل فسخ است بخلاف ام ولد و مدبر زیرا چه عقد تدبیر و همچنین استیلاد قابل فسخ نیست مسئله
اگر آزاد کند بجهت کفاره مکاتبی را که چیزی از بدل کتابت ادا نکرده است پس این جائز است و شافعی رح میگوید که جائز نیست بجهت آنکه مکاتب
مستحق آزادیست بسبب عقد کتابت پس او مانند مدبر است و دلیل علمای ما آنست که رقیت در مکاتب یافته میشود بجمیع وجوه بجهت آنکه عقد کتابت
قابل فسخ است و بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مکاتب بنده است تا وقتیکه باقی ماند بر وی یک درم و بجهت آنکه مکاتب پیش از کتابت رقیق بود
و رق او بسبب کتابت زائل نشده است زیرا چه شئ زائل نمیشود مگر بسبب منافی آن و کتابت منافی رق نیست زیرا چه کتابت فک حجر است
بمنزله اذن تجارت لیکن فک حجر بعوض است از جهت از جانب مولی لازم میشود ف پس مانند عزل بنده ماذون در تجارت از جانب مولی لازم
نخواهد بود و اگر تسلیم کرده شود که عقد کتابت مانع است از آزاد کردن مکاتب بکفاره پس جواب اینست که ص اگر آزاد کند مولی مکاتب را
از کفاره پس منفسخ میشود کتابت بمقتضای اعتاق زیرا چه عقد کتابت محتمل فسخ است از جانب بنده ف سوال اگر صحیح شود آزاد کردن مکاتب
از کفاره و منفسخ شود عقد کتابت بمقتضای اعتاق پس باید که اولاد و اکساب مکاتب حق مولی بودی مانند اولاد و اکساب بنده حق مولی میشود
اگر آزاد کند مولی بنده ماذون خود را از کفاره جواب ص اکساب و اولاد مکاتبیکه آزاد کرده شود از کفاره بحق مولی نمیشود بلکه حق مکاتب میشود

لأن العتق في المحل بجهة الكتابة أو لأن الفسخ ضروري لا يظهر في حق الولد والكسب وإن اشترى أباه أو ابنه ينوي بالشراء الكفارة جاز عنها وقال الشافعي رح لا يجوز وعلى هذا الخلاف كفارة اليمين والمسئلة تأتيك في كتاب الأيمان إن شاء الله فإن عتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمة باقيه لم يجز عند أبي حنيفة رح ويجوز عندهما لأنه يملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه بخلاف ما إذا كان المعتق معسرا لأنه وجب عليه السعاية في نصيب الشريك فيكون إعتاقا بعوض ولأبي حنيفة رح أن نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول إليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة وإن أعتق نصف عبده عن كفارته ثم أعتق باقيه عنها جاز لأنه أعتقه بكلامين والنقصان متمكن على ملكه بسبب الإعتاق بجهة الكفارة ومثله غير مانع كمن أضجع شاة للأضحية فأصاب السكين عينها بخلاف ما تقدم لأن النقصان تمكن على ملك الشريك وهذا على أصل أبي حنيفة رح وأما عندهما الإعتاق لا يتجزى فإعتاق النصف إعتاق الكل فلا يكون إعتاقا بكلامين وإن عتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التي ظاهر منها ثم أعتق باقيه لم يجز عند أبي حنيفة رح لأن الإعتاق يتجزى عنده وشرط الإعتاق أن يكون قبل المسيس بالنص وإعتاق النصف حصل بعده وعندهما إعتاق النصف إعتاق الكل فحصل الكل قبل المسيس وإذا لم يجد المظاهر ما يعتق فكفارته صوم شهرين متتابعين

ازینجهت که عتق در حق محل مکاتب است بجهت کتابت است پس اکساب و اولاد از ملک مکاتب خارج نخواهد شد یا بجهت آنکه فسخ عقد کتابت در صورت مذکوره ضروریست پس ظاهر نخواهد شد اثر آن در حق ولد و کسب **مسئله ۸** — اگر شخصی خرید کند پدر خود را یا پسر خود را و نیت کفاره نماید از شراء مذکور پس ادا میشود کفاره و گفته است شافعی رح که ادا نمیشود و بر همین اختلاف است کفاره یمین و این مسئله خواهد آمد در کتاب ایمان ان شاء الله تعالی **مسئله ۹** — اگر شخصی آزاد کرد نصف بنده مشترک را در حالیکه او موسر است پس ضامن شد از قیمت باقی را پس این اعتاق کفایت نمیکند بجهت ادای کفاره نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح کفایت میکند زیراچه شخص مذکور مالک نصیب شریک خود گشت بسبب ادای ضمان پس آزاد کرد جمیع بنده مملوک خود را بجهت ادای کفاره بخلاف وقتیکه آن شخص مفلس باشد زیراچه درین هنگام واجب میشود بر آن بنده سعایت بجهت نصیب شریک پس اعتاق مذکور اعتاق بعوض خواهد بود و دلیل ابی حنیفه رح آنست که درینصورت نصیب شریک مذکور ناقص میشود در حالیکه مملوک وی است و بعد از آن انتقال میکند طرف آنکسیکه آزاد کننده است بسبب ادای ضمان و مثل این امر مانع کفاره است **مسئله ۱۰** — اگر شخصی آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفاره و بعد از آن آزاد کرد نصف باقی را نیز بجهت کفاره پس این جائز است زیراچه او آزاد کرده است آن بنده را بدو کلام و نقصانیکه رو داده است در نصف دیگر بسبب آزاد نمودن نصف اول بر آن اعتبار ندارد زیراچه نقصان مذکور حاصل شده است در مملوک وی بسبب آزاد کردن وی بجهت کفاره و مثل این نقصان مانع نیست چنانچه اگر شخصی بر پهلو غلطانید گوسپند را بجهت اضحیه و برسید کارد بچشم آن **ف** و معیوب گردید پس آن عیب اعتبار ندارد و جائز است اضحیه بآن گوسفند زیراچه عیب مذکور حاصل شده است در ملک وی بجهت اضحیه همچنین درینجا نیز **ف** بخلاف مسئله سابق زیراچه در آن مسئله نقصان رو داده است در ملک شریک و این بنا بر قاعده ابی حنیفه رح است اما نزد صاحبین رح اعتاق متجزی نمیشود پس اعتاق نصف اعتاق جمیع بنده است پس آن اعتاق بدو کلام نیست **مسئله ۱۱** — اگر شخصی آزاد کرد نصف بنده خود را بجهت کفاره ظهار و بعد از آن وطی کرد زن خود را که ظهار نموده است از آن و بعد از آن آزاد کرد باقی بنده مذکور را پس این جائز نیست نزد ابی حنیفه رح زیراچه اعتاق متجزی میشود نزد او و شرط اعتاق آنست که پیش از مس باشد بنص و اعتاق نصف بنده حاصل شده است بعد از مس و نزد صاحبین رح اعتاق نصف اعتاق جمیع است پس حاصل خواهد شد اعتاق جمیع بنده پیش از مس **مسئله ۱۲** — اگر ظهار کننده نیابد رقبه را بجهت آزاد کردن پس کفاره آن داشتن روزه است دو ماه پیاپی در حالیکه

ليس فيهما شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشريق اما التتابع فلانه منصوص عليه وشهر رمضان
لا يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله والصوم في هذه الايام منهي عنه فلا ينوب عن الواجب الكامل فان

جامع التي ظاهر منها في خلال الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد رح
وقال ابو يوسف رح لا يستانف لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا
ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس وان يكون
خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستانف وان افطر منها يوما بعذر او بغير
عذر استانف لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة وان ظاهر العبد لم يجز في الكفارة
الا الصوم لانه لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان اعتق المولى او اطعم عنه لم يجزه لانه
ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا بتمليكه واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا
لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر

که در اثنای آن دو ماه نه شهر رمضان باشد نه روز عید فطر و نه ایام نحر و نه ایام تشریق بود اما داشتن روزه پی در پی پس شرط است بجهت آنکه نص در قرآن وارد است و باید دانست
که شرط نموده است که در اثنای آن دو ماه شهر رمضان نباشد بجهت آنکه روزه ماه رمضان محسوب کفاره نمیشود چه اگر محسوب در کفاره شود لازم آید که باطل گردد چیزیکه
واجب گردانیده است خدای تعالی از او و نیز شرط نموده است که در اثنای آن دو ماه روز عید فطر و ایام نحر و ایام تشریق نباشد بجهت آنکه درین ایام روزه داشتن منع است
پس روزه آن ایام قائم مقام واجب کامل نخواهد شد مسئله ۱۳ — اگر جماع کند ظهار کننده بزنیکه ظهار نموده است از ان در اثنای دو ماه در شب عمدا یا در روز
بسهو و فراموشی پس از سر گیرد روزه را نزد ابوحنیفه رح و محمد رح و گفته است ابویوسف رح که از سر نگیرد بجهت آنکه بسبب جماع مذکور فوت نمیشود تتابع که تتابع است
ف یعنی داشتن روزه دو ماه پی در پی که شرط است فوت نمیشود ص زیراچه روزه فاسد نمیشود بسبب جماع مذکور و اگر گفته شود که مقدم داشتن روزه بر مس شرط است پس
جوابش آن است که بتقدیم داشتن روزه دو ماه بر مس در صورت متعذر است و تقدیم بعض یافته میشود بنابر مذهب من اگر از سر نو گیرد چنانچه مذهب ابوحنیفه و محمد رح است لازم آید
که همه روزه مؤخر باشد از مس و دلیل ابوحنیفه و محمد رح این است که شرط ادای کفاره دو چیز است یکی اینکه پیش از مس باشد دوم اینکه خالی باشد آن دو ماه از مس و شرط دوم فوت شود
بسبب جماع در اثنای آن دو ماه هرگاه شرط یافته نگشت مشروط نیز یافته نخواهد شد لهذا از سر نو خواهد گرفت روزه را ف زیراچه اگرچه عاجز است از ینکه روزه دارد پیش از مس که شرط
اول است ولیکن عاجز نیست از ینکه روزه دارد باینطور که خالی باشد از مس که شرط دوم است ص مسئله ۱۴ — اگر افطار نماید
در روزی از ان دو ماه بسبب عذر یا بغیر عذر از سر نو خواهد گرفت روزه را از همه زیراچه تتابع که شرط است یافته نشد و او قادر است بر اینکه روزه
دو ماه پی در پی دارد پس آن واجب خواهد شد بر وی مسئله ۱۵ — اگر ظهار نماید بنده از زن خود پس کفاره آن داشتن روزه است
دو ماه پی در پی فقط زیراچه او اهلیت این ندارد که مالک چیزی شود پس او اهلیت این ندارد که ادای کفاره نماید بمال و اگر آزاد کند خواجه
مملوک خود را از جانب بنده مذکور یا بدهد طعام شصت مسکین از جانب آن بنده پس این جائز نیست زیراچه بنده مذکور اهلیت این ندارد
که مالک چیزی شود پس او مالک نخواهد شد بسبب تملیک خواجه مسئله ۱۶ — اگر ظهار کننده طاقت داشتن روزه دو ماه نداشته باشد
پس واجب است بر وی که بدهد طعام را بشصت مسکین زیراچه حق تعالی فرموده است که شخصیکه طاقت داشتن روزه نداشته باشد پس
کفاره آن طعام شصت مسکین است و باید دانست که مراد از طعام این است که بدهد هر مسکین را نصف صاع از گندم یا یک صاع از خرما

او شعير او قيمة ذلك لقوله عليه السلام في حديث اوس بن الصامت وسهل بن صخر لكل مسكين نصف صاع من بر ولان المعتبر دفع حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدقة الفطر وقوله او قيمة ذلك مذهبنا وقد ذكرناه في الزكوة فان اعطى منا من بر ومنوين من تمر او شعير جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد وان امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض معنى والفقير قابض له اولا ثم لنفسه فتحقق تملكه ثم تمليكه فان غداهم وعشاهم جاز قليلا كان ما اكلوا او كثيرا وقال الشافعي رح لا يجزيه الا التمليك اعتبارا بالزكوة وصدقة الفطر وهذا لان التمليك ادفع للحاجة فلا ينوب منابه الاباحة ولنا ان المنصوص عليه هو الاطعام وهو حقيقة في التمكين من الطعم وفي الاباحة ذلك كما في التمليك اما الواجب في الزكوة الايتاء وفي صدقة الفطر الاداء وهما للتمليك حقيقة ولو كان فيمن عشاهم صبي فطيم لا يجزيه لانه لا يستوفي كاملا ولا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع وفي خبز الحنطة لا يشترط الادام وان اعطى

یا جو یا بہا قیمت آنرا بجہت آنکہ پیغمبر صلعم فرمودہ است کہ برای ہر مسکین نصف صاع از گندم ست و بجہت آنکہ معتبر دفع حاجت یکروز ست برای ہر مسکین پس آن قیاس نمودہ خواہد شد بر صدقہ روز عید فطر و باید دانست کہ آنچہ گفتہ شد کہ بہا قیمت آنرا پس این مذہب علمای ما ست و ذکر آن سابق گذشتہ در باب زکوۃ پس اگر بدہد یک من از گندم و دو من از خرما یا جو جائز است چہ مقصود حاصل میشود زیراچہ گندم و جو یک جنس ست ف باعتبار اطعام پس جائز ست تکمیل یکی بدیگر بخلاف آنکہ یکروزہ دارد و بعد ازان عاجز شود از روزہ بسبب مرض مثلاً پس تکمیل آن نماید باینطور کہ طعام بدہد بمسکین اچہ این جائز نیست زیراچہ روزہ و اطعام یکجنس نیست پس جائز نیست تکمیل یکے بدیگر ص مسئلہ ۱۷ — اگر مظاہر یعنی ظہار کنندہ امر نماید کہ بدہد طعام را از جانب وی بجہت کفارہ ظہار و او چنین کند پس این جائز ست زیراچہ این گرفتن قرض است و حقیقت فقیر که میاید بدان امر طعام را اولا قابض آن میشود اولا از جانب آمر و بعد ازان برای خود پس مالک آن میشود اولا آمر و بعد ازان آمر تملیک آن نماید بفقیر مذکور مسئلہ ۱۸ — اگر مظاہر بخوراند طعام را بشصت مسکین بوقت چاشت و شب پس این جائز ست ف حقیقتاً سیر شده باشند هم کم خورده باشند یا زیاده و گفته است شافعی رح که این جائز نیست بلکه ضرورست که تملیک طعام نماید بشصت مسکین چنانچه در زکوة و صدقه عید فطر بجهت آنکه تملیک دفع حاجت زیاده است نسبت خورانیدن طعام که اباحت است پس اباحت قائم مقام تملیک نخواهد بود و دلیل علمای ما این است که اطعام منصوص ست و معنی حقیقی آن اینست که تمکین طعام نماید و در صورت اباحت تمکین مذکور یافته میشود چنانچه یافته میشود در تملیک و اما در زکوة و صدقه عید تملیک ضرورست و اباحت کفایت نمیکند بجهت آنکه در انجا ادا و ایتا یعنی دادن واجب ست و معنی ادا و ایتا تملیک ست ف و حاصل اینست که آنچه مشروع ست به لفظ الطعام و بلفظ طعام اباحت دران جائز ست و آنچه مشروع ست بلفظ ایتا و بلفظ ادا دران تملیک شرط ست ص مسئله ۱۹ — اگر باشد میان شصت مسکین که طعام خورانیده است انهارا در چاشت و شب صغیری که از شیر بازگرفته شده است پس این کفایت نمیکند جدا ادای کفاره بطریق کمال و تمام یافته نشد زیراچه صبی مذکور استیفای طعام بر وجه کمال نمیتواند کرد مسئله ۲۰ — در نان جو نان خورش ضرورست چه بدون آن نمی تواند که سیر بخورد و در نان گندم نان خورش در کار نیست مسئله ۲۱ — اگر بدهد مظاهر طعام را

مسكيناً واحداً ستين يوماً اجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجزه الا عن يومه لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره وهذا في الاباحة من غير خلاف واما التمليك من مسكين واحد في يوم واحد بدفعات فقد قيل لا يجزيه وقد قيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجدد في يوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعة واحدة لان التفريق واجب بالنص ق فان قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى ما شرط في الاطعام ان يكون قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس والمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكيناً لكل مسكين صاعاً من بر لم يجزه الا عن واحد منهما عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يجزيه عنهما وان اطعم ذلك عن افطار وظهار اجزاه عنهما له ان بالمؤدى وفاء بهما والمصروف اليه محل لهما فيقع عنهما كما لو اختلف السبب او فرق في الدفع ولهما ان النية في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة واذا لغت النية والمؤدى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير فيمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها كما اذا نوى اصل الكفارة بخلاف ما اذا فرق في الدفع لانه في الدفعة الثانية في حكم مسكين آخر ومن

بیک مسکین بخشد کفایت میکند زیرا که مقصود دفع حاجت محتاج است و حاجت تازه میشود در هر روز پس دادن آن مسکین مذکور در روز دوم بمنزلهٔ دادن آنست بغیر آن مسکین و اگر بدهد طعام شصت مسکین بیک مسکین واحد در یک روز جائز نیست مگر از همان یک روز که داده و درین خلاف نیست وقتیکه اباحت طعام باشد و اگر تملیک نماید بیک مسکین واحد در یک روز بدفعات پس بعضی گفته اند این کفایت نمیکند و بعضی گفته اند که کفایت میکند زیرا که حاجت تملیک حادث میشود در یک روز بخلاف وقتیکه بدهد بیک دفعه زیرا که تفریق واجب است بنص قرآن مسئله ۲۲- اگر جماع کند مرأه که ظهار نموده است از آن در اثنای دادن طعام پس از سر نگیرد زیرا که در دادن طعام شرط نکرده است خدای تعالی که پیش از مس باشد ولیکن ضرور است که مس نکند پیشتر از دادن کفاره بجهت آنکه شاید قادر گردد بر اعتاق مملوک یا روزه و اوپس درین صورت لازم آید که اعتاق یا روزه بعد از جماع باشد و منع بسبب معنی که در غیر است معدوم نمیکند مشروعیت فی نفسه را مسئله ۲۳- اگر شخصی طعام بدهد از دو ظهار بشصت مسکین باینطور که بدهد بهر مسکین یک صاع از گندم پس این کفایت نمیکند برای هر دو بلکه برای یک ظهار فقط کفایت میکند نزد شیخین رح و گفته است محمد رح از هر دو ظهار کفایت میکند و اگر طعام مذکور بشصت مسکین بطور مذکور از کفاره افطار و ظهار کفایت میکند از هر دو دلیل محمد رح آنست که آنچه داده است بمساکین مذکور تمام میکند برای هر دو و مساکینیکه داده است ایشانرا نیز محل هر دو کفاره اند پس آن واقع خواهد شد از از هر دو کفاره چنانچه وقتیکه سبب دادن کفاره مختلف باشد باینطور که کفاره دهد آنرا از کفارهٔ ظهار و افطار یا تفریق نماید در دادن کفاره یعنی جدا جدا دهد هر دو کفاره را و دلیل شیخین رح آنست که نیت در جنس واحد لغو است و در دو جنس معتبر است ف زیرا که نیت مشروع است برای تمیز میان اجناس مختلفه ص لهذا اگر باشد بر شخصی قضای دو روزه در رمضان یکی پنجشنبه و دیگر جمعه او نیت روزه قضا نماید جائز است ف اگر تعیین روز پنجشنبه و جمعه نکرده باشد زیرا که جنس واحد است ص بخلاف اگر باشد بروی روزهٔ قضا و روزهٔ نذر که ضرور است دران تمییز ف بسبب اختلاف جنس ص و هرگاه نیت آن در جنس واحد لغو گشت پس چیزیکه داده است صلاحیت یک کفاره دارد زیرا که نصف صاع از گندم ادنی مقدار است پس کمی آن مانع است نه زیادتی آن پس طعام مذکور واقع خواهد شد از یک کفاره چنانچه وقتیکه نیت اصل کفاره نماید بخلاف وقتیکه تفریق نماید در دادن طعام زیرا که دادن دفعهٔ دوم بمنزلهٔ دادن آنست بمساکین دیگر مسئله ۲۴- اگر آزاد کند دو بنده را شخصی

وجبت عليه كفارة ظهار فاعتق رقبتين لاينوي عن احدهما بعينها جاز عنهما وكذا اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين مسكينا جاز لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية مُعَيَّنَة وان اعتق عنهما رقبة واحدة او صام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايهما شاء وان اعتق عن ظهار وقتل لم يجز عن واحد منهما وقال زفر رح لا يجزيه عن احدهما في الفصلين وقال الشافعي رح له ان يجعل ذلك عن احدهما في الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفر رح انه اعتق عن كل ظهار بنصف العبد وليس له ان يجعل عن احدهما بعد ما اعتق عنهما لخروج الامر من يده ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد غير مفيد فتلغو وفي الجنس المختلف مفيد واختلاف الجنس في الحكم وهو الكفارة ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذا صام يوما في قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ونظير الثاني اذا كان عليه صوم القضاء والنذر فانه لابد فيه من التمييز والله اعلم

باب اللعان

قال اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة

که واجب باشد بروی دو کفارهٔ دو ظهار و نیت یکی معین ازان دو ظهار نماید پس این جائز ست از هر دو کفاره و همچنین اگر روزه دارد چهار ماه یا طعام دهد یکصد و بیست مسکین جائز ست زیرا چه جنس واحد ست و حاجت نیست بسوی نیت معین مسئله ۲۵- اگر شخص مذکور آزاد کند بندهٔ واحد را از دو کفارهٔ دو ظهار یا روزه دو ماه دارد پس میرسد او را که معین کند آنرا از هر کدام ازان دو کفاره دو ظهار که خواهد و اگر آزاد کرده باشد یک بنده را بجهت کفاره ظهار و کفاره قتل پس این جائز نیست از هیچ یکی از آنها و گفته است زفر رح که آن جائز نیست از هیچ یکی از آنها در هر دو صورت و گفته است شافعی رح جائز است در هر دو صورت و میرسد آن شخص را که معین کند آنرا از هر کدام از انها که خواهد زیرا چه جمیع کفاره جنس واحد ست باعتبار مقصود و دلیل زفر رح اینست که شخص مذکور آزاد کرده است نصف بنده را برای یکی ازان ظهار و نصف دیگر برای ظهار دیگر و نمیرسد او را که معین کند آنرا از یکی بعد از انکه آزاد کرد آنرا از هر دو چه حالا اختیار ر و دست او نماند و دلیل علمای ما رح اینست که نیت تعیین در جنس واحد مفید نیست لهذا لغو خواهد شد پس باقی خواهد ماند اصل نیت و در جنس مختلف **ف** چنانچه آزاد کند از کفارهٔ ظهار و کفارهٔ قتل **ص** پس تعیین نیت مفید ست و هرگاه نیت صحیح شد پس جمیع بنده آزاد نخواهد شد از کفاره قتل و نه از کفاره ظهار و شافعی رح گفته ست که جمیع کفاره باعتبار مقصود جنس واحد ست جواب آن اینست که اختلاف جنس کفاره درینجا باعتبار اختلاف سبب ست اگرچه باعتبار مقصود واحد ست و نظیر صورت اول آنست که اگر روزه دارد یکروز را در قضای دو روزه رمضان پس آن کفایت میکند از روزه یکروز و نظیر صورت دوم آنست که اگر واجب باشد بر شخصی روزه قضا و روزه نذر پس دران تمیز ضرور ست والله اعلم

باب در بیان لعان **ف** و آن در شرع عبارت ست از گواهی ها که موکد باشد بسوگند از جانب مرد و زن هر دو در حالیکه موکد باشد آن گواهی بلعن از جانب شوهر و بغضب خدا تعالی از جانب زن و رکن آن گواهی ست که موکد باشد بسوگند و معنی لعن در لغت راندن و در شرع در حق کفار ابعاد از رحمت خدا تعالی و در حق مسلمانان اسقاط از درجه ابرار **ص** مسئله ۱- اگر شخصی قذف نماید بزن خود یعنی نسبت زنا نماید بزن خود یا نفی نماید نسب فرزند وی را باینطور که بگوید این فرزند من نیست و زن مذکوره مطالبه نماید موجب قذف را پس واجب میشود بران شخص لعان و قتیکه آن هر دو زن و شوی از اهل شهادت باشند یعنی عاقل و بالغ و مسلمان و آزاد باشند

والمرأة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم والاستثناء انما يكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد القذف وفي جانبها بالغضب وهو قائم مقام حد الزنا اذا ثبت هذا نقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولا بد ان تكون هي ممن يحد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصانها ويجب بنفي الولد لانه لما نفى ولدها صار قاذفا لها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به

ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق فان امتنع منه حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه لانه حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس به حتى ياتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع السبب

و محصنه زن مذکوره از آن کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن ف یعنی محصنه باشد چنانکه اگر زن مذکوره چنین نباشد بایطور که نکاح فاسد نموده باشد و جماع کرده باشد آنرا یا باشد او را پسری که معروف نباشد پدر آن پس لعان واجب نمیشود بر مرد اگر چه زن مذکوره از اهل شهادت باشد ص باید دانست که قاعده نزد علمای ما چنین است که رکن لعان نزد علمای ما گواهی ست که موکد باشد بسوگند چنانچه مذکور شد ولیکن مقارن رکن مذکور در جانب شوهر لعن ست اگر او کاذب باشد و آن قائم مقام حد قذف ست و در جانب زن غضب خدا تعالی ست و آن قائم مقام حد زنا ست هرگاه این ثابت شد پس ضرورست که آن زن و شوهر هر دو از اهل شهادت باشند زیرا چه رکن آن گواهی ست و نیز ضرورست که زن مذکوره از آن کسان باشد که حد نموده شود قاذف آن زیرا چه لعان در حق شوهر قائم مقام حد قذف ست پس ضرورست که زن مذکوره محصنه باشد و باید دانست که واجب میشود لعان بسبب نفی ولد بجهت آنکه شوهر هرگاه نفی نسب ولد زن خود نمود قاذف آن زن گشت باعتبار ظاهر ف سوال بسبب نفی ولد لازم نمی آید که شوهر مذکور قاذف گردد زیرا چه احتمال ست که نباشد فرزند مذکور از شوهر مذکور و آن زن زانیه هم نباشد بایطور که وطی کرده باشد زن مذکوره را شخصی بشبهه و متولد شده باشد از آن فرزند پس خواهد بود فرزند مذکور از غیر آن شوهر حقیقةً پس او در نفی نسب صادق خواهد بود بی آنکه نسبت زنا بسوی زن مذکوره لازم آید جواب احتمال مذکور اعتبار ندارد زیرا چه اگر نفی نسب فرزند نماید اجنبی از پدر وی که معروف و مشهور ست پس آن اجنبی قاذف میگردد با وجودیکه احتمال مذکور ثابت ست همچنین درینجا نیز و سر آن این ست که اصل در نسب فراش صحیح ست و فراش فاسد ملحق ست بفراش صحیح پس نفی آن از فراش صحیح قذف خواهد بود تا آن زمان که ظاهر گردد فراش فاسد و باید دانست که برای لعان شرط ست که طالب آن باشد زن مذکوره موجب قذف را بجهت آنکه آن حق وی ست پس ضرورست طلب آن مانند حقوق دیگر پس اگر باز ماند از آن حبس کند او را حاکم حتی که لعان نماید یا تکذیب نفس خود نماید ف بایطور که بگوید من نسبت زنا بدروغ نموده بودم ص زیرا چه آن حق ست که واجب ست بر شوهر مذکور برای زن مذکوره و شوهر مذکور میتواند که ادای آن کند پس حبس نموده خواهد شد تا آن زمان که ادا نماید چیزیرا که واجب ست بروی یا تکذیب خود نماید تا مرتفع شود سبب لعان ف یعنی شرط لعان که تکاذب ست زیرا چه لعان واجب نمیشود مگر در صورتیکه تکذیب نماید هر یکی دعوی دیگری را بعد از آنکه نسبت زنا نماید شوهر بسوی زن خود

ولو لاعن وجب علیها اللعان لما تلونا من النص الا انه یبتدأ بالزوج لانه هو المدعی فان امتنعت حبسها الحاکم
حتی تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق علیها وهی قادرة علی ایفائه فتحبس فیه واذا کان الزوج عبدا او کافرا او محدودا
فی قذف فقذف امرأته فعلیه الحد لانه تعذر اللعان لمعنی من جهته فیصار الی الموجب الاصلی وهو الثابت بقوله تعالی
والذین یرمون المحصنات الآیة واللعان خلف عنه وان کان من اهل الشهادة وهی امة او کافرة او محدودة فی قذف او کانت
ممن لا یحد قاذفها بان کانت صبیة او مجنونة او زانیة فلا حد علیه ولا لعان لانعدام اهلیة الشهادة وعدم الاحصان فی جانبها وامتناع
اللعان لمعنی من جهتها فیسقط الحد کما اذا صدقته والاصل فی ذلک قوله علیه السلام اربعة لا لعان بینهم وبین ازواجهم الیهودیة والنصرانیة
تحت المسلم والمملوکة تحت الحر والحرة تحت المملوک ولو کانا محدودین فی قذف فعلیه الحد وصفة اللعان ان یبتدی القاضی بالزوج
فیشهد اربع مرات یقول فی کل مرة اشهد بالله انی لمن الصادقین فیما رمیتها به من الزنا ویقول فی الخامسة لعنة الله علیه ان کان من
الکاذبین فیما رماها به من الزنا یشیر الیها فی جمیع ذلک ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول فی کل مرة اشهد بالله انه لمن الکاذبین فیما رمانی به
من الزنا وتقول فی الخامسة غضب الله علیها ان کان من الصادقین فیما رمانی به من الزنا والاصل فیه ما تلوناه من النص وروی الحسن

ص واگر لعان نماید شوهر پس واجب میشود لعان بران زن زیراچه در نص قرآن چنین آمده است لیکن ابتدا نموده میشود از شوهر بجهت آنکه او مدعی ست
پس اگر زن مذکوره باز ماند از لعان حبس کند آنرا حاکم حتی که لعان نماید یا تصدیق شوهر کند چه آن حق ست که واجب ست بران زن و
او قادرست برای آن لهذا حبس نموده خواهد شد تا ادا نماید حق مذکور را مسئله ۲ - اگر نسبت زنا نماید بسوی زن خود بنده یا کافر
یا محدود بحد قذف پس واجب میشود بروی حد قذف زیراچه لعان متعذرست پس واجب خواهد شد موجب اصلی که حد قذف ست چه
حد قذف ثابت است بقول خدای تعالی کسانیکه نسبت زنا نمایند بزن محصنه و بعد ازان نیارند چهار گواه را پس بزنید آنها را هشتاد تازیانه
و لعان خلف و قائم مقام حد قذف ست پس هرگاه خلف متعذر گشت واجب خواهد شد اصل مسئله ۳ - اگر قاذف از اهل شهادت باشد و زن او
کنیز یا کافره ف کتابیه ص یا محدود بحد قذف یا باشد ازان کسان که حد زده نمیشود قاذف آن بایطور که صغیره باشد یا دیوانه
یا زانیه پس حد واجب نمیشود بر قاذف و نه لعان بجهت آنکه اهلیت شهادت و احصان یافته نمیشود در زن مذکوره ف سوال سزاوارست
که حد واجب شود بر شوهر زیراچه لعان خلف و قائم مقام حد ست و هرگاه متعذر گشت خلف پس باید که واجب شود اصل که حد ست جواب
ص حد در صورت مذکوره واجب نمیشود بر شوهر مذکور بجهت آنکه شوهر مذکور اهلیت لعان دارد و مانع یافته شده است از جانب زن لهذا
ساقط خواهد شد حد چنانچه وقتیکه تصدیق شوهر نماید زن مذکوره و اصل دران قول پیغمبر علیه السلام ست که چهار کس اند که لعان واجب نمیشود
میان آنها و میان زنان آنها یهودیه و نصرانیه که منکوحه مسلمان باشند و مملوکه که منکوحه آزاد باشد و حره که منکوحه بنده باشد مسئله ۴
اگر قاذف و زن وی هر دو محدود بقذف باشند پس واجب میشود بر شوهر مذکور حد زیراچه در ینصورت بسبب عدم لعان یافته شده است
در جانب قاذف چه او اهلیت لعان ندارد مسئله ۵ - طریق لعان اینست که قاضی شروع نماید از شوهر پس او ادای شهادت نماید چهار بار
بایطور که بگوید هر مرتبه گواهی میدهم بخدا که در نسبت زنا که نموده ام بسوی این زن صادقم و بگوید در مرتبه پنجم لعنت خدا باد بر من اگر من کاذب
باشم در نسبت نمودن زنا بسوی این زن بعد ازان گواهی دهد زن مذکوره چهار مرتبه گواهی میدهم بخدا که هر آینه این شوهر کاذب ست در نسبت نمودن
زنا بسوی من و در مرتبه پنجم بگوید غضب خدا باد بر من اگر این شوهر صادق باشد در نسبت نمودن زنا بمن روایت نموده است حسن از

عن ابی حنیفة رح انه یاتی بلفظة المواجهة یقول فیما رمیتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال وجه ما ذکر فی الکتاب ان لفظة المغایبة اذا انضمت الیها الاشارة انقطع الاحتمال **قال** واذا التعنا لاتقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینهما وقال زفر رح تقع بتلاعنهما لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یفوت الامساك بالمعروف فیلزمه التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلك الملاعن عند النبی علیه السلام کذبت علیها یا رسول الله فقال له امسکها فقال ان امسکتها فهی طالق ثلاثا قاله بعد اللعان وتکون الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنیفة ومحمد رح لان فعل القاضی انتسب الیه کما فی العنین وهو خاطب اذا اکذب نفسه عندهما وقال ابو یوسف رح هو تحریم مؤبد لقوله علیه السلام المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع

از ابی حنیفه رح که شوهر بگوید بلفظ خطاب باینطور که بخدا هر آینه ما راست گویم در نسبت زنا که نموده ام بسوی تو زیرا چه در صیغهٔ خطاب احتمال غیر نمی ماند وجه آنچه مذکور است در کتاب آنست که اشارت و قتیکه منضم شود بلفظ غائب احتمال غیر نمی ماند **مسئله** هرگاه زن و شوهر هر دو لعان نمایند پس فرقت واقع نمیشود میان آنها تا وقتیکه حکم نکند قاضی بتفریق میان آنها و گفته است زفر رح که فرقت واقع میشود میان آنها بسبب لعان نمودن آنها بجهت آنکه حرمت دائمی ثابت میشود میان آنها بسبب لعان آنها چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر دو لعان کننده مجتمع نمی شوند همیشه **ف** و این دلالت میکند بر اینکه فرقت واقع میشود میان آنها چه نفی اجتماع همیشه بعد از لعان نمودن آنها تصریح است بر وقوع فرقت میان آنها **ص** و دلیل علمای ما آنست که بسبب ثبوت حرمت میان آنها نگاهداشتن زن مذکوره بطریق معروف فوت میشود پس لازم است مر شوهر را که طلاق دهد و بگذارد آنرا بطریق احسان و شوهر مذکور هرگاه باز ماند از طلاق دادن بطریق احسان باید که قاضی حکم بطلاق نماید چه قاضی قائم مقام شوهر مذکور است درین امر تا ظلم مندفع گردد و برین دلالت میکند قول عویمر رض که لعان نموده بود در حضور پیغمبر صلعم و قول مذکور اینست که اگر نگاهدارم آن زن را دروغ بربستم بر آن زن و او بر آن سه طلاق است و وجه دلالت اینست که عویمر رض سه طلاق داد زن مذکوره را بعد از لعان بحضور پیغمبر علیه السلام و پیغمبر علیه السلام انکار این نکرد **ف** پس معلوم شد که نکاح آنها باقیست بعد از لعان چه اگر نکاح باقی نمی ماند میان آنها بعد از لعان هر آینه انکار آن مینمود پیغمبر علیه السلام بر اعتقاد عویمر رض بقیام نکاح بعد از لعان **ص** **مسئله** باید دانست که فرقت مذکوره طلاق بائن است نزد ابی حنیفه و محمد رح زیرا چه فعل قاضی منسوب است بسوی شوهر مذکور چنانچه در عنین یعنی نامرد **مسئله** اگر بعد از لعان تکذیب خود نماید شوهر در قذف **ف** باینطور که بگوید در نسبت زنا دروغ نموده بودم **ص** پس شوهر مذکور میشود یکی از خواستگاران آن زن **ف** یعنی جائز است او را که نکاح کند آن زن را چنانچه جائز است غیر را که نکاح کند آنرا **ص** و این نزد ابی حنیفه و محمد رح است و گفته است ابو یوسف رح که او حرام است بر شوهر مذکور همیشه **ف** و جائز نیست وی را که نکاح کند آن زن را **ص** چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هر دو لعان کننده مجتمع نمیشوند همیشه و این دلالت میکند بر اینکه حرمت ثابت است میان آنها همیشه **ف** پس نکاح آن زن جائز نخواهد بود **ص** و دلیل ابی حنیفه و محمد رح آنست که تکذیب آن شوهر رجوع است از گواهی که لعان است و گواهی بعد از رجوع

لا حكم لها ولا يجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه بعد الاكذاب فيجتمعان
ولو كان القذف بنفي الولد نفى القاضي نسبه وألحقه بأمه وصورة اللعان أن يأمر الحاكم الرجل فيقول
أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما رميتك به من نفي الولد وكذا في جانب المرأة ولو قذفها بالزنا ونفي الولد ذكر
في اللعان الأمرين ثم ينفي القاضي نسب الولد ويلحقه بأمه لما روي أن النبي عليه السلام نفى
ولد امرأة هلال بن أمية عن هلال وألحقه بها ولأن المقصود من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه
مقصوده فيتضمنه القضاء بالتفريق وعن أبي يوسف رحمه الله أن القاضي يفرق ويقول قد ألزمته أمه وأخرجته
من نسب الأب لأنه ينفك عنه فلا بد من ذكره فإن عاد الزوج وأكذب نفسه حده القاضي لإقراره
بوجوب الحد عليه وحل له أن يتزوجها وهذا عندهما لأنه لما حد لم يبق أهلا للعان فارتفع حكمه المنوط
به وهو التحريم وكذلك إن قذف غيرها فحد به لما بينا وكذا إذا زنت فحدت لانتفاء أهلية اللعان
من جانبها وإذا قذف امرأته وهي صغيرة أو مجنونة فلا لعان بينهما لأنه لا يحد قاذفهما

هیچ اعتبار ندارد و معنی حدیث مذکور اینست که هر دو لعان کنندہ مجتمع نمیشوند تا وقتیکه هر دو متلاعن اند ف یعنی ثابت اند بر لعان ص و لعان
باقی نمی ماند بعد از تکذیب شوهر مر ذات خود را و نه حکم لعان پس بعد از تکذیب هر دو مجتمع خواهند شد مسئله ۹ — اگر شوهر قذف نموده باشد
بنفی نسب ولد باید که قاضی حکم کند بنفی نسب آن ولد از شوهر مذکور و ملحق گرداند آن ولد را بمادرش و صورت لعان در قذف بنفی ولد اینست که امر
کند قاضی اولا شوهر که بگوید که گواهی میدهم بخدا که من صادقم در چیزیکه نسبت نموده ام بتو از نفی ولد و بعد ازان امر کند قاضی بزن ف
که بگوید گواهی میدهم بخدا که او کاذب است در چیزیکه نسبت نموده است بمن از نفی ولد ص مسئله ۱۰ — اگر شوهر قذف نموده باشد بزن خود
بزنا و بنفی ولد هر دو پس باید که ذکر هر دو امر نماید در لعان و بعد ازان حکم کند قاضی بنفی نسب ولد مذکور و لاحق گرداند آنرا بمادرش بجهت آنکه پیغمبر
صلعم حکم نموده بود بنفی نسب ولد زن هلال بن امیه از هلال و لاحق گردانیده بود آنرا بمادرش و بجهت آنکه درینصورت مقصود از لعن مذکور نفی نسب
ولد است پس حکم نموده خواهد شد بچیزیکه مقصود ست ازان مسئله ۱۱ — در ضمن قضا بتفریق میان آنها متحقق میگردد قضا بنفی ولد و مرویست از
ابی یوسف رح که در ضمن قضا بتفریق متحقق نمیگردد قضا بنفی ولد بلکه ضرورست که قاضی تفریق نماید و بگوید که لازم گردانیدم این ولد را بمادرش
و بیرون نمودم آنرا از نسب پدر مذکورش زیرا چه تفریق یافته میشود بی نفی نسب ولد ف چنانچه شخصے قذف نماید بزن خود که ازان فرزند ست
پس ثابت میشود تفریق بلعان و نفی ولد لازم نمی آید ص پس ضرورست که ذکر نفی نسب ولد نماید مسئله ۱۲ — اگر شوهر بعد از لعان
تکذیب خود نمود باینطور که گفت من کاذبم در قذف مذکور پس حد زند او را قاضی بجهت آنکه او اقرار نموده است باینکه حد واجب است بروے
و بعد ازان حلال است مر شوهر مذکور را که نکاح کند آن زن را و این نزد ابی حنیفه و محمد رح ست زیراچه او هرگاه حد زده شد اهلیت لعان
باقی نماند مر او را پس مرتفع خواهد شد تحریم که حکم لعان ست همچنین اگر زن و شوی لعان نمایند و بعد ازان قذف نماید شوهر مذکور زن اجنبیه
محصنه را و حد زده شود بسبب آن پس حلال ست مر شوهر مذکور را که نکاح کند زن خود را بنابر وجه مذکور و همچنین اگر زنا نموده باشد زن مذکوره
و حد زده باشد آنرا قاضی پس حلال ست شوهر مذکور را که نکاح کند آنرا زیراچه اهلیت لعان باقی نماند مر آن زن را مسئله ۱۳ — اگر
قذف نمود شوهر زن خود را که صغیره است یا دیوانه پس لعان واجب نمیشود در آنها زیراچه قاذف آنها حد زده نمیشود مگر وقتیکه آن قاذف

كان اجنبيا فكذا لا يلاعن الزوج لقيامه مقامه وكذا اذا كان الزوج صغيرا او مجنونا لعدم اهلية الشهادة وقذف
الاخرس لا يتعلق به اللعان لانه يتعلق بالصريح كحد القذف وفيه خلاف الشافعي رح وهذا لانه لا يعرى عن الشبهة والحدود
تندرئ بها واذا قال الزوج ليس حملك مني فلا لعان بينهما وهذا قول ابي حنيفة وزفر رح لانه لا يتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا وقال
ابو يوسف ومحمد رح اللعان يجب بنفي الحمل اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر وهو معنى ما ذكر في الاصل لانا تيقنا بقيام الحمل عنده
فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق بالشرط فيصير كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح
تعليقه بالشرط فان قال لها زنيت وهذا الحمل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال
الشافعي رح ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال
قبله والحديث محمول على انه عرف قيام الحبل بطريق الوحي واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة او في الحالة التي تقبل التهنئة
وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن وثبت النسب هذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح
يصح نفيه في مدة النفاس لان النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير

اجنبی باشد پس همچنین لعان واجب نخواهد شد وقتیکه قذف نماید آنها را شوهر آنها چه لعان قائم مقام حد قذف است و همچنین است حکم اگر شوهر صغیر
باشد یا دیوانه بجهت آنکه او اهلیت شهادت ندارد مسئله ۱۴- اگر گنگ قذف نماید واجب نمیشود لعان زیراچه لعان واجب نمیشود مگر
وقتیکه قذف صریح باشد مانند حد ف یعنی حد قذف واجب نمیشود مگر وقتیکه آن صریح باشد همچنین در اینجا نیز ص و در آن خلاف شافعی رح است
ف زیراچه نزد او بسبب قذف گنگ واجب میشود حد و لعان چه اشارت گنگ مانند عبارت گویاست ص و دلیل علمای ما رح اینست
که اشارت گنگ خالی از شبهه نیست و حد مندفع میشود بسبب شبه مسئله ۱۵- اگر بگوید شوهر بزن خود که نیست حمل تو از من پس لعان واجب
نمیشود میان آنها و این قول ابی حنیفه و زفر رح است و وجه آن اینست که وجود حمل یقینی نیست پس شوهر مذکور بالفعل قاذف نخواهد بود و گفته اند
صاحبین رح که لعان واجب میشود بسبب نفی حمل وقتیکه بزاید زن مذکوره در کمتر از شش ماه و همین مراد است از آنچه مذکور است در مبسوط
که وجود حمل در وقت قذف یقینی ست پس قذف متحقق خواهد شد و جواب قول صاحبین رح اینست که هرگاه قذف فی الحال نشد پس آن معلق ست
بر شرط و چنان شد که گفت شوهر مذکور اگر باشد حمل مر ترا پس آن از من نیست و تعلیق قذف بر شرط صحیح نیست پس آن صحیح نخواهد شد مسئله ۱۶-
اگر گوید شوهر بزن که تو زنا کرده و این حمل تو از زنا است پس لعان خواهند نمود آن هر دو بسبب آنکه قذف ف ثابت ص و متحقق است درین صورت چه
ذکر زنا صریح ست و زن و درین صورت قاضی حکم نفی حمل نخواهد نمود و گفته است شافعی رح که حکم بنفی حمل خواهد کرد زیراچه پیغمبر صلعم حکم بنفی ولد
نموده بود از هلال حال آنکه او قذف نموده بود زن خود را در حالیکه حامله بود و دلیل علمای ما رح اینست که احکام آن مترتب نمیشود مگر بعد از ولادت
بجهت آنکه پیش از ولادت احتمال ست که حمل نباشد پس نفی حمل نخواهد کرد قاضی و حدیث مذکور محمول ست بر اینکه معلوم شده باشد وجود حمل آن
به پیغمبر صلعم بوحی مسئله ۱۷- اگر نفی نمود شوهر فرزند زن خود را عقیب ولادت یا در آن حالت که قبول تهنیت می نمایند و خرید میکنند
اشیا و اسباب ولادت را پس نفی مذکور صحیح ست لعان واجب میشود بروی بسبب آن و اگر نفی ولد کرده باشد بعد از آن پس لعان واجب
میشود و ثابت میگردد نسب آن ولد و نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که صحیح ست نفی ولد در مدت نفاس زیراچه نفی صحیح است در مدت کوتاه و صحیح نیست
در مدت دراز پس تفریق نمودیم درمیان هر دو مدت بمدت نفاس چه آن اثر ولادت است و دلیل ابی حنیفه رح اینست که اندازه نمودن زمان هیچ وجه ندارد

لان الزمان للتامل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا مايدل عليه وهو قبوله التهنية اوسكوته عند التهنية اوابتياعه متاع الولادة اومضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي ولوكان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرناها على الاصلين **قال** واذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الاول واعترف بالثاني يثبت نسبهما لانهما توأمان خلقا من ماء واحد وحد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان اعترف بالاول ونفى الثاني يثبت نسبهما لماذكرنا ولاعن لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه والاقرار بالعفة سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن كذا هذا

باب العنين وغيره

واذا كان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها فبها والا فرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك هكذا روي عن عمر وعلي وابن مسعود رض ولان الحق ثابت لها في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلابد من مدة معرفة لذلك وقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة فاذا مضت المدة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية

زيراچه زمان براى تامل است واحوال مردمان در تامل مختلف ست لهذا اعتبار نموده شد چيزيكه دلالت ميكند براينكه آن فرزند ويست وآن چيز اينست كه قبول كند تهنيت را يا سكوت نمايد در وقت تهنيت يا خريد نمايد اسباب ولادت را يا بگذرد آن وقت ونفي ولد نمايد وابن وقتيست كه شوهر حاضر باشد واگر شوهر غائب باشد ومطلع نباشد بر ولادت فرزند وبعد ازان بيايد معتبر دران مدتيست كه مذكور شد بنا بر هر دو اصل **ف** يعني نزد ابي حنيفه رح مير سد اورا كه نفي ولد نمايد دران مقدار مدت كه قبول تهنيت مينمايند وگفته اند صاحبين رح كه در مقدار مدت نفاس بعد از آمدن او مير سد اورا كه نفي ولد نمايد **مسئله ١** — اگر متولد شود دو فرزند از يك بطن ونفي نمايد شوهر ولد اول را وقبول نمايد دوم را پس ثابت ميشود نسب هر دو ولد زيراچه آن هر دو توام اند مخلوق شده اند از يك آب مني وحد واجب ميشود بر شوهر زيراچه تكذيب خود نمود بسبب دعوت فرزند دوم واگر قبول نموده باشد فرزند اول را ونفي نموده باشد ولد دوم را ثابت ميشود نسب آن هر دو بنا بر وجه مذكور ولعان واجب خواهد شد زيراچه او قذف نموده است بسبب نفي ولد دوم ورجوع نكرده است ازان واقرار بعفت آن زن سابق است از قذف پس چنان شد كه گفت زن مذكوره عفيفه است بعد ازان گفت كه آن زانيه است در ينصورت واجب ميشود لعان پس همچنين در ينجا نيز والله اعلم

باب ف در بيان **ص** عنين وغيره **ف** بدانكه عنين آنست كه قادر نباشد بر وطي زن يا شهوت نباشد اورا **ص** **مسئله ١** — اگر شوهر عنين باشد بايد كه قاضي تعيين مدت يكسال نمايد **ف** از روز خصومت **ص** پس اگر شوهر مذكور وطي نمايد دران مدت فبها وگرنه تفرق كند ميان آنها وقتيكه درخواست آن نمايد زنش بجهت آنكه همچنين مرويست از عمر وعلي وابن مسعود رض وبجهت آنكه حق وطي ثابت ست مر آن را واحتمال دارد كه شوهر قادر نباشد بر وطي بسبب علتي كه عارض شده باشد اورا واحتمال دارد كه بسبب آفت اصلي باشد پس ضرورست تعيين مدتي كه معلوم شود سبب آن كه بكدام سبب قادر نيست بر وطي وتقدير مدت مذكوره بيكسال نموده شد بجهت آنكه دران چهار فصل ست **ف** ومرض بيشتر حادث ميشود بسبب غلبه برودت يا حرارت يا يبوست يا رطوبت وچهار فصول سال مشتمل ست بر رطوبت وحرارت ويبوست وبرودت پس شايد كه فصلي ازان موافق طبيعت او باشد وزائل گردد بسبب آن مرض **ص** پس هرگاه گذشت مدت يكسال **ف** تمام وكمال **ص** واو وطي نكرد زن مذكوره را معلوم شد كه عجز آن از وطي بسبب آفت اصلي ست

ففات الامساك بالمعروف فوجب عليه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضي منابه
ففرق بينهما ولابد من طلبها لان التفريق حقها وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي
اضيف الى فعل الزوج فكانه طلقها بنفسه وقال الشافعي رح هو فسخ لكن النكاح لا يقبل
الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن
بائنة تعود معلقة بالمراجعة ولها كمال مهرها ان كان خلا بها فان خلوة العنين صحيحة
وتجب العدة لما بينا من قبل هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة
في الوصول اليها فان كانت ثيبا فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة
والاصل هو السلامة في الجبلة ثم ان حلف بطل حقها وان نكل يؤجل سنة وان كانت
بكرا نظر اليها النساء فان قلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه وان قلن هي ثيب يحلف الزوج فان حلف
لا حق لها وان نكل يؤجل سنة وان كان مجبوبا فرق بينهما في الحال ان طلبت لانه لا فائدة في التاجيل والخصي يؤجل

هرگاه چنین شد نگاه داشتن آن زن بطریق معروف متعذر نیست لهذا واجب است که بگذارد او را بطریق احسان و اگر او نگذارد پس قاضی
قائم مقام او خواهد شد و حکم تفریق خواهد کرد میان آنها و ضرور است که زن مذکوره درخواست تفریق نماید زیرا چه آن حق وی است و باید دانست
که این فرقت ایقاع یک طلاق بائن است زیرا چه فعل قاضی منسوب است بسوی شوهر مذکور پس گویا او خود طلاق داده است زن مذکوره را و
گفته است شافعی رح که تفریق مذکور فسخ نکاح است اما نزد علمای ما رح پس نکاح قابل فسخ نیست ف بالقصد و بالذات و اما ضمنا فسخ میشود
چنانچه وقتیکه مرتد شود شوهر ص و باید دانست که تفریق مذکور ایقاع طلاق بائن است نه رجعی بجهت آنکه مقصود از تفریق دفع ظلم است
از زن مذکوره و آن حاصل نمیشود مگر وقتیکه طلاق بائن باشد چه اگر بائن نباشد مراجعت خواهد نمود شوهر پس مقصود حاصل نخواهد شد
مسئله ۲ – میرسد بزن مذکوره تمام و کمال مهر اگر خلوت نموده باشد آن شوهر مذکور زیرا چه خلوت عنین صحیح است و واجب می شود عدت
و بیان آن سابق گذشت و این وقتیست که شوهر اقرار نموده باشد باینکه جماع نکرده است زن مذکوره را و اگر زن و شوهر اختلاف نمایند
در اینکه جماع کرده است آن زن را پس اگر زن مذکوره ثیبه باشد معتبر قول شوهر است با سوگند زیرا چه شوهر منکر استحقاق حق فرقت است ف
و قول منکر مقبول است با سوگند ص و نیز اصل اینست که آلت شوهر سلیم باشد از آفت و مرض در خلقت ف و مقتضای طبیعت اینست
که وطی کند وقتیکه مانع نباشد و معتبر قول شخصیست که ظاهر حال شاهد وی باشد و او تمسک باشد باصل ص و بعد از آن باید دانست که اگر سوگند
نماید شوهر باطل میشود حق زن که فرقت است و اگر نکول کند شوهر معین و موقت نموده میشود تا یکسال و اگر زن مذکوره باکره باشد بنگرند
بسوی آن زنان پس اگر آنها بگویند که زن مذکوره باکره است موقت نموده میشود تا یکسال ف زیرا چه کذب شوهر ظاهر شد ص و اگر
بگویند زنان که آن باکره نیست بلکه ثیبه است امر کند قاضی که سوگند خورد شوهر مذکور پس اگر او سوگند نمود حق فرقت نیست زن مذکوره را
و اگر سوگند نماید موقت نموده میشود تا یکسال ف و انهمه که مذکور شد وقتیست که شوهر عنین باشد ص و اگر شوهر عنین نباشد بلکه
مجبوب باشد ف یعنی ذکر و خصیه بریده یا ذکر او بریده باشد ص پس تفریق کند قاضی میان آنها بالفعل وقتیکه درخواست آن نماید
زن مذکوره زیرا چه در موقت نمودن آن تا یکسال هیچ فائده نیست مسئله ۳ – اگر خصی باشد شوهر مؤجل و موقت نموده می شود تا یکسال

كما يؤجل العنين لان وطيه مرجو واذا اجل العنين سنة وقال قد جامعتها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت لان شهادتهن تائدت بمؤيد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل خيرت لتايدها بالنكول وان حلف لا تخير وان كانت ثيبا في الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار لانها رضيت ببطلان حقها وفي التاجيل تعتبر السنة القمرية هو الصحيح ويحتسب بايام الحيض وشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولا يحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تخلو عنه واذا كان بالزوجة عيب فلا خيار للزوج وقال الشافعي رحمه الله ترد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعا والطبع مؤيد بالشرع قال عليه السلام فر من

چنانچه موجل نموده میشود در حق عنین زیراچه **ف** آلت آن موجود و ثابت ست پس **ص** احتمال وارد فا ایستاده شود آلتش **ص** و جماع نماید

مسئله ۴ — هرگاه موجل نموده شود تا یکسال در حق عنین و او بگوید جماع کرده ام زن مذکوره را در اثنای سال مذکور و انکار نماید زن مذکوره باید که نظر کنند زنان بسوی آن زن پس اگر بگویند آنها که زن مذکوره باکره است مختار میشود زن مذکوره **ف** میان تفریق و میان اختیار نمودن شوهر مذکور **ص** زیراچه گواهی آنها قوت یافته است به بکارت **ف** چه اصل بکارت ست **ص** و اگر بگویند زنان که زن مذکوره ثیبه است سوگند داده می شود شوهر پس اگر او نکول نماید مختار میشود زن مذکوره **ف** میان تفریق و اختیار نمودن شوهر مذکور **ص** زیراچه دعوی زن مذکوره قوت یافته است بسبب نکول شوهر مذکور و اگر سوگند نماید شوهر مذکور پس زن مذکوره مختار نمیشود و اگر زن مذکوره ثیبه باشد در اصل **ف** یعنی در وقت نکاح و بگوید شوهر که جماع نموده ام زن مذکوره را در اثنای مدت یکسال که موقت نموده بود قاضی و زن مذکوره انکار آن نماید **ص** پس معتبر قول شوهر است با سوگند **ف** یعنی سوگند داده می شود پس اگر او حلف نماید خیار نیست مر زن مذکوره را و اگر نکول نماید شوهر مذکور پس زن مذکوره مختار ست میان تفریق و میان اختیار نمودن شوهر مذکور **ص** پس اگر زن مذکوره اختیار نماید شوهر را پس باقی نمی ماند مر او را اختیار بعد از ان زیراچه او راضی گشت ببطلان حق خود

مسئله ۵ — باید دانست که در موقت نمودن یک سال معتبر سال قمریست و همین صحیح ست و ایام حیض و ایام رمضان محسوب می شود دران سال زیراچه آن یافته میشود در سال **ف** و سال خالی نمی باشد از ان **ص** و ایام مرض شوهر و ایام مرض زن محسوب نیست زیراچه سال گاهی خالی میباشد از مرض آنها

مسئله ۶ — اگر زن معیوب باشد پس خیار فسخ نکاح ثابت نمیشود مر شوهر او را و گفته است شافعی رح که میرسد شوهر را که فسخ نماید و رد کند زن را بسبب پنج عیب یکی جذام دوم برص سوم جنون چهارم رتق **ف** یعنی تنگ فیکه مدخل ذکر ست انسته باشد **ص** پنجم قرن **ف** یعنی مانع از دخول ذکر در فرج چون غده یا گوشت که مرتفع باشد یا استخوان **ص** زیراچه عیوب مذکوره مانع استیفاء منفعت بضع است از روی حس **ف** چون رتق و قرن **ص** یا از روی طبع **ف** چون جذام و برص و جنون **ص** زیراچه طبیعت انسان متنفر میشود از صحبت زنیکه امراض مذکوره داشته باشد و حدیث پیغمبر علیه السلام مؤید اینست چنانچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که بگریز از

المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلاً بالموت لا يوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل واذا كان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لها الخيار دفعاً للضرر عنها كما في الجب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت في الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم بالصواب

باب العدة

واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً او رجعياً او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي حرة ممن تحيض فعدتها ثلثة اقراء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والفرقة اذا كانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم في الفرقة الطارية على النكاح وهذا يتحقق فيها والاقراء الحيض عندنا وقال الشافعي رح الاطهار

مجذوم چنانکه میگریزی از شیر و دلیل علمای ما آنست که اگر استیفای منفعت فوت شود بالکلیه باینطور که بمیرد زن مذکوره پیش از خلوت پس عقد نکاح فسخ نمیشود ف بلکه ثابت و مستقر میشود نکاح حتی که واجب میشود جمیع مهر ص پس وقتیکه خلل واقع شد در استیفای منفعت بضع بسبب عیوب مذکوره بطریق اولی صحیح خواهد شد عقد نکاح و سر آن اینست که مقصود از نکاح حاصل است و استیفای منفعت بضع ثمره نکاح است و قدرت بر وطی که مستحق است حاصل است ف اما در رتقاء باینطور که نتوانند وطی کنند و اما در قرناء باینطور که بر دو رو کند مانع وطی را که غده و گوشت مرتفع و استخوان ست و اما در غیر آن پس ظاهر است ص مسئله - اگر شوهر مجنون باشد یا مبروص یا مجذوم پس خیار ثابت نمیشود زن وی را چنانچه در مجبوب و عنین و این نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و گفته است محمد رح که مر زن مذکوره را خیار است تا دفع نماید ضرر خود را بخلاف جانب شوهر چه او میتواند که دفع ضرر خود نماید بطلاق و دلیل شیخین رح اینست که اصل در نکاح عدم خیار است چه اگر خیار را باشد مراد را باطل میشود حق شوهر اما در مجبوب و عنین خیار ثابت میشود بجهت آنکه بسبب قطع ذکر و نامردی خلل واقع میشود در مقصودیکه نکاح مشروع است برای آن و بسبب عیوب مذکوره خلل در مقصود مذکور نیست ف زیراچه شوهر قادر است بر وطی زن مذکوره باوجود این عیبها ص پس فرق ظاهر گشت میان هر دو صورت والله اعلم بالصواب

باب در بیان عدت ف و عدت عبارت است از تربص که لازم میشود مر زن را بسبب زوال نکاح بعد از وطی و احسن اینست که عدت عبارت است از ایامیکه نکاح حلال میشود بانقضای آن ص مسئله ۱ - هرگاه طلاق باین داد کسی زن خود را یا طلاق رجعی یا بغیر طلاق فرقت واقع شود میان آنها بعد از وطی پس عدت آن سه حیض است بشرطیکه زن مذکوره صاحب حیض باشد زیراچه خدایتعالی فرموده است در قرآن مجید که زنان مطلق تربص کنند بذات خود تا سه قروء باید دانست که فرقت بغیر طلاق در معنی طلاق است زیراچه عدت واجب است در صورت طلاق برای اینکه شناخته شود که رحم زن مطلقه خالی است از حمل یا مشغول است بحمل و این یافته میشود در صورتیکه فرقت بغیر طلاق واقع شود میان زن مذکوره و میان شوهر او ف و صورت فرقت بغیر طلاق اینست که زن تمکین وطی نماید برای پسر شوهر خود یا مرتد شود ص و سه قروء نزد علمای ما سه حیض است و گفته است شافعی رح که سه طهر است

واللفظ حقيقة فيهما اذ هو من الاضداد كذا قال ابن السكيت ولا ينتظمهما جملة للاشتراك والحمل على الحيض
اولى اما عملا بلفظ الجمع لانه لو حمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهر لم يبق جمعا او لانه معرف لبراءة الرحم
وهو المقصود او لقوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان فيلتحق بيانا به وان كانت ممن لا تحيض من صغر او كبر
فعدتها ثلاثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الآية وكذا التي بلغت بالسن ولم تحض بآخر
الآية وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وان كانت امة
فعدتها حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان ولان الرق منصف والحيضة
لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين واليه اشار عمر رض بقوله لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وان كانت لا تحيض
فعدتها شهر ونصف لانه متجز فامكن تنصيفه عملا بالرق وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشر لقوله تعالى ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وعدة الامة شهران وخمسة ايام لان الرق منصف وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها
لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال عبدالله بن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد الآية التي

ودلیل علمای ما رح اینست که لفظ قروء که جمع آن قرء ست از اضداد است در حیض و طهر و معنی حقیقی آنست و لفظ قروء شامل حیض و طهر هر دو نمیتواند شد بسبب
اشتراک پس حمل نمودن آن بر حیض اولی است بجهت عمل بلفظ جمع چه اگر مراد سه طهر باشد و طلاق واقع میشود در طهر ف و آن طهر هم از قروء محسوب است
ص پس جمع باقی نخواهد ماند بلکه عدت زن دو قروء و بعض قرء خواهد شد یا بجهت آنکه از حیض شناخته میشود برائت رحم و همان مقصود است یا بجهت آنکه
قول عم که طلاق کنیز دو ست و عدت آن دو حیض ست بیان قول خدای تعالی است مسئله ۲ - باید دانست که عدت زنیکه حیض نمی آید او را
بسبب صغر سن یا کبر سن سه ماه است زیرا چه خدای تعالی در حق او چنین فرموده است در قرآن مجید مسئله ۳ - عدت زن حامله وضع حمل ست
ف خواه آن حامله حره باشد یا کنیز ص چه در قرآن مجید چنین آمده است در حق او مسئله ۴ - عدت کنیز صاحب حیض دو حیض ست
بجهت آنکه در حدیث آمده است که طلاق کنیز دو طلاق است و عدت آن دو حیض و بجهت آنکه رقیت موجب تنصیف ست پس باید که طلاق کنیز
یک و نیم طلاق باشد ولیکن هرگاه حیض تجزی و تقسیم نمیشود پس باین ضرورت نیم حیض حیض کامل گردانیده شد لهذا دو حیض شد و باین اشاره
کرده است عمر رض بقول خود که اگر میتوانستم هر آینه میگردانیدم عدت کنیز را یک و نیم حیض و اگر کنیز چنان باشد که او را حیض نمی آید ف بسبب
صغر سن یا کبر سن ص پس عدت او یک و نیم ماه است زیرا چه ماه قابل تجزی و تقسیم است پس تنصیف نموده خواهد شد بنابر رقیت مسئله ۵ —
عدت زن حره که شوهرش بمیرد چهار ماه و ده روز است زیرا چه چنین آمده است در قرآن مجید و عدت کنیزی که شوهرش بمیرد دو ماه و پنج روز است زیرا چه
رقیت موجب تنصیف است و عدت زن حامله که خواه آزاد باشد یا کنیز وضع حمل اوست زیرا چه قول او تعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنهاست
مطلق ست ف و شامل ست زن آزاد و کنیز را و این مذهب عمر و ابن مسعود رض ست و علی رض میفرمود که عدت زن حامله ابعد الاجلین ست یعنی
بوضع حمل یا بگذشتن چهار ماه و ده روز هر یکی ازین دو که ابعد باشد زیرا چه قول خدای تعالی که عدت زنان حامله وضع حمل آنهاست مقتضی آنست که
شمرده شود عدت بوضع حمل و قول او تعالی که تربص کنند آن زنان بذات خود ها موجب آنست که عدت شمرده شود بچهار ماه و ده روز پس جمع
نموده خواهد شد در میان این هر دو قول او تعالی و جواب علمای ما رح اینست ص که گفته است ابن مسعود رض که هر که مخالفت من کند
من با او مباهله میکنم در اینکه سوره نسای قصری ف اعنی آنیکه در ان عدت زنان حامله بوضع حمل مذکور ست ص بعد آیت

في سورة البقرة وقال عمر رضه لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج واذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها ابعد الاجلين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ثلث حيض ومعناه اذا كان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا كان رجعيا فعليها عدة الوفات بالاجماع لابي يوسف رح ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمها ثلث حيض وانما تجب عدة الوفات اذا زال النكاح في الوفات الا انه بقي في حق الارث لا في حق تغير العدة بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه ولهما انه لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطا فيجمع بينهما ولو قتل على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الاختلاف وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لان النكاح حينئذ ما اعتبر باقيا الى وقت الموت في حق الارث لان المسلمة لا ترث من الكافر فان اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه

سورۂ بقرہ نازل شدہ است کہ دران تربص چہار ماہ مذکور است ف پس ترجیح بعض تمام شد ورنہ ناسخ خواہد بود ص در وضع الاحمال ف یعنی زنان حاملہ ص وگفتہ است عمر رض کہ اگر زن حاملہ وضع حمل نماید درحالیکہ شوہر آن بر جنازہ است ہر آئینہ منقضی میشود عدت او وحلال است ویرا کہ نکاح کند با شوہر دیگر مسئلہ اگر مریض مرض موت طلاق داد زن خود را وبعد ازان مرد حتی کہ زن مطلقہ مذکورہ وارث او شد پس ابو حنیفہ ومحمد رح میگویند کہ عدت او ف چہار ماہ و دہ روز است اگر درین مدت یا در کمتر ازان سہ حیض کامل شود واگر سہ حیض کامل نشود در مدت مذکورہ بلکہ در پنج ماہ مثلا سہ حیض کامل شود پس عدت او سہ حیض است اگرچہ در پنج ماہ باشد وحاصل آنکہ درینجا دو مدت است یکی مدت چہار ماہ و دہ روز دوم مدت سہ حیض ہر کدام ازین دو مدت کہ دراز باشد ہمان عدت زن مذکورہ است ص وابو یوسف رح گفتہ است کہ عدت زن مذکورہ سہ حیض است وایں ہمہ اختلاف در صورتیست کہ طلاق بائن یا سہ طلاق دادہ باشد زن مذکورہ را شوہرش اما وقتیکہ طلاق او رجعی باشد پس درینصورت عدت او عدت وفات ف چہار ماہ و دہ روز ص است باجماع و دلیل ابی یوسف رح این است کہ در صورت مذکورہ بسبب طلاق نکاح زائل منقطع شدہ است پیش از موت شوہر مذکور و عدت سہ حیض واجب لازم شدہ است بر زن مذکورہ وعدت چہار ماہ و دہ روز عدت وفات است وآن واجب نمیشود مگر در صورتیکہ نکاح زائل شود بسبب وفات شوہر و در صورتیکہ دران کلام است نکاح زائل شدہ است پیش از وفات شوہر ف سوال ہرگاہ نکاح زائل شد پیش از نکاح پس بایدکہ زن مذکورہ وارث شوہر مذکور نشود وجواب ص نکاح باقی شمردہ میشود در حق ارث فقط نہ در حق تغیر عدت بخلاف آنکہ اگر طلاق رجعی دہد زن مذکورہ را شوہرش ف چہ عدت او درینصورت عدت وفات است باجماع ص زیراچہ نکاح درینصورت باقیست بجمیع وجوہ و دلیل ابی حنیفہ ومحمد رح این است کہ ہرگاہ در صورت مذکورہ نکاح باقی شمردہ میشود در حق ارث پس باقی شمردہ خواہد شد در حق عدت بنا بر احتیاط لہذا ہر کدام از دو مدت مذکورہ کہ دراز باشد ہمان معتبر خواہد شد واگر کشتہ شود شوہر زنی بسبب ارتداد حتی کہ زن مذکورہ وارث او شود پس در عدت وی چنان اختلاف مذکور ست بعضی گفتہ اند کہ عدت وی ف سہ ص حیض است باجماع زیراچہ نکاح وی باقی شمردہ نمیشود تا وقت موت شوہرش در حق ارث چہ زن مسلمان وارث کافر نمیشود ف ولیکن زن مذکورہ وارث میشود بنابر آنکہ استحقاق ارث وی مستند میشود بسوی وقت ارتداد شوہرش پس عدت وی سہ حیض خواہد بود ص مسئلہ اگر آزاد کردہ شود کنیزی کہ در عدت نشستہ است بسبب طلاق رجعی پس عدت او عدت حرہ است زیراچہ بعد از طلاق رجعی ف تا وقتیکہ مدت نگذرد ص نکاح قائم میماند از جمیع وجوہ

وإن أعتقت وهي مبتوتة أو متوفى عنها زوجها لم تنتقل عدتها إلى عدة الحرائر لزوال النكاح بالبينونة أو الموت وإن كانت آيسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها أن تستأنف العدة بالحيض ومعناه إذا رأت الدم على العادة لأن عودها يبطل الإياس هو الصحيح فظهر أنه لم يكن خلفا وهذا لأن شرط الخلفية تحقق الإياس وذلك باستدامة العجز إلى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني ولو حاضت حيضتين ثم أيست تعتد بالشهور تحرزا عن الجمع بين البدل والمبدل والمنكوحة نكاحا فاسدا والموطوءة بشبهة عدتهما الحيض في الفرقة والموت لأنها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح والحيض هو المعرف وإذا مات مولى أم الولد عنها أو أعتقها فعدتها ثلث حيض وقال الشافعي رح حيضة واحدة لأنها تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا أنها وجبت بزوال الفراش فأشبه عدة النكاح ثم إمامنا فيه عمر رض فإنه قال عدة أم الولد ثلث حيض ولو كانت ممن لا تحيض فعدتها ثلثة أشهر كما في النكاح وإذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل فعدتها أن تضع حملها وهذا عند أبي حنيفة ومحمد رح وقال أبو يوسف رح عدتها أربعة أشهر وعشر

و اگر آزاد کردہ شدہ کنیز در اثنائے عدت در صورتیکہ طلاق بائن دادہ است آنرا شوہرش یا وفات کردہ است شوہرش پس عدت او متغیر نمیشود ف یعنی عدت حرہ نمیگردد ص چہ نکاح او زائل شدہ است بسبب بینونت یا بسبب موت شوہر مسئلہ ۸ - اگر زن آیسہ در عدت نشست بشمار ماہ و بعد ازان در اثنای عدت خون حیض دید پس ہر قدر مدت عدت کہ بشمار ماہ گذشتہ است ساقط میشود اعتبار آن و از سر نو لازم است ویرا عدت بشمار حیض قال رض این وقتیست کہ خون حیض دیدہ باشد موافق عادت ف بانطور کہ ویرا عادت حیض بود بیشتر از ایاس ص چہ در صورت ایاس و باطل میشود و ہمین صحیح است زیراچہ ظاہر شد کہ ماہ در حق او قائم مقام حیض نیست و سر آن این ست کہ شرط قائم مقام شدن ماہ مر حیض را تحقق ایاس است و آن متحقق نمیشود مگر باستدامت عجز تا موت مانند فدیہ در حق شیخ فانی ف واما اگر زن آیسہ چنان باشد کہ گاہی خون حیض ویرا نیامدہ است اصلا و در عدت نشیند بشمار ماہ و بعد ازان در اثنای عدت خون حیض ببیند پس در حق او مدت عدت کہ بشمار گذشتہ است اعتبار آن ساقط نمیشود زیراچہ آن در حق او اصل است و قائم مقام حیض نیست ص مسئلہ ۹ - اگر زنیکہ در عدت نشستہ است بشمار حیض بعد از گذشتن دو حیض حیض او بند شود و زن مذکورہ آیسہ گردد پس او از سر نو در عدت نشیند بشمار ماہ و اعتبار حیض ساقط میگردد تا جمع میان بدل کردہ است و مبدل کہ حیض است لازم نیاید مسئلہ ۱۰ - عدت منکوحہ بنکاح فاسد بحیض است و در صورت وفات شوہر و ہم در صورتیکہ فرقت واقع شود میان او و میان شوہرش و ہمچنین عدت زنیکہ بشبہ وطی کردہ باشد ویرا کسے زیراچہ عدت واجب است در حق آنہا برای شناختن پاکی رحم او ف تا معلوم شود کہ رحم او پاک است از حمل یا پاک نیست ص نہ برای ادای حق نکاح و علامت شناختن حال رحم حیض است پس عدت آنہا بحیض خواہد بود مسئلہ ۱۱ - اگر بمیرد خواجہ ام ولد و بگذارد آنرا یا آزاد کند آنرا خواجہ اش پس عدت آن سہ حیض است و شافعی رح گفتہ است کہ عدت او یک حیض است زیراچہ عدت واجب شدہ است بر زن بسبب زوال ملک مالک پس عدت آن مشابہ استبراست و دلیل علمای ما رح این ست کہ عدت واجب ست بر آن بسبب زوال فراش ف چہ ص ن ف مذکورہ فراش خواجہ است ص پس عدت آن مشابہ عدت نکاح است و نیز فرمودہ است عمر رض کہ عدت ام ولد سہ حیض ست و اگر ام ولد صاحب حیض نباشد ف یعنی حیض نمی آید ویرا ص پس عدت او سہ ماہ است مانند منکوحہ مسئلہ ۱۲ - اگر بمیرد صغیری و بگذارد زن خود را کہ حاملہ است پس عدت او وضع حمل است نزد ابو حنیفہ و محمد رح و ابو یوسف رح گفتہ است کہ عدت او چہار ماہ و دہ روز است

وهو قول الشافعي رح لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد الموت ولهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانها مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصبي وان لم يكن منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلا تتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقا ولا يلزم امرأة الكبير اذا حدث لها الحمل بعد الموت لان النسب يثبت منه فكان كالقائم عند الموت حكما ولا يثبت نسب الولد في الوجهين لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق والنكاح يقام مقامه في موضع التصور واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم تعتد بالحيضة التي وقع فيها الطلاق لان العدة مقدرة بثلاث حيض كوامل فلا ينقص عنها واذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ويكون ما تراه المرأة من الحيض محتسبا منهما جميعا واذا انقضت العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها اتمام العدة الثانية وهذا عندنا وقال الشافعي رح لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كف عن التزوج

و همین قول شافعی رح است زیرا که حمل ثابت النسب نیست از صغیر مذکور پس حمل مذکور چنان است که حادث شود بعد موت صغیر مذکور و دلیل ابو حنیفه و محمد رح این است که عموم در قرآن مجید فرموده است که زنانیکه صاحب حمل اند مدت آنها وضع حمل است و این مطلق است ف و شامل زن مذکوره ص و دوم این است که عدت زنیکه شوهرش بمیرد مقدر است بمدت وضع حمل در حق زن حامله خواه آن مدت کوتاه باشد خواه دراز و عدت زن مذکوره برای شناختن حال رحم نیست گر ند عدت او چهار ماه و ده روز مقرر نمیشد با وجودیکه حیض می آید او را و حال آنکه عدت او چهار ماه و ده روز مشروع است لاجرم و لیکن زن مذکوره صاحب حیض است و لیکن عدت واسطه حق نکاح واجب است و این معنی متحقق است در حق زن صبی مذکور اگرچه حمل آن زن ثابت نیست از صبی مذکور بخلاف حملیکه حادث شود بعد از موت مذکور چه در صورت واجب است عدت او چهار ماه و ده روز پس معتبر نخواهد شد بسبب حادث شدن حمل بعد از موت و در صورتیکه کلام دران است واجب شده است عدت بمدت وضع حمل از وقتیکه واجب شده است و فرق چنین ظاهر است میان این هر دو صورت تا آنکه یکی بر دیگری قیاس کرده شود نیست ف و طریق شناختن حمل بعد از موت صغیر مذکور این است که بزاید زنش بکمتر از شش ماه یا زیاده از آن از روز موت او و همین اصح است و بعضی گفته اند که طریق شناختن آن این است که بزاید بزیاده از دو سال ص مسئله ۲ اگر کبیر شوهر بالغ و بعد از وفات او بزاید زن او در مدت زیاده از شش ماه و کمتر از دو سال از وقت موت شوهر مذکور پس عدت زن مذکوره بوضع حمل است بجهت آنکه حمل آن زن ثابت النسب است از شوهر مذکور پس این حمل چنان شمرده شود که گویا موجود بود در وقت موت شوهرش و باید دانست که حمل و بچه صغیر ثابت النسب نیست از صغیر مذکور خواه آن حمل موجود باشد در حین حیات صغیر مذکور خواه حادث شود بعد از موت او زیرا که صبی را آب منی نیست پس حمل از او متصور نیست و نکاح قائم مقام آب منی نمیشود مگر در جائیکه آب منی متصور باشد مسئله ۳ اگر شخصی طلاق داد زن خود را در حالت حیض پس حیضیکه دران طلاق داده است در عدت شمرده نمیشود زیرا که عدت مقدر است بسه حیض کامل و اگر حیض مذکور از عدت شمرده شود نقصان لازم آید ف قید حیض از آن جهت است که طهریکه پیش از طلاق گذشته است آن قدر از عدت شمرده نمیشود و چه آن عدم است از طلاق ص و اگر بشبهه وطی کند کسی زنی را که در عدت نشسته است طلاق پس بر او واجب لازم میشود عدت دیگر و تداخل میشود میان آن دو عدت یعنی آنچه بزند از حیض شمرده میشود از هر دو عدت و بعد از آن اگر منقضی شود عدت اول و عدت دوم تمام نشود پس بر او لازم است که عدت دوم را تمام کند و اینکه مذکور شد نزد علمای ما است و شافعی رح گفته است که تداخل نیست ف میان دو عدت مذکوره ص زیرا که مقصود از عدت عبادت است چه عدت باز داشتن است خود را از شوهر کردن

والخروج فلا تتداخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان
ومعنى العبادة تابع الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور
وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدر الامكان وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق
وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها لان
سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشائخنا رح يفتون
في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة والعدة في النكاح الفاسد عقيب
التفريق او عزم الواطي على ترك وطيها وقال زفر من اخر الوطيات لان الوطي هو السبب الموجب
ولنا ان كل وطي وجد في العقد الفاسد يجري مجرى الوطية الواحدة لاستناد الكل الى حكم
عقد واحد ولهذا يكتفى في الكل بمهر واحد فقبل المتاركة او العزم لا تثبت العدة مع جواز
وجود غيره ولان التمكن على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطي لخفائه ومساس الحاجة الى معرفة الحكم في حق غيره

بیرون شدن از خانه پس تداخل نخواهد شد ف چه تداخل نیست میان دو عبادت ص چون دو روزه در یکروز و دلیل علمای ما آنست
که مقصود از عدت شناختن حال رحم است و آن بیک عدت حاصل است پس تداخل خواهد شد میان دو عدت مذکوره و معنی عبادت مقصود نیست
بالتبع است لهذا عدت منقضی میشود بدون علم زن معتده با وجود باز نماندن او از بیرون شدن او از خانه و از نکاح کردن با شوهرے دیگر و از وسطے او
مسئله ۱۵— اگر کسے وطی کند زنی را که در عدت نشسته است بسبب وفات شوهرش پس او در عدت خواهد نشست بچهار ماه و ده روز
و حساب کرده خواهد شد آنچه بیند از حیض در ماه های مذکوره تا تداخل متحقق شود بقدر امکان مسئله ۱۶— باید دانست که ابتدای عدت
عقیب طلاق است و ابتدای عدت وفات عقیب وفات است پس اگر مطلع نشود زن براینکه شوهرش طلاق داده است یا براینکه مرده است
تا آن زمان که بگذرد مدت عدت پس منقضی میشود عدت او زیرا چه سبب وجوب عدت طلاق یا وفات است پس اعتبار نموده خواهد شد ابتدای
عدت از وقت وجود سبب و مشایخ ما فتوی داده اند باینکه ابتدای عدت طلاق از وقت اقرار طلاق است تا مندفع شود تهمت و احتمال
مواضعت ف اعنی تهمت اینکه هر دو زن و شوهر باهم اتفاق نموده اند بر وقوع طلاق و گذشتن عدت تا صحیح شود اقرار شوهر مریض
بدین در حق زن مذکوره و صحیح شود وصیت او در حق آن زن ص مسئله ۱۷— ابتدای عدت در صورت نکاح فاسد عقیب تفریق
قاضی است یا عقیب عزم شوهر است بر ترک وطی آن ف باینطور که بگوید صریحا عزم نمودم بر ترک آن ص و زفر رح گفته است
که از وقت وطی آخر از وطیها زیرا چه وطی سبب موجب عدت است ف در نکاح فاسد پس اعتبار نموده خواهد شد وطی اخیر
ص و دلیل علمای ما رح این است که هر وطی ها که یافته میشود در نکاح فاسد بمنزله یک وطی است زیرا چه وطیها مستند و منسوب
اند بسوی عقد واحد لهذا اکتفا نموده میشود بمقابل جمیع وطیها بمهر واحد پس پیش از تفریق و پیش از عزم بر ترک وطی ثابت نمیشود
عدت چه هر وطی که یافته شود جائز است که بعد از آن نیز وطی دیگر یافته شود ف پس تا وقتیکه تفریق یا عزم مذکور یافته نشود
وطی اخیر متیقن نیست ص و دوم اینکه وطی اخیر بعزم بر ترک آن وطی اخیر نیست چه تمکن قدرت بر وطی بطریق شبه قائم مقام وطی است حقیقة زیرا چه حقیقت وطی
امری مخفی است و دیگر که اراده نکاح آن زن داشته باشد محتاج است بسوی شناختن حکم عدت پس درست که امر ظاهر قائم مقام آن امر مخفی نموده شود تا امر ظاهر از حکم باشد

وإذا قالت المعتدة انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين لأنها امينة في ذلك وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع وإذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها في عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح عليه نصف المهر وعليها اتمام العدة الاولى لأن هذا طلاق قبل المسيس فلا يوجب كمال المهر ولا استئناف العدة واكمال العدة الاولى انما يجب بالطلاق الاول الا انه لم يظهر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهر حكمه كما لو اشترى ام ولده ثم اعتقها ولهما انها مقبوضة في يده حقيقة بالوطأة الاولى وبقي اثره وهو العدة فاذا جدد النكاح وهي مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق في هذا النكاح كالغاصب يشتري المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لا عدة عليها اصلا لأن الاولى قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانية لم تجب وجوابه ما قلنا وإذا طلق الذمي الذمية فلا عدة عليها وكذا اذا خرجت الحربية الينا مسلمة فان تزوجت جاز الا ان تكون حاملا وهذا كله عند ابي حنيفة رح وقالا عليها وعلى الذمية العدة

ص مسئله ۱۸ – اگر بگوید زن معتده که عدت من گذشت و انکار آن نماید شوهر پس قول زن با سوگند معتبر است زیرا چه زن مذکوره امین است در قول مذکور و متهم بکذب کرده است ویرا شوهرش پس سوگند خواهد خورد مانند مودع مسئله ۱۹ – وقتیکه طلاق بائن داد شخصی زن خود را و بعد ازان نکاح کرد او را در اثنای عدت بعد ازان طلاق داد پیش از وطی پس واجب میشود بر آن شخص مهر کامل و واجب میشود بر آن زن عدت از سر نو نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و محمد رح گفته است که واجب میشود بر آن شخص نصف مهر و بر زن مذکوره واجب است تمام نمودن عدت اول زیرا چه طلاق دوم طلاق است پیش از وطی پس کمال مهر نخواهد شد و نه موجب این خواهد شد که زن مذکوره در عدت نشیند از سر نو و جز این نیست که تمام کردن عدت اول واجب است بسبب طلاق اول ولیکن تمام کردن عدت اول ظاهر نبود در حالتیکه نکاح کرده بود زن مذکوره را شوهرش بار دیگر و هرگاه مرتفع شد آن نکاح بسبب دادن طلاق بار دوم ظاهر شد که واجب است بر آنکه باتمام رساند عدت اول را و این مسئله مانند آن شد که خرید کند مولی ام ولد خود را و بعد ازان آزاد کند او را و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح این است که ف دادن طلاق بار دیگر بعد از وطی است زیرا چه ص زن مذکوره در قبضه شوهر مذکور است حقیقة بسبب وطیکه پیشتر بوده است هنوز اثر آن باقیست و آن عدت است و هرگاه نکاح کرد او را از سر نو ساختن عدت در حالیکه زن مذکوره در قبضه وست پس آن قبض قائم مقام آن قبض گشت که بسبب نکاح دوم متحق و واجب شده است چنانچه غاصب اگر خرید کند مغصوب خود را که در قبضه وست پس او قابض آن مبیع میشود بمجرد عقد بیع پس ظاهر شد که طلاق بار دوم بعد از وطی است و زفر رح گفته است که بر زن مذکوره عدت واجب نیست اصلا زیرا چه عدت اول ساقط شد بسبب نکاح دوم پس عدت اول عود نخواهد کرد و عدت دوم واجب نیست بسبب طلاق بار دوم ف چه آن طلاق پیش از وطی است ص و جوابش آنست که مذکور شد در دلیل شیخین رح مسئله ۲۰ اگر طلاق دهد ذمی زن خود را که ذمیه است پس عدت واجب نیست بر ذمیه مذکوره و همچنین حکم زن حربیه است که مسلمان شده از دار حرب بدار اسلام آمده است پس آنها را جائز است که بعد طلاق پیش از گذشتن عدت نکاح کنند مگر وقتیکه حامله باشند و این قول ابی حنیفه رح است در حق ذمیه مذکوره در صورتیکه آنها قائل و معتقد نباشند بوجوب عدت و صاحبین رح گفته اند که بر هر دو زن مذکوره عدت واجب است

اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم وقد بيناه في كتاب النكاح وقول ابي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم انه لا عدة عليها واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت بسبب آخر وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر الرجل وتركها لعدم التبليغ وله قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني آدم والحربي ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولدا ثابت النسب وعن ابي حنيفة رح انه يجوز نكاحها ولا يطأها كالحبلى من الزنا والاول اصح

فصل

قال وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا واما المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي رح لا حداد عليها لانه وجب اظهارا للتأسف

اما جواب ايشان بر ذميه كور بجهت آنست كه ذميان التزام نموده اند چيزي را كه مجمع عليه است و معاملات از احكام شرع و اما وجوب آن بر زن حربيه مذكوره كه مسلمان شده بدار اسلام آمده است اين است كه عدت واجب ميشود در صورتيكه فرقت واقع شود بسبب ديگر سواي طلاق ف چون موت شوهر و تمكين وطي نمودن براي پسر شوهر ص پس همچنين بسبب تباين دارين واجب خواهد شد بخلاف وقتيكه مرد مسلمان شده بيايد بدار اسلام و زنش در دار حرب ماند چه بر آن زن عدت واجب نيست بسبب آنكه تبليغ حكم وجوب عدت بسوي زن مذكوره متعذر است چه او در دار حرب است و دليل ابي حنيفه رح در حق ذميه اين است كه ذميان مخاطب و مكلف نيستند بحقوق شرع پس وجوب عدت بر ان بجهت حق شرع متصور نيست و همچنين وجوب عدت بر ذميه مذكوره متصور نيست بجهت حق شوهر چه شوهر قائل و معتقد نيست بوجوب عدت و دليل ابي حنيفه رح در حربيه مذكوره يكي اين است كه خداي تعالى فرموده است بمسلمانان كه نكاح كنيد زناني را كه مسلمان شده بدار اسلام آمده اند و دوم اينست كه عدت هر جا كه واجب است متعلق است بآن حق انسان و حربي بمنزله جماد است لهذا مملوك ميشود و اما وقتيكه زن مذكوره حامله باشد پس درينصورت عدت واجب است بر زن مذكوره بجهت آنكه در شكم او فرزند ثابت النسب است و از ابي حنيفه رح روايت است كه نكاح كردن با زن حامله مذكوره جائز است وليكن بايد كه وطي نكند آنرا شوهرش چنانچه جائز است نكاح كردن مر حامله را كه حمل او از زنا است و آنچه اول مذكور شد صحيح است و الله اعلم

فصل در بيان حداد ص بايد دانست كه حداد عبارت است از ترك نمودن خوشبو و زينت چون سرمه و روغن خوشبو وغيره خوشبو مگر بسبب عذر و در جامع صغير مذكور است كه مگر بسبب درد مسئله حداد واجب است بر زنيكه شوهرش ميرد وقتيكه او بالغه و مسلمان باشد زيرا چه پيغمبر صلعم فرموده است كه حلال نيست مر زني را كه ايمان آورده است بخدا و بروز قيامت كه حداد نمايد بر هيچ مرده زياده از سه روز مگر شوهر خود چه زن را واجب است كه حداد نمايد بر شوهر خود چهار ماه و ده روز و همچنين حداد واجب است بر زنيكه بائن است و اين مذهب علماي ما رح است و شافعي رح گفته است كه حداد واجب نيست بر ان زن زيرا چه حداد واجب است براي اظهار تأسف بر فوت شدن شوهر كه ايفاي عهد نموده است تا وقت مرگ پس تأسف نيست او را بر مردن شوهر كه وحشت انداخته است او را بسبب طلاق بائن ف در حين حيات خود ص و دليل علماي ما رح يكي اين است كه پيغمبر صلعم نهي فرموده است زن معتده را از اينكه خضاب نمايد دست خود را بحنا و فرمود كه حنا خوشبو است كه دست داشته ميشود و دوم اين است كه حداد واجب است براي اظهار

على موت زوج وفي بعد الحال لايمانه وقد وجبها بالإبانة فلا تأسف بفوته ولنا ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة أن تختضب بالحناء وقال الحناء طيب ولأنه يجب إظهارا للتأسف على فوت نعمة النكاح الذي هو سبب لصونها وكفاية مؤنها والإبانة أقطع لها من الموت حتى كان لها أن تغسله ميتا قبل الإبانة لا بعدها والحداد ويقال الإحداد وهما لغتان أن تترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب وغير المطيب إلا من عذر وفي الجامع الصغير إلا من وجع والمعنى فيه وجهان أحدهما ما ذكرناه من إظهار التأسف والثاني أن هذه الأشياء دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة إلى الوقوع في المحرم وقد صح أن النبي عليه السلام لم يأذن للمعتدة في الاكتحال والدهن لا يعرى عن نوع طيب وفيه زينة الشعر ولهذا يمنع المحرم عنه قال إلا من عذر لأن فيه ضرورة والمراد الدواء لا الزينة ولو اعتادت الدهن فخافت وجعا فإن كان ذلك أمرا ظاهرا يباح لها لأن الغالب كالواقع وكذا لبس الحرير إذا احتاجت إليه لعذر لا بأس به ولا تختضب بالحناء لما روينا ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا بزعفران لأنه يفوح منه رائحة الطيب قال ولا حداد على كافرة لأنها غير مخاطبة بحقوق الشرع ولا على صغيرة لأن الخطاب موضوع عنها وعلى الأمة الإحداد لأنها مخاطبة بحقوق الله تعالى فيما ليس فيه إبطال حق المولى بخلاف المنع من الخروج لأن فيه إبطال حقه وحق العبد مقدم لحاجته قال وليس في عدة أم الولد ولا في عدة النكاح الفاسد إحداد لأنهما ما فاتتهما نعمة النكاح ليظهر التأسف والإباحة أصل

بر زائل شدن نعمت نکاح که سبب عصمت وکفایت مؤنت است در حق زن طلاق بائن قاطع تر است بر این نعمت را بنسبت موت شوهر چه بر زن
را جائز است که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر بائن نشده باشد و جائز نیست زن را که غسل دهد شوهر مرده خود را اگر بائن شده باشد پس معلوم شد
که طلاق بائن قاطع تر است مر نعمت مذکوره را بنسبت موت شوهرش پس بر مطلقه نیز حداد واجب خواهد شد و باید دانست که سبب وجوب حداد
دو چیز است یکی اظهار تاسف چنانچه مذکور شد دوم اینکه زینت نمودن باستعمال چیزهای مذکوره موجب رغبت مردان است بسوی این
و حال آنکه در حق زن مذکوره نکاح منع است پس باید که اجتناب نماید از استعمال چیزهای مذکوره تا در حرام نیفتد و بقبیل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم
زن معتده را اذن سرمه کشیدن و استعمال روغن نمودن نداد زیرا چه آن خالی نیست از بوی خوش و در آن زینت موی سر است لهذا
استعمال آن منع است مر محرم را باید دانست که آنچه مذکور شد که زن مذکوره را استعمال خوشبو و روغن وغیره جائز نیست مگر بسبب عذر پس مراد
از آن این است که بسبب عذر جائز است زیرا که استعمال آن چیزها کند چه در آن ضرورت است ولیکن باید که نیت وی از استعمال آن دوا باشد نه زینت مسئله ۲
اگر زن مذکوره را عادت استعمال روغن باشد و در ترک آن خوف درد و بیماری است پس اگر این امر ظاهر باشد و در ظن او غالب باشد پس مکروه نیست استعمال چیزهای مذکوره زیرا چه
چیزیکه غالب آن در ظن وقوع آن بمنزله واقع و متحقق است و همچنین مضائقه نیست زیرا که لباس حریر پوشد وقتیکه او محتاج شود بسوی آن بسبب
عذری و جائز نیست زن مذکوره را حنا بستن بنا بر حدیثی که مذکور شد و همچنین جائز نیست زیرا پوشیدن لباس رنگین برنگ گل معصفر و زعفران
زیرا چه از آن بوی خوش می آید مسئله ۳ — حداد واجب نیست بر زن کافره زیرا چه او مخاطب و مکلف نیست بحقوق شرع و همچنین حداد واجب
نیست بر صغیره چه او مکلف نیست و بر کنیز حداد واجب است زیرا چه او مکلف و مخاطب است بحقوق شرع در چیزیکه در آن باطل نمیشود حق خواجه اش
ف وبسبب حداد حق خواجه باطل نمیشود ص ولیکن بیرون رفتن از خانه در حق او منع نیست چه در این ابطال حق خواجه لازم می آید و حق بنده
مقدم است بر حق خدا تعالی چه بنده محتاج است ف خدا تعالی محتاج نیست ص مسئله ۴ — در عدتیکه در عدت نشسته باشد ام ولد بسبب
مرگ خواجه حداد واجب نیست بر آن و همچنین در عدتیکه منکوحه بنکاح فاسد نشسته باشد حداد واجب نیست بر آن زیرا چه در حق آنها زائل نشده است نعمت
نکاح تا آنها اظهار تاسف نمایند و زینت و استعمال چیزهای مذکوره مباح است در اصل ف و در این صورت منع آن ثابت نشد در حق آنها پس مباح باشد در حق آنها استعمال چیزهای مذکوره

ولا ينبغي ان تخطب المعتدة ولا بأس بالتعريض في الخطبة لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا وقال عليه السلام السر النكاح وقال ابن عباس رض التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج وعن سعيد بن جبير رض في القول المعروف اني فيك لراغب واني اريد ان نجتمع ولا يجوز للمطلقة الرجعية والمبتوتة الخروج من بيتها ليلا ولا نهارا والمتوفى عنها زوجها تخرج نهارا وبعض الليل ولا تبيت في غير منزلها اما المطلقة فلقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج وقيل الزنا ويخرجن لاقامة الحد واما المتوفى عنها زوجها فلانه لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارا لطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به حق عليها وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها الورثة من نصيبهم انتقلت لان هذا انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيها الاعذار فصار كما اذا خافت

ص **مسئله ۵** — سزاوار نیست کسی را که ف صراحةً ص خواستگاری نماید زن معتده را و اگر بطریق تعریض نماید مضائقه نیست زیرا چه در قرآن مجید آمده است که نباید که با آن زنان وعده سر نمائید مگر آنکه بگوئید قول معروف و پیغمبر صلعم فرموده است که معنی سر نکاح است و ابن عباس رض گفته است که تعریض اینست که بگوید کسی بحضور زن مذکوره من اراده نکاح دارم و معنی قول معروف مرویست بروایت سعید بن جبیر که بگوید مرد بزن من رغبت دارم بتو و اراده اجتماع دارم **مسئله ۶** — جائز نیست زن مطلقه را که از خانه بیرون رود نه در شب و نه در روز خواه آن زن مطلقه باشد بطلاق رجعی خواه بطلاق بائن زیرا چه خدا تعالی در قرآن مجید از بیرون رفتن و بیرون بردن آنها منع فرموده است مگر آنکه بکنند فاحشه ظاهره و بعض گفته اند که فاحشه عبارت است از نفس خروج و بعض گفته اند که زنا است و برای اقامت حد بیرون رفتن جائز است و زنیکه شوهرش مرده است جائز است ویرا که از خانه بیرون رود در روز و هم در بعض اوقات شب ولیکن جائز نیست ویرا که شب باشد شود مگر در منزل و مکان خود زیرا چه نفقه نیست مر او را در مال شوهر پس او محتاج است بآنکه بیرون برود در روز برای طلب معاش خود و گاهی خروج آن دراز میشود اتفاقاً تا آنزمان که شب می آید ف لهذا جائز است ویرا خروج در بعض اوقات شب ص بخلاف مطلقه چه ویرا خروج اصلا جائز نیست زیرا چه مر او را نفقه است از مال شوهرش حتی اگر خلع نماید زن بر نفقه عدت خود پس درینصورت بعضے گفته اند که جائز است ویرا خروج در روز و بعضے گفته اند که جائز نیست ویرا خروج اصلا زیرا چه او ساقط کرده است حق خود را که نفقه عدت است پس منع از خروج که حق شرع است باطل نخواهد شد **مسئله ۷** — واجب است بر زن معتده که عدت نشیند در خانه که سکونت میداشت در وقت وقوع طلاق یا در وقت موت شوهر خواه در وقت طلاق و موت شوهر در آن خانه باشد یا رفته باشد برای ملاقات مادر و پدر مثلا زیرا چه حکم مذکورست در قرآن مجید و نیز در حدیث آمده است که پیغمبر صلعم فرموده است مر زنی را که شوهرش کشته شده بود که سکونت کن در خانه خود تا آنزمان که عدت تو منقضی شود **مسئله ۸** — اگر حصه زن از خانه شوهرش که مرده است چنان باشد که کفایت نکند مر آن زن را برای سکونت و وارثان میت او را بیرون کنند از حصه خود و او را سکونت کردن ندهند پس درینصورت جائز است مر آن زن را که انتقال نماید از مکان خود زیرا چه وی را عذریست متحقق و در عبادات اثر است ف و عدت نیز از قبیل عبادات است ص پس چنان شد که اگر زن معتده را خوف دزد باشد

على متاعها او خافت سقوط المنزل او كانت فيها باجر ولا تجد ما تؤديه نقلت ووقعت الفرقة بطلاق بائن او ثلث لابد من سترة بينهما ثم لا بأس لانه معترف بالحرمة الا ان يكون فاسقا يخاف عليها منه فحينئذ تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت اليه والاولى ان تخرج هو ويتركها وان جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن وان ضاق عليهما المنزل فلتخرج والاولى خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة فطلقها ثلثا او مات عنها في غير مصر فان كان بينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصرها لانه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها ولي او لم يكن معناه اذا كان الى المقصد ثلثة ايام ايضا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج قال الا ان يكون طلقها او مات عنها زوجها في مصر فانها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج ان كان لها

بر متاع خود در سکنا می شود یا خوف افتادن آن خانه باشد یا سکونت وی دران خانه بطریق اجاره باشد و اجرت آن میسر نباشد ف این اعذار درینصورتها بسبب عذرهای مذکوره انتقال می نماید و همچنین درینجا نیز ص و بعد ازان باید دانست که اگر فرقت واقع شود میان زن و شوهر بسبب طلاق بائن یا بسبب سه طلاق پس ضرورست که پرده و حجاب باشد میان آنها و اگر آن هر دو در یک خانه سکونت نمایند مضائقه نیست مگر پرده و حجاب باشد میان آنها زیرا چه شوهر مذکور قائل ست باینکه زن مذکوره درینحالت حرام ست براو ف پس سکونت در یک خانه بشرط پرده و حجاب مضائقه نیست درینجا ص مگر وقتیکه آن مرد فاسق باشد ف و اطمینان خاطر نباشد ازو بلکه خوف آنست که فعل حرام کند با زن مذکوره پس درین هنگام زن مذکوره بیرون شود از خانه مذکور ف زیرا او سکونت کند دران خانه ص چه این عذرست ف و برای بیرون شدن از خانه مذکور ص و بعد ازان چون سکونت کند در خانه دیگر باید که ازان خانه انتقال نماید و بهتر آنست که آن شوهر فاسق بیرون شود از خانه مذکور و بگذارد زن مذکوره را دران خانه و اگر آنها مقرر نمایند برای ممانعت وطی زنی ثقه را که قادر باشد بر ممانعت وطی پس این مستحسن ست ف خواه شوهر مذکور صالح باشد یا فاسق ص و اگر منزل سکونت تنگ باشد در حق آنها پس باید که بیرون شود زن مذکوره ازانخانه و بهتر این ست که شوهر مذکور بیرون شود ازانخانه ف و زن مذکوره دران خانه سکونت نماید زیرا چه مذکور شد که نیست سکنا مر شوهر را مگر یک خانه ص مسئله ۹ اگر سفر کرد زنی با شوهر خود بقصد مکه و شوهر مذکور وی را سه طلاق داد و در اثنای راه یا مرد شوهر مذکور و گذاشت آن زن را در غیر شهر پس اگر میان آن مکان و میان شهر مذکور آنقدر مسافت باشد که کمتر از سه روز طی کرده میشود پس درینصورت زن مذکوره را باید که مراجعت نماید بسوی شهر خود زیرا چه این مراجعت خروج ابتدائی نیست بلکه بنا بر خروج سابق ست و اگر مسافت مذکوره مسافت سه روز باشد پس درینصورت زن مذکوره مختار ست اگر خواهد مراجعت نماید بسوی شهر خود و اگر خواهد برود بسوی زیارت مکه برابر ست خواه همراه وی ولی او باشد یا نباشد قال رض این وقتیست که میان مکان مذکور و میان مکه مسافت سه روز باشد زیرا چه در ماندن آن زن دران مکان زیاده خوف ست به نسبت خروج ازان مکان و لیکن مراجعت نمودن بسوی خانه شوهر اولی ست تا عدت نشیند در منزل شوهر اگر در صورت مذکوره شوهر مذکور بعد از طلاق یا بعد از مردن بگذارد زن مذکوره را در شهر پس درینصورت زن مذکوره را باید که بیرون نشود از شهر مذکور تا آن زمان که عدت وی منقضی شود و بعد ازان بر آید ازان شهر اگر همراه او محرمی باشد

وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله إن كان معها محرم فلا بأس بأن تخرج من المصر قبل أن تعتد لهما أن نفس الخروج مباح دفعاً لأذى الغربة ووحشة الوحدة وهذا عذر وإنما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم وله أن العدة أمنع من الخروج من عدم المحرم فإن للمرأة أن تخرج إلى ما دون السفر بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الخروج إلى السفر بغير المحرم ففي العدة أولى

باب ثبوت النسب

ومن قال إن تزوجت فلانة فهي طالق فتزوجها فولدت ولداً لستة أشهر من يوم تزوجها فهو ابنه وعليه المهر أما النسب فلأنها فراشه لأنها لما جاءت بالولد لستة أشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لأقل منها من وقت الطلاق فكان العلوق قبله في حالة النكاح والتصور ثابت بأن تزوجها وهو يخالطها فوافق الإنزال النكاح والنسب يحتاط في إثباته وأما المهر فلأنه لما ثبت النسب منه جعل واطئاً حكماً فتأكد المهر به قال ويثبت نسب ولد المطلقة الرجعية إذا جاءت به لسنتين أو أكثر ما لم تقر بانقضاء عدتها لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز أنها تكون ممتدة الطهر وإن جاءت به لأقل من سنتين بانت من زوجها بانقضاء العدة

واینکه مذکور شد قول امام ابی حنیفه رح است وصاحبین رح گفته اند که اگر همراه وی محرم باشد باکی نیست در اینکه برآید از شهر مذکور پیش از گذشتن عدت ودلیل ایشان اینست که برآمدن ازان شهر مباح است زیرا که دفع شود از وی مشقت وکلفت سفر ووحشت تنهائی واین عذر است وحرمت سفر مرتفع میشود بسبب همراه شدن محرم ودلیل ابی حنیفه رح این است که عدت مانع تر است وی را از برآمدن بنسبت عدم همراهی محرم زیرا چه جائز است زن را که برآید وبرود بدون محرم در مسافتیکه کمتر از حد سفر است واین جائز نیست معتده را وهرگاه حرام است ورحق زن بیرون شدن ورفتن بسفر بغیر محرم پس بسبب عدت بطریق اولی حرام خواهد بود والله اعلم بالصواب

باب در بیان ثبوت نسب **مسئله** اگر گفت شخصے که اگر نکاح کنم فلان زن را پس برو طلاق است وبعد ازان نکاح کرد آنرا واوزن مذکوره فرزندی زائید بعد از شش ماه از روز نکاح پس نسب آن فرزند ثابت میشود وواجب میشود بروی مهر اما نسب بجهت آنکه زن مذکوره در وقت علوق فراش ویست چه زن مذکوره فرزند زائیده است بعد از گذشتن شش ماه کامل از وقت نکاح وابتدای عدت زیاده است از عدت وقوع طلاق بسبب آنکه طلاق واقع شده است بعد از نکاح پس علوق پیش از وقوع طلاق است در حالت نکاح **ف سوال** متصور نیست علوق در حالت نکاح چه در نکاح علوق نمی ماند بلکه بعد از وطی است وآن متاخر است از نکاح پس چگونه ثابت شد که علوق پیش از وقوع طلاق است چه وطے ووقوع طلاق هردو بعد از نکاح است **جواب** **ص** متصور است علوق در حالت نکاح باینطور که نکاح کرده باشد زن مذکوره را در حالیکه او با وی مختلط است پس نکاح وانزال معاً اتفاق شد ونسب امریست که احتیاط نموده میشود در اثبات آن **ف** لهذا برای اثبات آن چنین احتمال اعتبار نموده شد **ص** اما وجوب مهر پس بجهت آنست که هرگاه ثابت شد نسب فرزند مذکور از وی پس او وطی کننده شمرده شد حکماً پس واجب شد مهر بسبب وطی **مسئله ۲** — اگر شخصے طلاق رجعی داد زن خود را وزن مذکوره فرزندی زائید بعد از گذشتن دو سال از وقت طلاق یا زیاده ازان پس نسب آن فرزند ثابت است از شخص مذکور اگر زن مذکوره اقرار نکرده باشد بانقضای عدت بسبب آنکه احتمال است که حمل شده باشد در حالت عدت بنابر آنکه شاید طهر زن مذکوره دراز باشد **ف** پس مدت او دراز خواهد شد بنابر دراز طهر **ص** واگر فرزند زائید در کمتر از دو سال از وقت طلاق پس زن مذکور بائن میگردد از شوهر خود بسبب گذشتن عدت **ف** بوضع حمل

وثبت نسبه لوجود العلوق في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا بالشك وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطئ مراجعا والمبتوتة يثبت نسب ولدها اذا جاءت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب احتياطا واذا جاءت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لان وطيها حرام الا ان يدعيه لانه التزمه وله وجه بان وطيها بشبهة في العدة فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهر لم يلزمه حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يثبت النسب منه الى سنتين لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الكبيرة ولهما ان لانقضاء عدتها جهة متعينة وهو الاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقرارها لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار يحتمله

ح و نسب فرزند مذکور ثابت میشود از شخص مذکور زیرا چه احتمال است که علوق پیش از طلاق باشد در حالت نکاح و نیز احتمال است که بعد از طلاق باشد در اثنای عدت و رجعت ثابت نمیشود بجهت آنکه چنانچه احتمال علوق بعد از طلاق است همچنین احتمال آن پیش از طلاق است پس رجعت ثابت نخواهد شد بسبب شک و اگر زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن زیاده از دو سال پس درینصورت رجعت ثابت میشود زیرا چه حمل درینصورت بعد از طلاق است و ظاهر اینست که آن حمل از شخص مذکور است چه زنا ثابت نیست بر زن مذکوره پس ثابت شد که شخص مذکور در ایام عدت وطی کرده است پس بسبب این وطی رجعت ثابت خواهد شد مسئله ۴۳ - اگر شخصی طلاق بائن یا سه طلاق داد زن خود را و فرزند زاید در مدت کمتر از دو سال از وقت طلاق پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شخص مذکور زیرا چه احتمال است که حمل او موجود باشد در وقت طلاق پس تعیین نیست بزوال فراش پیش از حمل لهذا نسب فرزند مذکور ثابت خواهد شد احتیاطا و اگر زن مذکوره فرزند بزاید بعد از گذشتن دو سال از وقت فرقت ثابت نمیشود نسب فرزند مذکور چه حمل درینصورت حادث است بعد از طلاق پس آن فرزند از شخص مذکور نیست چه وطی آن زن حرام است ولیکن اگر شخص مذکور دعوت آن فرزند نماید ثابت میشود نسب آن فرزند از وی چه او التزام آن نموده و توجیه آن ممکن است باینطور که شاید بالشبهه وطی کرده باشد زن مذکوره را در اثنای عدت مسئله ۴۴ - اگر شخصی طلاق بائن داد زن خود را که صغیره است ولیکن چنان است که مثل آن وطی کرده میشود و زن مذکوره فرزند زاید بعد از گذشتن نه ماه از وقت طلاق پس نسب آن فرزند از شخص مذکور ثابت نمیشود و اگر در کمتر از نه ماه بزاید ثابت میشود نسب این فرزند از شخص مذکور و این نزد ابو حنیفه و محمد رح است و ابو یوسف رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند مذکور از آن شخص اگر چه بزاید آن زن مذکوره بگذشتن دو سال از وقت طلاق زیرا چه زن مذکوره معتده است احتمال است که حمل وی موجود باشد در وقت طلاق اقرار نکرده است بگذشتن عدت پس این صغیره مانند کبیره است و دلیل امام ابو حنیفه و محمد رح اینست که عدت زن مذکوره شمار ماه متعین است پس بعد از گذشتن سه ماه بحکم شرع عدت منقضی خواهد شد ف اگر چه اقرار بران نکرده باشد ص چه حکم شرع بدلالت کردن بر انقضای عدت زیاده تر است از اقرار وی بانقضای عدت زیرا چه حکم شرع احتمال خلاف ندارد و اقرار احتمال آن دارد ف پس اگر بعد از گذشتن سه ماه که عدت او است اگر فرزندی بزاید در مدت کمتر از شش ماه ثابت میشود نسب آن فرزند و اگر بزاید آنرا در مدت زیاده از آن نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود چه زن مذکوره فراش شوهر مذکور نیست بجهت آنکه کلام درینصورت است که زن مذکوره صغیره باشد و اشتباه که حیض نمی آید او را لهذا عدت او بماه گذشت بگذشتن سه ماه پس احتمال نیست که حمل موجود باشد در وقت طلاق لیکن زوال فراش پیش از حمل یقینی است لهذا نسب آن ثابت نخواهد شد

وان كانت مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل
الوطي في اخر العدة وهي ثلثة الاشهر ثم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة ادعت الحبل
في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لان باقرارها يحكم ببلوغها ويثبت نسب ولد المتوفى عنها زوجها ما بين
الوفاة وبين السنتين وقال زفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم
بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الا انا نقول لانقضاء عدتها
جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحبل لانها ليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك واذا اعترفت
المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار وان جاءت به
لستة اشهر لم يثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاقه يتناول كل معتدة واذا ولدت المعتدة
ولدا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف
من قبل الزوج فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف ومحمد يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد

ص اگر صغیرهٔ مذکوره مطلقه بطلاق رجعی باشد پس حکم آن درین صورت نیز چنان ست که مذکور شد نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف رح میگوید که نسب فرزند
مذکور ثابت میشود اگر متولد شود در مدت بیست و هفت ماه از وقت طلاق زیرا چه احتمال نموده میشود که شوهرش وطی کرده است ویرا در آخر ایام عدت که آن سه ماه
و بعد ازان فرزند زائیده زن مذکوره در اکثر مدت حمل که دو سال ست و اگر صغیرهٔ مذکوره دعوی حمل کند در مدت عدت پس حکم آن و حکم زن کبیره برابر ست ف یعنی
نسب فرزندی ثابت میشود ص زیرا چه باقرار او ثابت شد که او بالغه ست مسئله ۵ - اگر بزاید زنیکه شوهرش مرده ست فرزندی را پس نسب آن ثابت ست
اگر بزاید آنرا در مدت دو سال از وقت وفات شوهر و زفر رح گفته است که اگر بزاید آنرا در شش ماه وقتیکه شش ماه بگذرد بعد از گذشتن عدت وفات پس درین صورت نسب
فرزند مذکور ثابت نشود زیرا چه عدت زن مذکوره بعد از گذشتن چهار ماه و ده روز منقضی میگردد بحکم شرع ف چه عدت او در شرع همین مقرر است ص
پس چنان شد که اقرار کند زن مذکوره بانقضاء عدت خود چنانچه در مسئله صغیره سابق مذکور شد و علماء ما رح میگویند که عدت زن مذکوره بچهار ماه و ده روز
متعین نیست بلکه برای عدت او جهت دیگر نیز هست و آن وضع حمل است چه نکاح با زن کبیره سبب حمل است بخلاف صغیره چه اصل دران عدم حمل ست زیرا چه
صغیره محل نیست پیش از بلوغ و در بلوغ صغیرهٔ مذکوره شک ست مسئله ۶ - اگر اعتراف و اقرار نمود زن معتده بانقضای عدت خود و بعد ازان
فرزندی زائید در کمتر از شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت میشود زیرا چه ظاهر شد که زن مذکوره کاذب است در اقرار مذکور پس آن اقرار
باطل است و اگر زن مذکوره فرزندی بزاید بعد از گذشتن شش ماه از وقت اقرار پس نسب آن فرزند ثابت نمیشود زیرا چه بطلان اقرار مذکور معلوم نیست
چه احتمال است که حمل وی حادث شده باشد بعد از اقرار مذکور و باید دانست که آنچه مذکور شد درین مسئله از حکم زن معتده جاریست در حق هر زن معتده
ف خواه در عدت نشسته باشد بسبب طلاق بائن یا بسبب وفات شوهر و خواه عدت او بشمار ماه باشد خواه بشمار حیض مسئله ۷ - زن
معتده وقتیکه فرزند بزاید پس نسب آن فرزند ثابت نمیشود نزد ابی حنیفه رح مگر وقتیکه گواهی دهند بولادت او دو مرد یا یک مرد و دو زن ف
و این وقتیست که حمل آن ظاهر نباشد و نه اعتراف آن نموده باشد شوهرش ص و اما اگر حمل ظاهر باشد یا شوهرش اعتراف آن نموده باشد پس
درینصورت نسب فرزند مذکور ثابت میشود بغیر گواهی گواهان و صاحبین رح گفته اند که در جمیع صور تها نسب ثابت میشود بگواهی یک زن زیرا چه فراش شوهر
ثابت و قائم است بسبب قیام عدت و قیام فراش موجب لزوم نسب فرزند است بر شوهر و حاجت نیست مگر بسوی اثبات ولادت و تعیین فرزند

انه منها فتتعين بشهادتها كما في حال قيام النكاح ولابي حنيفة رح ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة
فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج لان
النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد
على الولادة احد فهو ابنه في قولهم جميعا وهذا في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم اما في حق
النسب هل يثبت في حق غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت لقيام الحجة ولهذا قيل يشترط لفظة الشهادة
وقيل لا يشترط لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم باقرارهم وما ثبت تبعا لا يراعى فيه الشرائط واذا تزوج
الرجل امرأة فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم تزوجها لم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه
وان جاءت به لستة اشهر فصاعدا ثبت نسبه منه اعترف به الزوج او سكت لان الفراش قائم والمدة تامة فان جحد الولادة يثبت بشهادة
امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لو نفاه الزوج يلاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود
الولد فانه يصح بدونه فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذ اربعة اشهر وقالت هي منذ ستة اشهر فالقول قولها وهو ابنه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح

بدلیل آنکه این فرزند از همان زن است که زن مذکوره او را زائیده است و این تعیین ثابت میشود بگواهی یک زن چنانچه آن ثابت میشود بگواهی یک زن در حالت قیام
نکاح **ف** اگر شوهر انکار آن نماید **ص** و دلیل ابوحنیفه رح آنست که عدت زن مذکوره منقضی میشود باقرار او بوضع حمل و عدت گذشته حجت نیست پس
حاجت افتاد بسوی اثبات نسب ابتداءً لهذا برای اثبات آن شرط نموده شده است حجت کامل **ف** که عبارت است از گواهی دو مرد یا یک مرد و دو زن **ص**
بخلاف آنکه اگر حمل ظاهر باشد یا شوهر اعتراف آن نموده باشد زیرا چه درین صورت نسب آن ثابت است پیشتر از ولادت و تعیین فرزند ثابت میشود
بگواهی یک زن **ف** که قابله است مثلاً **ص** **مسئله** اگر زن معتده که بسبب وفات شوهر در عدت نشسته است فرزند زائید و گفت که این فرزند
من است و تصدیق نمودند وارثان شوهر و گواهی نداد کسی بر ولادت آن فرزند پس آن فرزند شوهر مذکور است نزد جمیع علمای ما رح و لیکن باید دانست که
این در حق ارث ظاهر است زیرا چه ارث خالص حق وارثان است پس تصدیق آنها مقبول و معتبر خواهد بود در حق ارث و اما در حق ثبوت نسب آن فرزند
در حق غیر آنها تصدیق آنها مقبول است یا نه پس فقها گفته اند که اگر آنها از اهل شهادت باشند ثابت میشود نسب آن در حق غیر آنها نیز بسبب آنکه حجت
قائم شد لهذا بعضی از علما شرط نموده اند که تصدیق آنها بلفظ شهادت باشد و بعضی شرط آن نکرده اند زیرا چه ثبوت نسب آن در حق غیر آنها تابع
ثبوت نسب است در حق آنها بنا بر اقرار آنها و چیزی که تابع ثابت میشود بنا بر چیزی پس در آن رعایت جمیع شرائط در کار نیست **مسئله** اگر نکاح کرد شخصی
زنی را و او فرزندی زائید کمتر از شش ماه از وقت نکاح پس ثابت نمیشود نسب آن فرزند از شخص مذکور زیرا چه حمل مذکور سابق است از نکاح پس آن
حمل از آن شخص نیست و اگر آن زن فرزند زائید بعد از شش ماه از وقت نکاح یا زیاده از آن پس ثابت میشود نسب آن فرزند از شخص مذکور خواه او اعتراف
آن نماید یا ساکت ماند زیرا چه فراش موجود و قائم است و مدت حمل کامل و تمام است پس اگر انکار ولادت نماید شوهر مذکور پس ولادت آن ثابت میشود بگواهی
یک زن و بعد از آن نسب ثابت میشود بنا بر فراش چه فراش تمام و موجود است و چون نسب ثابت شد پس اگر نفی آن کند شوهر مذکور لازم می آید لعان بسبب
آنکه نفی مذکور قذف است چه در آن نسبت زنا است بزن مذکوره و ضرور نیست برای لعان وجود فرزند چه آن بدون فرزند هم صحیح میشود پس اگر بعد از
زائیدن فرزند زن و شوهر اختلاف نمایند برین وجه که شوهر بگوید نکاح کردم من ترا از مدت چهار ماه و زن بگوید که نکاح کردی تو مرا از مدت شش ماه
پس قول زن مقبول است **ف** و آن فرزند فرزند شوهر مذکور است **ص** زیرا چه ظاهر حال شاهد زن است چه ظاهر همین است که او بسبب نکاح زائیده است

لامين سفلح ولم يذكر الاستحلاف وهو على الاختلاف وان قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح تطلق لان شهادتها حجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق ولابي حنيفة رح انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلا تظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها وان كان الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غير شهادة عند ابي حنيفة رح وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه لابد من حجة لدعوها الحنث وشهادتها حجة فيه على ما بينا وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة ولانه اقر بكونها مؤتمنة فيقبل قولها في رد الامانة قال واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشة رض الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل واقله ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر والشافعي رح يقدر الاكثر باربع سنين والحجة عليه ما رويناه والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل لا يهتدي اليه ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراها فان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ يوم اشتراها لزمه

نه بسبب زنا و باید دانست که قول مذکور مقبول است باسوگند یا بغیر سوگند پس دران اختلاف است ف نزد صاحبین رح قول وے باسوگند مقبول است و نزد ابی حنیفه رح بغیر سوگند ص مسئله ۱۰- اگر شخصے گوید بزن خود که هرگاه بزائی تو فرزندی پس بر تو طلاق است وبعد ازان گواهی داد زنی بر زائیدن فرزند پس طلاق واقع نمیشود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که طلاق واقع میشود بجهت آنکه شهادت یک زن حجت است برای اثبات ولادت چه رسول صلعم فرموده است که شهادت زنان جائز است در چیزیکه نتوانند نسبت مردان راکه نظر کنند بسوی آن و هرگاه گواهی یک زن مقبول شد بر ولادت پس مقبول خواهد بود در چیزیکه مبتنی است بر ولادت یعنی طلاق ع گوید و دلیل ابی حنیفه رح اینست که زن مذکوره دعوی حنث مینماید بر شوهر مذکور و او منکر است پس ثابت نخواهد شد مگر بحجت تمام و سر آن اینست که گواهی زن قبول است در حق ولادت بنا بر ضرورت پس آن گواهی ظاهر نخواهد شد در حق طلاق زیراچه طلاق امریست که منفک میشود از ولادت و از لوازم آن نیست اگرچه درینجا بخصوصیت مقام از لوازم آن شده است و در مسئله مذکوره اگر شوهر مذکور اقرار حمل کند پس طلاق واقع میشود بر زن مذکوره بغیر گواهی گواه در این نزد ابی حنیفه رح است و نزد صاحبین رح درینصورت نیز گواهی قابله شرط است زیراچه حجت ضروریست برای اثبات دعوی حنث و گواهی قابله حجت است در مسئله مذکور چنانچه مذکور شد و دلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که اقرار حمل اقرار است بچیزیکه حمل منجر بآن میشود و مفضی است بسوی آن چیز یعنی ولادت و دوم اینست که شوهر مذکور هرگاه اقرار بحمل کرد پس اقرار کرد باینکه زن مذکوره امین است چه فرزند نزد او امانت است پس قول وی مقبول خواهد شد در واپس دادن امانت ف مانند قول مودع ص مسئله ۱۱- اکثر مدت حمل دو سال است بسبب قول عائشه رض که فرزند در شکم مادر زیاده از دو سال بقدر سایه مغزل در حال دوران آن نمی ماند و اقل مدت حمل شش ماه است زیراچه در قرآن مجید مذکور است که مدت حمل و فصال سی ماه است و ابن عباس رض گفته است که مدت فصال دو سال است پس باقی ماند برای حمل شش ماه ف و باید دانست که فصال عبارت است از باز داشتن طفل از خوردن شیر بعد از گذشتن رضاع ص و شافعی رح گفته است که اکثر مدت حمل چهار سال است و آیت مذکوره مع قول ابن عباس حجت است بر او و ظاهر اینست که شافعی رح بنا بر دلیل سماعی گفته باشد چه عقل را درچنین امور راه نیست مسئله ۱۲- اگر شخصے نکاح کرد کنیزی را و بعد ازان طلاق داد آنرا و بعد ازان خرید آنرا پس اگر کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت کمتر از شش ماه از روزیکه خریده است آنرا پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شخص مذکور

والا لم یلزمه لانه فی الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق علی الشراء وفی الوجه الثانی ولد المملوکة لانه یضاف الحادث الی اقرب اوقاته فلابد من دعوته وهذا اذا کان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعیا اما اذا کان اثنتین یثبت النسب الی سنتین من وقت الطلاق لانها حرمت علیه حرمة غلیظة فلا یضاف العلوق الا الی ما قبله لانها لا تحل بالشراء

ومن قال لامته ان کان فی بطنک ولد فهو منی فشهدت علی الولادة امرأة فهی ام ولده لان الحاجة الی تعیین الولد ویثبت ذلک بشهادة القابلة بالاجماع ومن قال لغلام هو ابنی ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأته فهی امرأته وهو ابنه یرثانه وفی النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یکون لها المیراث لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبهة وبملک الیمین فلم یکن قوله اقرارا بالنکاح وجه الاستحسان ان المسئلة فیما اذا کانت معروفة بالحریة وبکونها ام الغلام والنکاح الصحیح هو المتعین لذلک وضعا وعادة ولو لم یعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلا میراث لها لان ظهور الحریة باعتبار الدار حجة فی دفع الرق لا فی استحقاق الارث

باب حضانة الولد ومن احق به

واذا وقعت الفرقة بین الزوجین فالام احق بالولد لما روی ان امرأة قالت یا رسول الله ان ابنی هذا کان بطنی له وعاء وحجری له حوی

و اگر در مدت زیاده ازان بزاید پس نسب فرزند مذکور ثابت نمیشود زیرا چه در صورت اول فرزند مذکور فرزند زن معتده است چه علوق در صورت سابق هست بر خریدن آن و در صورت دوم آن فرزند فرزند کنیز مملوکه وی است چه حمل حادث است پس نسبت نموده خواهد شد بسوی اقرب اوقات که بعد از خریدن است چون در صورت دوم فرزند مذکور فرزند کنیز مملوکه است پس برای ثبوت نسب آن دعوت ضرورت و اینکه مذکور شد وقتیست که یک طلاق داده باشد خواه بائن خواه رجعی یا خلع نموده باشد ۱۱ و وقتیکه دو طلاق داده پس درینصورت نسب آن فرزند ثابت میشود اگر متولد شود تا دو سال از وقت طلاق زیرا چه درینصورت زن مذکوره حرام است بحرمت غلیظه پس نسبت حمل آن نموده نخواهد شد مگر بسوی وقتیکه پیش از طلاق است چه کنیز مذکوره حلال نمیشود بسبب خریدن مسئله ۱۳- اگر شخصے گفت بکنیز خود که اگر در شکم تو فرزند باشد پس آن فرزند از من هست و گواهی داد زنی بر ولادت آن پس کنیز مذکوره ام ولد آن شخص میگردد زیرا چه درینصورت حاجت است بسوی تعیین آن فرزند باین طور که این فرزند را زائیده است کنیز مذکوره ص و آن ثابت شد بگواهی قابله باجماع مسئله ۱۴- اگر شخصے گفت صبی را که این پسر من است بعد ازان مرد و آمد مادرش و گفت که من زوجه شخص مذکورام پس آن زن زن شخص مذکور است و آن صبی فرزند او و مادر و فرزند هر دو وارث او خواهند شد در نوادر مذکور است که این از روی استحسان است و مقتضای قیاس این است که زن مذکوره وارث نشود زیرا چه نسب چنانچه ثابت میشود بسبب نکاح صحیح همچنین ثابت میشود بسبب نکاح فاسد و بسبب وطی بشبهه و بسبب ملک یمین پس قول آن شخص که این صبی پسر من است اقرار نیست بنکاح زن مذکوره و وجه استحسان این است که مسئله دران صورت است که زن مذکوره معروف و مشهور باشد بحریت و هم مشهور باشد باینکه او مادر آن صبی است و نکاح صحیح متعین است از روی عادت و وضع و اگر معلوم نباشد که زن مذکوره حره است و وارثان بزن مذکوره میگویند که تو ام ولد هستے پس زن مذکوره از میراث بی بهره است زیرا چه ظهور حریت باعتبار اینکه در دار اسلام است حجت است برای دفع رقیت نه برای استحقاق ارث والله اعلم بالصواب

باب دربیان حضانت ولد یعنی تربیت فرزند صغیر ص مسئله ۱- اگر فرقت واقع شود میان زن و شوهر که فرزند صغیر در کنار آنها است پس مادرش احق است باینکه آن فرزند را نزد خود نگاه دارد ف و خدمت پرورش او نماید ص بجهت آنکه مرویست که زنی بحضور پیغمبر علیه السلام عرض کرد و گفت یا رسول خدا این پسر من است شکم من وعای او بود و کنار من مر او را مکان سکونت است

وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به ما لم تتزوجي ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها انظر واليه اشار الصديق رض بقوله ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابة حاضرون متوافرون والنفقة على الاب على ما نذكر ولا تجبر الام عليه لانها عست تعجز عن الحضانة فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الاب اولى من الاخوات لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للولاد فان لم تكن له جدة فالاخوات اولى من العمات والخالات لانهن بنات الابوين ولهذا قدمن في الميراث وفي رواية الخالة اولى من الاخت لاب لقوله عليه السلام الخالة والدة وقيل في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولى من العمات ترجيحا لقرابة الام وينزلن كما نزلنا الاخوات معناه ترجيح ذات قرابتين ثم قرابة الام ثم العمات ينزلن كذلك

و پستان من مر او را سقا است ف یعنی جز این نیست که از آن شیر می نوشد ص و میخواهد پدر او که او را از من بگیرد ف و خود نگاهدارد ص پس رسول خدا علیه السلام بآن زن فرمود که تو احق هستی باین فرزند ف بنسبت پدرش ص ما دامیکه تو نکاح نکنی با شخص اجنبی بجهت آنکه مادر شفیق ترست و قادر ترست بر حضانت پس سپردن صغیر بمادر نافع است در حق صغیر بآن اشاره کرده است صدیق رض وقتیکه گفت که آب دهن او یعنی آب دهن مادر بهتر است برای این طفل از شهد یکه نزد تست یا عمر و صدیق رض این را در آن وقت گفته بود که فرقت واقع شده بود میان عمر رض و میان زن وی جدا و ف که مادر عاصم است و عاصم در کنار او بود و میخواست عمر رض که عاصم را از وی بگیرد ص و در ینوقت اکثر صحابه رض حاضر بودند ف و هیچکس از ایشان انکار آن نکرد ص و در ما النفقة آن صغیر واجبست بر پدر وی بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد و آینده است که مادر اگر ابا کند از حضانت فرزند صغیر پس جبر کرده نمی شود بر او بانکه حضانت آن نماید زیراچه او شاید که از حضانت آن عاجز باشد ف و نتواند که حضانت آن نماید ص مسئله بدانکه اگر مادر صغیر زنده نباشد پس درینصورت مادر مادر اولی است از مادر پدر زیراچه ولایت حضانت مستفاد و حاصل است از جانب مادر و اگر مادر مادر نباشد پس درین هنگام مادر پدر اولی است از خواهر و غیره بجهت آنکه مادر پدر از جمله مادرهاست لهذا مادر پدر میگیرد سدس را از ترکه فرزند پسر خود ف که نصیب مادرست ص و بجهت آنکه مادر پدر شفیق ترست در حق اولاد خود و اگر جده نباشد پس درین هنگام خواهر اولی است از عمه و خاله زیراچه آنها دختران مادر و پدر آن صغیر اند ف یا دختران مادر یا پدر وی اند ص لهذا آنها مقدم اند در میراث از عمه و خاله و در یک روایت چنین آمده است که خاله اولی است از خواهر علاتی زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که خاله مادرست ف یعنی بمنزله مادر ص و منقول است که در قول خدا تعالی برداشت یوسف عم پدر و مادر خود را بر تخت خود مراد از مادر خاله است بدانکه خواهر عینی مقدم است بر خواهر اخیافی و علاتی و خواهر اخیافی مقدم است بر خواهر علاتی زیراچه حق حضانت آنها از جانب مادر ثابت است و بعد از آن بدانکه خاله مقدم است از عمه بنا بر آنکه قرابت جانب مادر ترجیح وارد و بدانکه ترتیب میان خاله ها مانند ترتیب است میان خواهران یعنی صاحب دو قرابت ترجیح دارد بر صاحب یک قرابت باینطور که خاله که خواهر عینی مادرست ترجیح دارد بر خاله که خواهر اخیافی یا علاتی مادرست و همچنین خاله اخیافی ترجیح دارد بر خاله علاتی و همچنین ترتیب است میان عمها

وكل من تزوجت من هؤلاء يسقط حقها لما روينا ولأن زوج الأم اذا كان اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فلا نظر
قال الا الجدة اذا كان زوجها الجد لانه قام مقام ابيه فينظر له وكذلك كل زوج هو ذو رحم محرم منه لقيام
الشفقة نظرا الى القرابة القريبة ومن سقط حقها بالتزوج يعود اذا ارتفعت الزوجية لان المانع قد زال
فان لم يكن للصبي امرأة من اهله واختصم فيه الرجال فاولاهم اقربهم تعصيبا لان الولاية للاقرب وقد عرف الترتيب في موضعه
غير ان الصغيرة لا تدفع الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم تحرزا عن الفتنة والام والجدة احق بالغلام
حتى يأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي وحده وفي الجامع الصغير حتى يستغني فيأكل وحده ويشرب وحده
ويلبس وحده والمعنى واحد لان تمام الاستغناء بالقدرة على الاستنجاء ووجهه انه اذا استغنى يحتاج الى التأدب والتخلق
بآداب الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التأديب والتثقيف والخصاف رحمه الله قدر الاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب
والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة آداب النساء والمرأة على ذلك اقدر
وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد رحمه الله انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة

و بدانکه هر کدام ازینها که حضانت حق وی است چون نکاح نماید باکسی اجنبی باطل میشود حق او درین حضانت بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد
وبجهت آنکه شوهر مادر درصورتیکه اجنبی باشد خواهد داد آن صغیر را چیزی قلیل و بنظر غضب نگاه خواهد کرد پس درین هنگام نبودن صغیر نزد
مادر شفقت و صلاح و نفع او نیست مگر درصورتیکه نکاح کرده باشد مادر وی عم او را که برادر پدر وی است یا صغیر نزد مادر باشد که نکاح
کرده است آنرا جد آن صغیر زیرا چه هم وجد قائم مقام پدر است پس شفقت خواهد کرد در حق وی و همچنین حکم است در هر صورتیکه شوهر زن مذکوره
ذو رحم محرم صغیر مذکور باشد زیرا چه او شفیق است در حق آن صغیر بسبب قرابت قریبه مسئله ۳ - هر زنیکه باطل شود حق حضانت او بسبب نکاح
کردن او باکسی اجنبی باز عود میکند حق او وقتیکه زائل شود زوجیت میان او و میان شوهر مذکور زیرا چه مانع استحقاق حضانت در حق او
درین هنگام زائل میشود مسئله ۴ - اگر نباشد زنیکه حضانت صغیر حق او است و خصومت نمایند مردان پس درینصورت کسیکه اقرب عصبات
او است اولی است بحضانت صغیر زیرا چه ولایت مر اقرب راست و ترتیب عصبات مقرر و معلوم است در موضع آن ولیکن باید دانست که صغیره سپرد
کرده نمیشود برای حضانت بعصبه که غیر محرم است چون مولای عتاقه و پسر عم چه در سپردن آن بدست اینها خوف فتنه است مسئله ۵ - مادر
وجده احق است بحضانت صغیر تا آن زمان که بخورد و بنوشد و جامه بپوشد و استنجا نماید بدست خود بدون اعانت غیر و در جامع صغیر است حتی که
مستغنی شود و بخورد و بنوشد و بپوشد و استنجا نماید از دست خود و بعد ازان بگیرد آنرا پدر یا هر که ولی او باشد از عصبات زیرا چه هرگاه مستغنی شود
محتاج میشود بسوی تادیب و تعلیم و بسوی موصوف شدن باداب و اخلاق آنها و پدر و غیره از عصبات قادر است بر تادیب و تعلیم اخلاق
نیک و بدانکه خصاف رح گفته است که صغیر مستغنی میشود از حضانت وقتیکه سن او بهفت سال برسد چه غالب اکثر اوقات همین است که
صغیر هرگاه سن او هفت سال شود مستغنی میشود از حضانت و بدانکه مادر و جده احق است بحضانت صغیره تا آن زمان که حیض آید آنرا ف یعنی
بالغه شود ص و بعد ازان پدر بگیرد آنرا زیرا چه صغیره بعد از استغنا از اعانت غیر محتاج است بسوی شناختن آداب زنان و زنان قادر تر اند
بر تعلیم آداب زنان ف پس صغیره خواهد ماند نزد مادر و جده تا آن زمان که بالغه شود ص و بعد ازان پدر ببرد آنرا نزد خود زیرا چه صغیره بعد از
بلوغ محتاج است بسوی محافظت و پدر درین امر قوی تر است و داناتر و از محمد رح مرویست که صغیره سپرد کرده میشود بدست پدر وقتیکه برسد بحدیکه مرغوب بها شود ۱۰

لتحقق الحاجة الى الصيانة ومن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حد الشهوة وفي الجامع الصغير
حتى تستغني لانهما لا تقدر على استخدامها ولهذا لا تؤاجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه
شرعا **قال** والامة اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرة في حق الولد لانهما حرتان
اوان ثبوت الحق وليس لهما قبل العتق حق في الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى والذمية
احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان او يخاف ان يألف الكفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده ولا خيار
للغلام والجارية وقال الشافعي رح لهما الخيار لان النبي عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده
الدعة لتخليته بينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رض لم يخيروا واما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختياره

چه درینوقت احتیاج ست بسوے محافظت و بدانکه هرگاه که سوای مادر و جده است **ف** چون خاله مثلا **ص** پس او
احق ست بحضانت صغیره تا آنزمان که برسد صغیره بسنیکه مشتهاة و مرغوب شود و در جامع صغیر مذکور ست که خاله وغیره احق اند بحضانت صغیره
تا آنزمان که مستغنی شود صغیره از اعانت غیر **ف** و زیاده ازان حق آنها نیست **ص** زیراچه آنهارا جائز نیست استخدام آن لهذا آنهارا
نمیرسد که باجاره دهند صغیره را برای خدمت و هرگاه آنها قادر نیستند بر استخدام آن پس آنچه مقصود ست **ف** یعنی تعلیم آداب **ص** حاصل
نمیشود بخلاف مادر و جده چه آنها قادر اند بر استخدام آن شرعا **ف** انتهی جائز ست مادر و جده را استخدام از صغیره **ص** **مسئله ۵**-
اگر کسے تزویج نماید کنیز خود را با شخصے و کنیز مذکوره فرزندی بزاید از شوهر خود یا کنیزی ام ولد باشد و بعد ازان آزاد کند آنرا خواجه اش پس
کنیز مذکوره و ام ولد مذکوره در حق فرزند مذکور مانند حره است چه آنها حره اند و وقتیکه ثابت شد آنهارا حق حضانت و نیست آنهارا حق در فرزند
مذکور پیش از آزادی چه درینوقت آنها عاجز اند از حضانت بسبب اشتغال آنها بخدمت خواجه خود **مسئله ۶**- و ذمیه احق ست بحضانت فرزند خود
که مسلمان ست **ف** بنابر اسلام پدر **ص** لیکن احق ست تا آنزمان که فرزند مذکور دریافت دین نکند یا خوف این نباشد که الفت بگیرد
بکفر و هرگاه دریافت دین کند یا خوف مذکور متحقق شود پس درین هنگام گرفته میشود ازو فرزند زیراچه پیشتر ازان نفع آن فرزند درین ست **ف**
که مادرش حضانت او نماید **ص** و بعد ازان خوف ضررست در حق او **ف** لهذا گرفته میشود از مادر مذکوره **ص** **مسئله ۷**- صغیر و صغیره
بعد از گذشتن ایام حضانت در اختیار نمودن یکی از مادر و پدر مختار نیستند **ف** انتهی نمیرسد آنهارا که از مادر و پدر هر کرا اختیار نمایند نزد او
باشند بلکه نزد پدر خواهند ماند **ص** و شافعی رح گفته است که آنها مختار اند **ف** نزد هر که بخواهند بمانند **ص** زیراچه رسول خدا صلعم
آنهارا اختیار داده است و دلیل علمای ما رح این ست که صغیر و صغیره بسبب قصور عقل خود اختیار خواهند نمود کسے را که میگذارد آنهارا برای لعب و بازی
و مزاحم او نمیشود ازان پس اگر آنهارا اختیار داده شود شفقت در حق آنها متحقق نمیشود **ف** و در دادن اختیار مر آنهارا انفع آنها نیست **ص** و بنقل صحیح
ثابت ست که صحابه رض خیار نداده اند مر صغیر را **ف** در اختیار نمودن پدر یا مادر **ص** و حدیثی که دلیل شافعی رح ست پس جواب آن اینست
که پیغمبر صلعم خیار داده بود صغیر را و همچنین دعا کرده بود در حق آن صغیر که یا رب آله هدایت کن این صغیر را پس آن صغیر ببرکت دعای پیغمبر صلعم اختیار کرد

لا ينتظر بها عانة عليه السلام او يحمل على ما اذا كان بالغا **فصل** واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه من الاضرار بالاب الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تأهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي به ذميا وان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه اشار في الكتاب الى انه ليس لها ذلك وهذه رواية كتاب الطلاق وذكر في الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد في مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه ومن جملة ذلك حق امساك الاولاد وجه الاول ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح والحاصل انه لا بد من الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا كله اذا كان بين المصرين تفاوت اما اذا تقاربا بحيث يمكن للوالد ان يطالع ولده ويبيت في بيته فلا باس به وكذا الجواب في القريتين ولو انتقلت من قرية المصر الى المصر لا باس به لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب وفي عكسه ضرر بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك

کسی را که بالغ است در حق او ف است یعنی او ص یا حدیث مذکور محمول است بر اینکه آن فرزند بالغ بود والله اعلم

فصل مسئله اگر اراده کند زن مطلقه که مع فرزند خود بیرون شود از شهر پس این نمیرسد او را چه بسبب ضرر پدر است ولیکن اگر بیرون شود مع فرزند به سوی وطن خود که عقد نکاح در آنجا منعقد شده است پس او را میرسد زیرا که بیرون شدن مع فرزند زیرا چه پدر نیز التزام سکونت نموده در آنجا بنا بر عرف و شرع چه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که نکاح کند در شهری پس وی از اهل آن شهر است و لهذا اگر حربی ف یعنی زن حربیه ص در دار اسلام و نکاح کند ذمی را پس آن زن ذمیه میگردد ف و باید دانست که مراد از لفظ حربی شخص حربی است یعنی حربیه گر بنا گر حربی بیاید در دار اسلام و نکاح کند ذمیه را ذمی میگردد چه اگر او خواهد طلاق دهد و ذمیه را ببرد بدار حرب کذا فی الغایه ص ... اگر اراده کند زن مطلقه که بیرون شود مع فرزند خود بسوی شهری که غیر وطن وی است ولیکن عقد نکاح در آن شهر شده است پس این نمیرسد زن را که در اینجا اشاره کرده است قدوری رح در مختصر خود و این موافق روایت کتاب الطلاق مبسوط است و در جامع صغیر مذکور است که میرسد این زن مذکوره را زیرا که عقد نکاح هرگاه یافته شود در مکانی پس آن عقد موجب احکام نکاح است در آن مکان چنانچه بیع موجب تسلیم مبیع است در مکان بیع و نگاه داشتن اولاد از جمله احکام نکاح است ف پس نگاه خواهد داشت زن اولاد خود را در مکانیکه عقد نکاح شده است در آن ص وجه روایت مبسوط اینست که عقد نکاح بستن در دیار مسافرت التزام این نیست که سکونت نماید در آن بنا بر عرف و همین صحیح است و حاصل کلام اینست که برای خروج زن از شهری بشهر دیگر دو امر ضرور است یکی آنکه آن شهر وطن وی باشد دوم آنکه عقد نکاح هم در آن شهر شده باشد ولیکن این وقتیست که میان هر دو شهر تفاوت دور باشد اما وقتیکه هر دو شهر باهم نزدیک باشند بطوریکه پدر را ممکن باشد که برود نزد فرزند خود و ببیند او را و همانجا شب در جای خود گذراند پس درینصورت مضائقه نیست که زن مع فرزند در آن شهر برود و آنجا باشد و حکم دو قریه نیز همین است و اگر انتقال کند زن از قریه شهری بآن شهر پس درآن مضائقه نیست چه در آن ضرر پدر نیست و نفع صغیر است بسبب آنکه او موصوف خواهد شد باخلاق اهل شهر و در عکس آن ضرر صغیر است بسبب آنکه او موصوف خواهد شد باخلاق اهل قریه لهذا نمیرسد زن را که فرزند را از شهر به قریه ببرد

والله اعلم بالصواب

باب النفقة

قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الى منزله فعليه نفقتها وكسوتها وسكناها والاصل في ذلك قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل في الصدقات وهذه الدلائل لا فصل فيها فتستوي فيها المسلمة والكافرة ويعتبر في ذلك حالهما جميعا قال العبد الضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى وتفسيره انهما اذا كانا موسرين تجب نفقة اليسار وان كانا معسرين فنفقة الاعسار وان كانت معسرة والزوج موسر فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهو قول الشافعي لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته وجه الاول قوله عليه السلام لهند امراة ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف اعتبر حالها وهو الفقه فان النفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لا تفتقر الى كفاية الموسرات فلا معنى للزيادة واما النص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمته ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهو الواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير كما ذهب اليه الشافعي انه على الموسر مدان وعلى المعسر مد وعلى المتوسط مد ونصف مد لان ما وجب كفاية لا يتقدر شرعا في نفسه وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة لانه منع بحق

باب در بیان نفقه ف نفقه در شرع عبارتست از چیزیکه موقوف باشد بران بقای شی چون ماکول و ملبوس و مسکن و اکثر بر این اند که نفقه عبارتست از طعام فقط **ص مسئله** زنیکه تسلیم کند خود را در منزل شوهر پس واجب شود بران شوهر طعام و لباس و سکنی برای او خواه آن زن مسلمه باشد یا کافره بجهت آنکه در قرآن و حدیث چنین آمده است و بجهت آنکه نفقه عوض حبس است لهذا هر که در حبس غیر باشد بسبب حق آن غیر پس نفقه او بران غیر واجب میشود چنانچه قاضی و عامل صدقات **ف** محبوس اند برای مصالح مسلمانان لهذا واجب است نفقه ایشان در مال مسلمانان که مال بیت المال است و همچنین در اینجا نیز **ص** و این هر دو دلیل که مذکور شده در آن هیچ فرقی نیست میان مسلمه و کافره **ف** لهذا حکم هر دو برابر است **ص مسئله ۲** در وجوب نفقه زن حال زن و شوهر هر دو معتبر است قال رض این مختار خصاف رح است و برین فتوی است و تفسیر آن اینست که اگر زن و شوهر هر دو موسر باشند پس واجب باشد بر شوهر نفقه یسار و اگر زن و شوهر هر دو مفلس باشند پس واجب شود نفقه افلاس و اگر زن مفلسه باشد و شوهر موسر پس نفقه برای وی کمتر است از نفقه موسره و زیاده است از نفقه مفلسه و کرخی رح گفته است که در نفقه زن حال شوهر فقط معتبر است و همین قول شافعی رح است زیرا چه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است باید که نفقه دهد صاحب وسعت از وسعت خود و وجه مختار خصاف رح حدیث پیغمبر صلعم است چه پیغمبر صلعم فرموده بود هنده را که زوجه ابی سفیان بود که بگیر از مال شوهر خود آنچه کفایت کند ترا و فرزند ترا بطریق معروف و ازین معلوم شد که حال زن نیز معتبر است و در آن اینست که نفقه واجب است بطریق کفایت و فقیر محتاج نیست بنفقه موسرات پس زیادتی با نطور که نفقه او بمقدار موسر باشد معنی ندارد و معنی آیت مذکوره که تمسک شافعی رح است اینست که زن موسره باشد پس شوهر نفقه دهد بر وی بمقدار وسعت خود و باقی دین باشد بر ذمه او و معنی لفظ معروف که مذکور است در حدیث هنده نفقه متوسط است و مراد از متوسط چیزیست که میان حال زن و شوهر باشد و صورت حکم یکی از زن و شوهر موسر باشد و دیگری مفلس و چون این مفهوم شد و پیغمبر صلعم باجمال فرموده پس معلوم شد که مقدار آن در شرع معین نیست و شافعی رح تا آنکه بآن جا و گفته است که نفقه زن بر ذمه شوهر موسر دو مد است و بر ذمه مفلس یک مد و بر ذمه متوسط یک و نیم مد و این معقول نیست زیرا چه چیزیکه واجب میشود بطریق کفایت پس آن بقدر معین نمیشود در شرع و نیست چه مقدار آن مختلف میشود باعتبار رغبت مردمان و احوال آنها و باعتبار اوقات نیز **ص مسئله ۳** - اگر ابا کند زن از تسلیم ذات خود بشوهر بسبب مهر یعنی خود را تسلیم نکند بشوهر تا آنکه مهرش ندهد بوی پس نفقه آن زن ثابت میشود بلکه واجبست بر شوهر که نفقه او بدهد اگرچه آن زن مذکوره در خانه پدر و مادر است و در حبس شوهر خود نیست **ف** زیرا چه ابای او بحق است که برای حق خود

فکان فوت الاحتباس بمعنی من قبله فیجعل کالافائت وان نشزت فلا نفقة لها حتی تعود الی منزله لان فوت الاحتباس منها
واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنعت من التمکین فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی
الوطی کرها وان کانت صغیرة لا یستمتع بها فلا نفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیها والاحتباس الموجب ما یکون وسیلة
الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضة علی ما نبین وقال الشافعی رح لها النفقة لانها عوض عن الملک عنده کما فی
المملوکة بملک الیمین ولنا ان المهر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضان عن معوض واحد فلها المهر دون النفقة وان کان الزوج صغیرا
لا یقدر علی الوطی وهی کبیرة فلها النفقة من ماله لان التسلیم تحقق منها وانما العجز من قبله فصار کالمجبوب والعنین واذا
حبست المرأة فی دین فلا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم یکن منها بان کانت عاجزة فلیس منه وکذا
اذا غصبها رجل کرها فذهب بها وعن ابی یوسف رح ان لها النفقة والفتوی علی الاول لان فوت الاحتباس لیس منه لیجعل باقیا
تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابی یوسف رح ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولکن تجب علیه نفقة
الحضر دون السفر لانها هی المستحقة علیه ولو سافر معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامه علیها وتجب نفقة الحضر دون السفر

پس سبب انتفای حبس درین صورت از جانب شوهر است لهذا چنان شمرده میشود که حبس گویا فوت نشده است مسئله ۴ - اگر زن نشوز نماید ف اینکه
بیرون رود از خانهٔ شوهر بغیر اذن او ص پس نیست نفقه برای او تا آن زمان که عود نماید بخانهٔ شوهر زیرا چه انتفای حبس درین صورت از جانب زن
مذکوره است و هرگاه عود کند بخانهٔ شوهر پس محبوس میشود در خانهٔ شوهر لهذا درین هنگام واجب میشود نفقه برای او بخلاف آنکه اگر باشد زن در خانهٔ
شوهر لیکن تمکین وطی نکند برای آنکه شوهر چه درین صورت مراورا نفقه است زیرا چه او محبوس است در خانهٔ شوهر او میتواند که بزور وطی کند زن مذکوره را
مسئله ۵ - اگر زوجه کسی صغیره باشد باینحالت که قابل وطی کردن نیست پس نفقه او واجب نیست بر شوهر زیرا چه سبب امتناع وطی درینصورت یافته میشود
در زن مذکوره زیرا چه حبسی که بسبب آن نفقه واجب میشود آن حبس است که وسیله وطی باشد که مقصود است از نکاح و آن یافته نمیشود درینصورت بخلاف
زن مریضه که مر او را النفقه است چنانچه مذکور خواهد شد و شافعی رح گفته است که نفقه صغیره مذکوره واجب است بر شوهر شی زیرا چه نفقه عوض ملک نکاح است
نزد شافعی رح چنانچه نفقه کنیز مملوکه واجب است بعوض ملک یمین و علمای ما میگویند که مهر عوض ملک نکاح ص ست جائز نیست که یک چیز را
دو عوض باشد لهذا برای صغیره مذکوره مهر است نفقه نیست مسئله ۶ - اگر شوهر صغیر باشد که قادر بر وطی نیست و زوجه او زن کبیره بود پس برای زن مذکوره
نفقه در مال شوهر مذکور است زیرا چه تسلیم ذات یافته شد از جانب زن و عدم قدرت وطی از جانب شوهر مذکور است مانند مجبوب و عنین مسئله ۷ - اگر زن محبوس
گردد بسبب قرض کسی نفقه آن واجب نیست بر شوهر وی زیرا چه انتفای حبس درینصورت از جانب شوهر نیست خواه از جانب زن باشد باینطور که زن مماطلت و دوبار
دراد ای دین با وجود قدرت او بر ادای آن یا از جانب وی هم نباشد باینطور که او مفلس باشد و قادر نباشد بر ادای آن و همچنین نفقه نیست زن را وقتیکه غصب
او کسی بر دارد اجبر و اکراه و از ابی یوسف رح مروی است که درین هر دو زن مذکوره را نفقه است و فتوی بر اول است زیرا چه انتفای حبس از جانب شوهر نیست
تا حبس او باقی شمرده شود و همچنین نفقه نیست زن را وقتیکه حج برود با محرم خود زیرا چه ف او در حبس شوهر نیست ص و انتفای حبس از جانب زن
مذکوره است و از ابی یوسف رح مروی است که وی را النفقه است زیرا چه ادای فرض عذر است و باید دانست که درینصورت نزد ابی یوسف رح نفقه
حضر است نه آن که نفقه سفر چه واجب است بر شوهر نفقه حضر نه نفقه سفر و اگر سفر کند با زن مذکوره شوهر وی پس درینصورت نفقه زن مذکوره واجب میشود
بر شوهر بالاجماع زیرا چه زن مذکوره درینصورت محبوس است نزد شوهر مذکور چه او با وی است و لیکن واجب است بر او نفقه حضر نه نفقه سفر زیرا چه شوهر را واجب نیست زن مذکوره را بر سفر بردن

ولا يجب لكن ما قلنا وان مرضت في منزل الزوج فلها النفقة والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوات الاحتباس
للاستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع بعارض فاشبه الحيض وعن ابي يوسف
انها اذا سلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم يصح قالوا هذا حسن وفي لفظ
الكتاب ما يشير اليه **قال** وتفرض على الزوج النفقة اذا كان موسرا ونفقة خادمها والمراد بهذا بيان نفقة الخادم ولهذا ذكر في بعض النسخ
وتفرض على الزوج اذا كان موسرا نفقة خادمها ووجهه ان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه ولا تفرض لاكثر من نفقة
خادم واحد وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح تفرض لخادمين لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداخل والى الآخر لمصالح الخارج
ولهما ان الواحد يقوم بالامرين فلا ضرورة الى اثنين ولانه لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه وقالوا ان الزوج
الموسر يلزمه من نفقة الخادم ما يلزم المعسر من نفقة امرأته وهو ادنى الكفاية وقوله في الكتاب اذا كان موسرا اشارة الى انه لا تجب نفقة
الخادم عند اعساره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وهو الاصح خلافا لما قاله محمد رح لان الواجب على المعسر ادنى الكفاية وهي قد تكتفي بخدمة
نفسها ومن اعسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ويقال لها استديني عليه وقال الشافعي رح يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف

ص لهذا واجب نیست بر شوهرش کرایه که او دهد مسئله ۸ - اگر مریض شود زن در خانه شوهر پس برای او نفقه است ف و این بنا بر استحسان است ص
و مقتضای قیاس آنست که نفقه نباشد برای او وقتیکه مریض باشد بمرضیکه مانع جماع است زیرا چه زن مذکوره درین حالت در حبس شوهر نیست برای وطی و وجه استحسان آنست که حبس او باقیست
زیرا چه شوهرش انس میگیرد بزن مذکوره و مس میکند آنرا و زن مذکوره محافظت خانه شوهر مینماید و مانع جماع امر عارضیست مانند حیض و از ابو یوسف رح مرویست که زن وقتیکه تسلیم نماید
ذات خود را و بعد از آن مریض گردد پس نفقه او واجب است بنا بر آنکه زن مذکوره تسلیم ذات خود نموده است و اگر اول مریض شود و بعد از آن تسلیم ذات خود
نماید پس نفقه او واجب نیست زیرا چه این تسلیم صحیح نیست و باید دانست که فقها گفته اند که این تفصیل خوب است و در کتاب هم اشاره بآن است
مسئله ۹ - ف چنانچه واجب است بر شوهر نفقه زن همچنین ص واجب است برای نفقه خادمش وقتیکه شوهر موسر باشد زیرا چه واجب است
بر شوهر آنچه کفایت کند مر زن را و مقدار کفایت تمام نمیشود مگر بنفقه خادمش چه زن را خادم ضرور در کار است و لیکن واجب نیست مگر نفقه یک خادم
و این نزد ابو حنیفه و محمد رح است و ابو یوسف رح گفته است که نفقه دو خادم واجب است زیرا چه احتیاج یک خادم برای مصالح اندرون خانه است
و احتیاج خادم دیگر برای مصالح بیرون خانه است و دلیل ابو حنیفه و محمد رح اینست که یک خادم کفایت میکند برای هر دو مصالح پس احتیاج نیست
بدو خادم و دوم آنست که اگر شوهر خود متکفل خدمت زن شود کفایت میکند ف و احتیاج بخادم نماند ص پس همچنین وقتیکه خادمی را قائم مقام خود نماید
ف احتیاج بخادم دیگر نماند ص و باید دانست که فقها گفته اند که لازم است بر شوهر موسر بجهت خادم زن آن مقدار نفقه که واجب است بر شوهر مفلس برای زوجه او
و آن ادنی مقدار کفایت است و مرویست از ابو حنیفه رح که واجب نیست نفقه خادم بر شوهر مفلس و همین اصح است زیرا چه واجب است بر مفلس ادنی مقدار کفایت و وقتیکه
زن کفایت میکند برای خدمت ذات خود و محمد رح گفته است که نفقه خادم بر شوهر مفلس نیز واجب است مسئله ۱۰ - اگر معسر گردد شوهر ف یعنی مفلس گردد ص از دادن
نفقه زن او تنگ اند پس تفریق نموده نشود میان آنها بلکه قاضی بگوید بزن که استدانت کن بر شوهر برای نفقه خود ف یعنی بگو چیزی را قرض بگیر بطریق نسیه که بهای آن شوهر دهد
بر ذمه شوهر ص و شافعی رح گفته است که تفریق نموده شود میان آنها زیرا چه شوهر هرگاه از دادن نفقه عاجز باشد پس نمیتواند که نگاه دارد زن خود را بطریق معروف ف
و حال آنکه در قرآن مجید آمده است که نگاه دارید زن را بطریق معروف و طریق معروف اینست که بدهد بزن آنچه حق او است
از نفقه و جز آن و چون بطریق معروف نگاه داشتن نتوانست شوهر پس باید که طلاق دهد و هرگاه او را باز کرد از طلاق

ينوب القاضي منابه في التفريق كما في الجب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة اقوى ولنا ان حقه يبطل وحقها يتأخر والاول اقوى في الضرر وهذا لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفى في الزمان الثاني وفوت المال وهو تابع في النكاح لا يلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج فاما اذا كانت الاستدانة

بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج واذا قضى القاضي لها بنفقة الاعسار ثم ايسر فخاصمته تمم لها

نفقة الموسر لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذا تبدل حاله

لها المطالبة بتمام حقها واذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شيء لها الا ان يكون القاضي

فرض لها النفقة او صالحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضي لها بنفقة ما مضى لان النفقة صلة وليست بعوض

ص پس قاضی نائب او خواهد شد در تفریق زن از وی ف درینصورت ص چنانچه در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد بلکه درینصورت بطریق اولی قاضی قائم مقام او خواهد شد در تفریق زن زیرا که احتیاج بسوی نفقه شدید است و علمای ما میگویند که اگر تفریق نموده شود حق شوهر باطل میشود بالکلیه و این ضرر شدید است در حق شوهر و اگر گفته شود بزن او که استدانت نماید برای نفقه پس درین تاخیر حق وی ست و این ضرر ادنی ست پس تفریق نموده نخواهد شد بلکه گفته خواهد شد بزن که استدانت نموده نفقه خود نماید سر آن اینست که نفقه او دین میشود بر ذمه شوهر بسبب مقرر نمودن قاضی مقدار آن پس استیفای آن خواهد نمود در زمان آینده ف و قاضی درینجا قائم مقام شوهر نمیشود در تفریق زن چنانچه قائم مقام او میشود در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد ص زیرا که مال تابع در نکاح و مقصود از نکاح توالد است ف پس آنچه تابع است برابر مقصود اصلی نیست لهذا قاضی قائم مقام شوهر نمیشود در تفریق زن در صورتیکه شوهر مجبوب یا عنین باشد چه درینصورت مقصود اصلی فوت میشود بخلاف مسئله که کلام دران ست ص و باید دانست که فائده امر نمودن قاضی بزن که استدانت نموده نفقه خود نماید مع مقرر نمودن مقدار آن اینست که زن بسبب امر مذکور قادر میشود برانکه حواله نماید دائن خود را بر شوهر خود و اما وقتیکه استدانت بغیر امر قاضی باشد پس درینصورت دائن مطالبه دین خود خواهد نمود از زن مذکوره نه از شوهر مسئله ۱۱- اگر حکم کرد قاضی برای زن بنفقه اعسار ف یعنی افلاس ص بعد ازان موسر گشت شوهر پس زن مذکوره خصومت نمود با شوهر خود برای نفقه یسار و از وی درخواست نفقه یسار کرد پس حکم نموده خواهد شد برای او بنفقه یسار زیرا که نفقه مختلف میشود بحسب یسار و اعسار و نفقه که بآن حکم نموده بود قاضی حکم نفقه ایست که واجب نشده و هرگاه حال شوهر از اعسار به یسار متبدل شد پس میرسد زن را که مطالبه کند برای تمام حق خود مسئله ۱۲- اگر مدتی گذشت که نفقه نداد بزن شوهر پس بعد ازان نفقه آن مدت را طلب کرد زن مذکوره از شوهر پس هیچ چیز ازان نمیرسد بزن مذکوره مگر وقتیکه مقرر نموده باشد قاضی برای آن نفقه را یا زن مصالحه نموده باشد با شوهر خود بر مقدار نفقه آن پس درینصورت حکم نموده میشود برای آن بنفقه ایام گذشته زیرا که وجوب نفقه بطریق صله است بجهت آنکه مراد از صله چیزیست که واجب شود بلا عوض و نفقه چنین ست چه آن عوض ملک بضع نیست

عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها إلا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك إلا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة
القضاء لأن ولايته على نفسه أقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لأنه عوض وإن مات الزوج بعد ما قضي عليه بالنفقة ومضى
شهور سقطت النفقة وكذا إذا ماتت الزوجة لأن النفقة صلة والصلات تسقط بالموت كالهبة تبطل بالموت قبل القبض
وقال الشافعي رحمه الله تصير دينا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لأنه عوض عنده فصار كسائر الديون وجوابه قد بيناه وإن
أسلفها نفقة السنة أي عجلها ثم مات لم يسترجع منها بشيء وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يحتسب لها نفقة ما مضى
وما بقي للزوج وهو قول الشافعي رحمه الله وعلى هذا الخلاف الكسوة لأنها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق
بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهما أنه صلة وقد اتصل به القبض ولا رجوع في الصلات بعد الموت
لانتهاء حكمها كما في الهبة ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد شيء منها بالإجماع وعن محمد رحمه الله أنها إذا قبضت نفقة
الشهر أو ما دونه لا يسترجع منها بشيء لأنه يسير فصار في حكم الحال وإذا تزوج العبد حرة فنفقتها دين عليه يباع فيها
ومعناه إذا تزوج بإذن المولى لأنه دين وجب في ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر وله أن

نزد علمای ما پس وجوب آن مستحکم نشود مگر بحکم قاضی چنانچه هبه موجب ملک نمی‌شود مگر بقبض که مؤکد ملک است و صلح بمنزلهٔ حکم قاضی است چه شوهر بسبب
صلح التزام آن نموده است و ولایت او بر ذات خود قوی‌تر است نسبت ولایت قاضی بر او بخلاف مهر چه آن عوض بضع است مسئله ۱۴۲ - اگر حکم نمود
قاضی بر شوهر بنفقهٔ زنش و بعد از آن چند ماه گذشت و نفقه نرسید بزن مذکوره بعد از آن شوهر مذکور مرد پس ساقط میشود نفقهٔ زن مذکوره و همچنین است
حکم اگر زن مذکوره بمیرد زیرا چه نفقه صله است و حکم صله همین است که ساقط میشود بسبب موت چنانچه هبه باطل میشود بموت یکی از واهب و موهوب له
پیش از قبض موهوب و شافعی رح گفته است که نفقهٔ زن دین است بر ذمهٔ شوهر چه آن صله نیست بلکه عوض است نزد او رح پس ساقط نخواهد شد مانند دین‌های
دیگر و جواب آن سابق مذکور شده است مسئله ۱۴۳ - اگر داد شخصی بزن خود نفقهٔ یکسال بطریق پیشگی و بعد از آن مرد آن شخص پیش از گذشتن یکسال
پس چیزی واپس گرفته نمیشود از زن مذکوره و این نزد ابوحنیفه و ابی یوسف رح است و محمد رح گفته است که نفقهٔ ایام گذشته حساب نموده باو گذاشته
خواهد شد و باقی برای وارثان شوهر مذکور است ف پس اگر موجود باشد واپس گردانیده خواهد شد و اگر موجود نباشد قیمت آن گرفته خواهد شد
ص و همین قول شافعی رح است و همین اختلاف است در کسوت و لباس زیرا چه زن مذکوره باستعجال گرفته است عوض حبس را که او مستحق آنست بر شوهر بسبب
محبوس بودن او نزد شوهر و این استحقاق باطل شد بسبب موت ف چه حبس باقی نماند ص پس باطل خواهد شد عوض آن بقدر باطل شدن
استحقاق مانند رزق قاضی و عطای مقاتله و دلیل شیخین رح اینست که نفقهٔ مذکوره صله است و در قبض صاحب حق در آمده است و صله واپس گرفته نمیشود
بعد از موت چه حکم آن درین هنگام منتهی میشود چنانچه در هبه و لهذا اگر هلاک شد نفقهٔ مذکوره در دست زن مذکوره بغیر استهلاک چیزی از آن واپس
گردانیده نمیشود باجماع ف و اگر موجود می‌بود واپس گردانیده میشد و در صورت هلاک چنانچه واپس گردانیده میشود در صورت استهلاک ص
و از محمد رح مرویست که اگر زن قبض کند نفقهٔ یکماه یا کمتر از آن پس واپس گردانیده نمیشود از وی هیچ چیز از آن چه این قدر قلیل است پس آن بمنزلهٔ نفقهٔ
حال است مسئله ۱۴۵ - اگر نکاح کند عبدی حره را پس نفقهٔ آن دین است بر عبد مذکور که بسبب آن فروخته میشود آن عبد و این قیدیست که باذن
خواجهٔ خود نکاح کرده باشد چه درین صورت نفقهٔ زن مذکوره دین میشود بر ذمهٔ عبد مذکور و وجوب آن ظاهر میشود در حق خواجه پس متعلق میشود
دین بر ذمهٔ عبد مذکور مانند دین تجارت در گردن بندهٔ ماذون تجارت و لیکن میرسد خواجهٔ آن عبد را که فدیهٔ آن دهد و آن را نگاه دارد

لأن حقها في النفقة لا في عين الرقبة ولو مات العبد سقطت وكذا إذا قتل في الصحيح لأنه صلة وإن تزوج الحر أمة
فبوأها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لأنه تحقق الاحتباس وإن لم يبوئها فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوئة أن يخلي
بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها ولو استخدمها بعد التبوئة سقطت النفقة لأنه فات الاحتباس والتبوئة غير لازمة على ما مر
في النكاح ولو خدمته الجارية أحيانا من غير أن يستخدمها لا تسقط النفقة لأنه لم يستخدمها ليكون استردادا والمدبرة وأم
الولد في هذا كالأمة **فصل** وعلى الزوج أن يسكنها في دار مفردة ليس فيها أحد من أهله إلا أن تختار ذلك لأن السكنى
من كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد أوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة وإذا وجب حقا لها ليس له أن يشرك
غيرها فيه لأنها تتضرر به فإنها لا تأمن على متاعها ويمنعها ذلك من المعاشرة مع زوجها ومن
الاستمتاع إلا أن تختار لأنها رضيت بانتقاص حقها وإن كان له ولد من غيرها فليس له
أن يسكنه معها لما بينا ولو أسكنها في بيت من الدار مفرد وله غلق كفاها لأن المقصود قد حصل
وله أن يمنع والديها وولدها من غيره وأهلها من الدخول عليها لأن المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه

زیرا چه حق زن مذکور نیست مگر در نفقه او نه در عین رقبه عبد مذکور و اگر بمیرد عبد مذکور ساقط میشود نفقه زن مذکور و همچنین ساقط میشود وقتیکه کشته شود
عبد مذکور بنا بر روایت صحیح زیرا چه نفقه زن صله است **مسئله ۱۶** — اگر نکاح کرد شخصے کنیز را و خواجه آن کنیز تبویه نمود کنیز مذکوره را
با شوهر مذکور پس نفقه آن کنیز واجب میشود بر شوهر مذکور زیرا چه کنیز مذکوره درینصورت محبوس است نزد شوهر و اگر تبویه نماید آنرا
با شوهرش پس نفقه واجب نیست برای آن کنیز بر شوهرش چه حبس متحقق نیست درینصورت و باید دانست که تبویه عبارت است از تخلیه
خواجه تخلیه نماید میان کنیز مذکوره و میان شوهرش در منزل شوهر و استخدام نماید از کنیز مذکوره پس اگر استخدام نماید بعد از تبویه ساقط میشود
نفقه کنیز مذکوره زیرا چه بسبب استخدام فوت میشود حبس که موجب نفقه است و خواجه را جائز است که بعد از تبویه استخدام نماید چه تبویه برو لازم
نیست چنانچه مقرر است در موضع آن و کنیز مذکوره اگر از خود خدمت خواجه نماید احیاناً بی آنکه خواجه استخدام نماید از وی پس درینصورت
نفقه او ساقط نمیشود و بدانکه مدبره و ام ولد در حکم مذکورات کنیز محض است والله اعلم بالصواب.

فصل مسئله ۱ — واجب است بر شوهر که جای سکونت دهد زوجه خود را در خانه علحده که برای او مخصوص باشد که در ان کسے از
اهل شوهر نباشد مگر برضا و خواهش آن زن زیرا چه درا سکنے **ف** یعنی مکان سکونت **ص** در کار است پس سکنی واجب خواهد شد مانند
نفقه و حق تعالی واجب گردانیده است سکنے را برای زن چنانچه واجب گردانیده است برای وی نفقه و هرگاه واجب شد سکنی برای حق
زن پس نمیرسد شوهر را که شریک گرداند کسی را در سکنی چه درین ضرر است زیرا چه درینصورت از خائف خواهد بود بر متاع و اشیای خود و این
مانع است او را از معاشرت نمودن با شوهر و از استمتاع لیکن اگر او خواهش آن نماید پس درین هنگام جائز است شوهر را که کسی را شریک گرداند
در سکنی چه او خود راضی گشت بنقصان حق خود و اگر شوهر را فرزندی باشد از زن دیگر پس نمیرسد شوهر را که او را شریک آن زن نماید در سکنے
بنا بر وجهیکه مذکور شد **مسئله ۲** — اگر شوهر جای سکونت بدهد زن را در سرای خود و قفل کلید آن باو سپارد کفایت میکند زیرا چه مقصود
حاصل میشود **مسئله ۳** — میرسد شوهر را که منع کند مادر و پدر زن خود را از اینکه داخل شوند نزد او و همچنین میرسد که منع کند **ف** خویشان او را **ص** و فرزند
او را که از شوهر دیگر است از در آمدن نزد او زیرا چه منزلیکه در ان سکونت میکند زن مملوک شوهر است پس میرسد او را که منع نماید غیر را از در آمدن مکان مملوک

ولا يمنعهم من النظر اليها وكلامها في اي وقت اختاروا لما فيه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل
لا يمنع من الدخول والكلام وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في اللباث وتطويل الكلام وقيل لا يمنعها من الخروج
الى الوالدين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرهما من المحارم التقدير بسنة وهو الصحيح واذا غاب

الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وولده الصغار

ووالديه وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به لانه لما اقر بالزوجية والوديعة فقد اقر ان حق الاخذ لها
لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا
فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق
الغائب فاذا ثبت في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله اذا كان المال من جنس حقها

ونمی رسد شوهر را که منع نماید آنها را از دیدن او و از سخن گفتن با او هر وقت که آنها خواهند چه اگر منع کند از دیدن و سخن گفتن
قطع رحم لازم می آید و در دیدن و سخن گفتن ضرر شوهر نیست و بعضی گفته اند که نمی رسد شوهر را که منع کند ایشان را
از در آمدن نزد او و نیز چنانچه نمی رسد شوهر را که منع کند آنها را از تکلم با وی ولیکن می رسد شوهر را که منع کند آنها را از اینکه بمانند آنها نزد او زیرا چه
فتنه هست در ماندن آنها و در تطویل کلام و بعضی گفته اند که نمی رسد شوهر را که منع کند زن خود را از رفتن نزد مادر و پدر و همچنین نمی رسد شوهر را
که منع کند مادر و پدر زن خود را از در آمدن نزد او در هر جمعه و نیز نمی رسد او را که منع کند سوای مادر و پدر را که خویشان زن اند در هر سال یکبار و همین
صحیح است مسئله سوم — اگر غائب شد شوهر زنیکه مال آن شوهر است در دست شخصی که او معترف و مقر است بمال مذکور و هم معترف است باینکه آن
زن زوجه آن غائب است پس مقرر و مفروض کند قاضی در آن مال نفقه زن مذکوره و همچنین مقرر کند در آن مال نفقه اولاد آن غائب که صغیر
اند و نفقه مادر و پدر او و همچنین است حکم اگر قاضی مطلع باشد بر آن هر دو امر و شخص مذکور معترف نباشد بهر دو امر یا بیکی از آن و دلیل مسئله آنست
که هرگاه اقرار کرد شخص مذکور بزوجیت و هم بمال ودیعت پس این اقرار اقرار وی است باینکه زن مذکوره را میرسد که بگیرد حق خود را از مال مذکور
بی رضا شوهر زیرا چه میرسد زن مذکوره را که بگیرد حق خود را از مال شوهر بغیر رضای او ف سوال اگر حکم کند قاضی بنفقه زن مذکوره در مال شوهر
غائب بنا بر اقرار شخص مذکور لازم می آید حکم قاضی بر غائب و آن جائز نیست جواب حکم قاضی بر غائب درینجا ضمنی است زیرا چه شخص
مذکور ذو الید است ص و اقرار ذو الید مقبول است در حق او خصوصا درینجا زیرا چه شخص مذکور اگر انکار زوجیت یا انکار مال شوهر می نمود ف
زن مذکوره متعرض او گردیدن نمی توانست بجهت آنکه ص زن مذکوره اگر دعوی نماید برو و بینه آرد پس این بینه مقبول نیست در حق او چه او خصم
نیست در اثبات زوجیت بر او و زن مذکوره خصم او نیست در اثبات مال شوهر ف چه زن مذکوره وکیل او نیست ص چون اقرار
شخص مذکور در حق او ثابت و معتبر شد ف و بنابران حکم کرد بر او قاضی به نفقه زن ص پس این حکم سرایت خواهد کرد بسوی غائب مذکور
ف اقرارا و ضمنا و این حکم قاضی صحیح است بر غائب ص و اگر مال غائب مذکور در دست آن شخص بطریق مضاربت باشد یا قرضی باشد
بر ذمه او پس حکم در هر دو صورت نیز همان است که مذکور شد ف و هم در رنگ ودیعت ص و اینهمه که مذکور شد وقتیست که آن مال که در دست آن شخص است از جنس حق آن زن باشد

دراهم او دنانير او طعاما او كسوة من جنس حقها اما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفة رح فلانه لا يباع على الحاضر وكذلك على الغائب واما عندهما فلانه ان كان يقضى على الحاضر لانه يعرف امتناعه لا يقضى على الغائب لانه لا يعرف امتناعه قال وياخذ منها كفيلا نظرا للغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقضت عدتها فرق بين هذا وبين الميراث اذا قسم بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوا لا نعلم له وارثا آخر حيث لا يؤخذ منهم الكفيل عند ابي حنيفة رح لان هناك المكفول له مجهول وههنا معلوم وهو الزوج ويحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظرا للغائب قال ولا يقضى بنفقة في مال غائب الا لهؤلاء ووجه الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان ياخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم اما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز ولو لم يعلم القاضي بذلك ولم يكن مقرابه فاقامت البينة على الزوجية او لم يخلف مالا فاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على الغائب ويأمرها بالاستدانة لا يقضي القاضي بذلك لان في ذلك قضاء على الغائب وقال زفر رح

بچون درهم و دینار و گندم و پارچه که از جنس حق اوست و اما وقتیکه آن مال از جنس حق آن زن نباشد پس نفقه او دران مال مقرر کرده نمیشود زیرا چه بفروختن آن حاجت است تا ف آنرا فروخته نفقه او داده شود ص و مال غایب فروخته نمیشود باجماع علمای ما اما نزد ابی حنیفه رح پس بسبب آنکه قاضی مال حاضر را نیز نمیفروشد ف بلکه حکم میکند بر او که او بفروشد مال خود را و نفقه زن دهد پس غایب بطریق اولی ص نخواهد فروخت اما نزد صاحبین رح پس بسبب آنکه قاضی میفروشد مال حاضر را برای نفقه زن او بلا رضای او بسبب آنکه معلوم میشود که او از فروختن مال برای نفقه زن اباء میکند و مال غایب را نمیفروشد زیرا چه اباء او از فروختن مال خود برای نفقه زن معلوم نیست و باید دانست که در صورتیکه قاضی نفقه زن مقرر و مفروض نماید از مال شوهر غایب باید که از زن مذکور کفیل بگیرد بانچه نفقه دهد باو برای شفقت بر حال غایب مذکور زیرا چه زن مذکوره شاید که استیفای نفقه خود نموده باشد یا مطلقه باشد که عدت او نیز گذشته باشد و نیز سوگند بگیرد از زن مذکوره براینکه شوهرش نفقه نداده است او را بخلاف آنکه اگر تقسیم میراث نماید میان وارثان حاضر بنا بر بینه و آنها نگویند که ما نمیدانیم وارث دیگر را چه درینصورت کفیل نمیگیرد از وارثان حاضر برای وارث غایب اگر پیدا شود نزد ابی حنیفه رح زیرا چه درینصورت مکفول له مجهول است و درمسئله مذکوره مکفول له معلوم ست و آن شوهر زن مذکوره است و باید دانست که قاضی حکم نمیکند در مال غایب بنفقه کسے مگر بنفقه آنها که مذکور شد ف یعنی زوجه و اولاد صغار و مادر و پدر بخلاف محارم دیگر چون برادر و غیره ص چه قاضی حکم نمیکند بنفقه آنها در مال غایب زیرا چه نفقه زوجه و اولاد صغار و مادر و پدر واجب است پیش از حکم قاضی و از انست که میرسد آنها را که بگیرند نفقه خود را از مال غایب پیش از حکم قاضی پس حکم قاضی بنفقه آنها در مال غایب اعانت است در حق آنها برای گرفتن حق بخلاف محارم دیگر چه نفقه آنها واجب نمیشود مگر بسبب حکم قاضی زیرا چه در وجوب نفقه آنها اختلاف است و حکم قاضی بر غایب روا نیست مسئله ۵ اگر قاضی مطلع نباشد براینکه زن مذکوره زوجه فلان غایب است و معلوم و معتارف مدیون او نیز اقرار آن نکند و زن مذکوره بینه قایم کند براینکه او زوجه آن غایب است یا شوهر او که غایب است هیچ مال نگذاشته باشد نزد کسی و زن مذکوره بینه قایم کند بر زوجیت خود تا مقرر کند قاضی نفقه او بر غایب مذکور و امر کند و برا باینکه استدانت نماید بر شوهر غایب برای نفقه خود پس تنها قاضی حکم نمیکند زیرا چه دین قضا بر غایب است ف و آن روا نیست ص و زفر رح گفته است

يقضي فيه لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها وان جحد يحلف فان نكل فقد صدق وان اقامت بينة فقد ثبت حقها وان عجزت يضمن الكفيل او المرأة وعمل القضاة اليوم على هذا انه يقضي بالنفقة على الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فيه وفي هذه المسئلة اقاويل مرجوع عنها فلم نذكرها **فصل** واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها رجعيا كان او بائنا وقال الشافعي رح لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح بعده قائم لا سيما عندنا فانه يحل له الوطي واما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ولانه لا ملك له وهي مرتبة على الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ما اذا كانت حاملا لانا عرفناه بالنص وهو قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الاية ولنا ان النفقة جزاء احتباس على ما ذكرنا والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس رده عمر رض فانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت رض واسامة بن زيد وجابر وعائشة رض ولا نفقة

بايد كه قاضي بشنود بينه او را **ف** وليكن حكم نكند بر زوجيت بلكه **ص** حكم كند بنفقه براي او زيرا چه درين شفقت است در حق زن مذكوره و هيچ ضرر غايب مذكور نيست چه غايب مذكور اگر حاضر شود و تصديق زن مذكوره نمايد پس درين هنگام ظاهر خواهد شد كه زن مذكوره حق خود گرفته است واگر او انكار زوجيت نمايد بعد از آمدن سوگند داده خواهد شد اگر بينه نباشد مر آن زن را پس اگر نكول نمايد تصديق او ثابت خواهد شد در حق زن مذكوره واگر زن مذكوره اقامت بينه نمايد حق او ثابت خواهد شد واگر از اقامت بينه عاجز باشد و آن شخص سوگند خورد پس زن مذكوره يا كفيل او ضمان خواهد داد و قال بعض عمل قاضيان درين زمانه برين است كه قاضي حكم ميكند بنفقه زوجه بر شوهر غايب بسبب حاجت و آن مختلف فيه است و درين

مسئله قولهاي مرجوع عنها بسيار است كه درينجا ذكر كرده نشد والله اعلم

فصل مسئله ۱ — هرگاه طلاق دهد كسي زوجه خود را پس براي او نفقه و سكني ست در ايام عدت خواه طلاق آن رجعي باشد خواه باين شافعي رح گفته ست مطلقه باينه را نفقه نيست مگر وقتيكه حامله باشد اما در صورتيكه طلاق رجعي باشد پس دليل اينست كه بعد از طلاق رجعي نكاح باقيست خصوصا نزد علماي ما لهذا نزد علماي شوهر را وطي او حلال است واما در صورت طلاق باين پس دليل شافعي رح حديثي است كه فاطمه بنت قيس گفته ست كه سه طلاق داد مرا شوهر من رسول خدا صلعم براي من مقرر نكرد سكني و نه نفقه و دوم اينست كه ملك نكاح دران باقي نيست و نفقه نزد او بنا بر ملكيت مذكوره است و لهذا نفقه واجب نيست براي زنيكه شوهرش مرده باشد بنا بر آنكه ملكيت نكاح بسبب موت زائل ميگردد بخلاف آنكه اگر مطلقه باينه حامله باشد چه درينصورت وجوب نفقه او بنص معلوم است زيرا چه خداي تعالي در قرآن مجيد بنفقه آن امر كرده است و دليل علماي ما اينست كه نفقه عوض حبس ست بنا بر آنچه سابق مذكور شده است و حبس آن هنوز باقيست بجهت چيزيكه مقصود است از نكاح يعني ولد زيرا چه عدت واجب ست براي حمايت ولد پس نفقه واجب خواهد شد مانند سكنى چه سكني واجب ست باجماع پس چنان كه زن مذكوره حامله باشد و حديث فاطمه بنت قيس مقبول نيست چه رد كرده است آنرا عمر رض و گفته است كه ما ترك نميكنيم كتاب خدا را و سنت رسول خدا را بقول زنيكه نميدانيم او راست ميگويد يا دروغ يا ياد ميدارد يا جاي را فراموش كرده است و گفت عمر رض كه شنيدم پيغمبر خدا را كه ميفرمايد كه مر مطلقه ثلاث را نفقه و سكني ست تا وقتيكه در عدت ست و نيز رد كرده است حديث فاطمه بنت قيس را زيد بن ثابت و اسامه بن زيد و جابر و عايشه رضي الله تعالى عنهم **مسئله ۲** — نفقه واجب نيست

لتتوفر عليها وجوه لأن احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فإن التربص عبادة منها ألا ترى أن معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولأن النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن إيجابها في ملك الورثة وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن الزوج فلا نفقة لها لأنها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما إذا كانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لأنه وجد التسليم في حق المهر بالوطء بخلاف ما إذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لأنها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما إذا حبست نفسها لاستيفاء المهر وإن طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وإن مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لأن الفرقة تثبت بالطلقات الثلث ولا عمل فيها للردة والتمكين إلا أن المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق

فصل ونفقة الأولاد الصغار على الأب لا يشاركه فيها أحد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن والمولود له هو الأب وإن كان الصغير رضيعا فليس على أمه أن ترضعه لما بينا أن الكفاية على الأب وأجرة الرضاع كالنفقة ولأنها عساها لا تقدر عليه لعذر بها فلا معنى للجبر عليه وقيل في تأويل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها بإلزامها الإرضاع مع كراهتها وهذا الذي ذكرنا بيان الحكم وذلك إذا كان يوجد من يرضعه أما إذا كان لا يوجد من ترضعه

برای آنکه شوهرش بسبب آن که حبس او بجهت حق شوهر نیست بلکه برای حق شرع است زیراچه عدت گذرانیدن عبادت است لهذا معنی شناختن حال رحم در حق او مرعی نیست تا بر آن در عدت او حیض شرط نمود و نشده است پس نفقه برای او واجب نیست و سبب آنکه نفقه واجب میشود ساعت بساعت **ف** یعنی نفقه هر روزه هر روز واجب میشود **ص** و ملک شوهر در مال و باقی نیست بعد از موت او و ممکن نیست که واجب گردانیده شود نفقهٔ زن مذکوره در مال وارثان شوهرش **مسئله ۳** — در هر صورتیکه فرقت از جانب زن واقع شود بسبب معصیت چون ارتداد او بوسه دادن او پسر شوهر را پس نفقه نیست او را زیراچه او حبس کرده است ذات خود را از شوهر بغیر حق مانند ناشزه بخلاف مهر بعد از وطی چه آن ساقط نمیشود زیراچه تسلیم ذات او یافته شده در حق مهر بسبب وطی و بخلاف صورتیکه در آن فرقت از جانب زن واقع شود بغیر معصیت چون خیار عتق و خیار بلوغ و تفریق بسبب عدم کفائت چه درین صورت نفقه است زن مذکوره را زیراچه او بحق حبس کرده است ذات خود را و آن موجب سقوط نفقه نیست چنانچه اگر حبس کند ذات خود را بجهت استیفای مهر **مسئله ۴** — اگر زن بعد از سه طلاق مرتد شود ساقط میشود نفقهٔ او و اگر بعد از سه طلاق تمکین نماید پسر شوهر را برای وطی پس نفقه او ساقط نمیشود زیراچه فرقت واقع شده است درین صورت بسبب طلاق و ارتداد و تمکین در آن دخل نیست ولیکن مرتده حبس نموده میشود تا آنزمان که توبه کند و نفقه نیست بر شوهر برای محبوسه و زن تمکین کننده پسر شوهر حبس نموده نمیشود پس ازین فرق ظاهر شد میان این دو والله اعلم

فصل مسئله ۱ — نفقهٔ اولاد صغار بر پدر است و در آن کسی شریک پدر نیست چنانچه کسی شریک شوهر نیست در نفقهٔ زوجه زیراچه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که نفقه زنانیکه شیر میدهند صغیر را بر مولود له است و مولود له پدر است **ف** و ازین آیت معلوم میشود که نفقهٔ اولاد صغار بر پدر است زیراچه وجوب نفقهٔ آنها بر پدر صغیر بسبب شیر دادن آنهاست صغیر را پس وجوب نفقهٔ صغیر بر او بطریق اولی خواهد شد **ص** و اگر طفل شیرخواره باشد پس واجب نیست بر مادرش که شیر دهد آنرا بجهت آنکه نفقهٔ او بر پدر وی است و اجرت شیر دهنده طفل بر پدر آن طفل است مانند نفقهٔ آن و بجهت آنکه شاید که مادر قادر نباشد بر خورانیدن شیر مر آن طفل را بسبب عذری پس جبر کردن بر او برای شیر دادن معنی ندارد و گفته شده است در تاویل قول او تعالی لا تضار والدة بولدها **ف** یعنی ضرر نمیشود هیچ مادر بسبب فرزندش **ص** که لازم گردانیده نمیشود ارضاع ولد بر مادر با وجود کراهت او و این حکم است که کسی شیرده برای آن طفل پیدا شود اما وقتیکه پیدا نشود

تجبر الام على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها اما استيجار الاب فلان الاجر عليه وقوله عندها معناه اذا اراد ذلك لان الحجر لها وان استاجرها وهي زوجته او معتدته لترضع ولدها لم يجز لان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وهذا في المعتدة عن طلاق رجعي رواية واحدة لان النكاح قائم وكذا في المبتوتة في رواية وفي رواية اخرى جاز استيجارها لان النكاح قد زال وجه الاول انه باق في حق بعض الاحكام ولو استاجرها وهي منكوحته او معتدته لارضاع ابن له من غيرها جاز لانه غير مستحق عليها وان انقضت عدتها فاستاجرها يعني لارضاع ولدها جاز لان النكاح قد زال بالكلية وصارت كالاجنبية فان قال الاب لا استاجرها وجاء بغيرها فرضيت الام بمثل اجر الاجنبية او رضيت بغير اجر كانت هي احق لانها اشفق فكان نظر الصبي في الدفع اليها وان التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة بقوله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزامه لها اكثر من اجرة الاجنبية ونفقة الصغير واجبة على ابيه وان خالفه في دينه كما تجب نفقة الزوجة على الزوج وان خالفته في دينه اما الولد

پس درین هنگام جبر کرده میشود بر مادرش که شیر دهد آنرا تا آن طفل ضائع نشود مسئله ۲ - پدر را باید که اجیر بگیرد زنی را تا او شیر دهد طفل شیر خواره او را زیرا چه اجرت شیر دهنده طفل مذکور بر پدر روی ست و باید که باشد آن شیر دهنده نزد مادرش اگر او درخواست این نماید زیرا چه طفل در کنار مادر می ماند چه حضانت حق وی ست و اگر اجیر گیرد پدر برای شیر دادن طفل خود مادرش را جائز نیست اگر مادرش زوجه پدر باشد یا مطلقه او که در عدت نشسته است زیرا چه شیر دادن طفل اگرچه واجب نیست بر مادرش از روی قضای قاضی لیکن واجب ست از روی دیانت چه خدا تعالی در قرآن مجید گفته ست که باید مادران که شیر دهند اولاد خود را ولیکن آنها معذور داشته میشوند بنا بر احتمال عجز پس هرگاه اقدام نمودند بر شیر دادن آن بعوض اجرت ظاهر شد قدرت آنها پس واجب خواهد شد بر آنها که شیر دهند اطفال خود را لهذا جائز نیست آنها را که اجرت آن بگیرند و این وقتیست که مادر طفل شیر خواره زوجه پدر او باشد یا مطلقه رجعی باشد زیرا چه درین هر دو صورت نکاح باقیست و همین حکم ست درصورتیکه زن مذکوره مطلقه بائنه باشد بنا بر یک روایت و بنا بر روایت دیگر جائز ست اجیر گرفتن او را زیرا چه نکاح او باقی نیست و وجه روایت اول آنست که نکاح او نیز در حق بعضے احکام باقی ست ف چون نفقه و سکنے وغیره ص مسئله ۳ - اگر اجیر بگیرد کسی برای شیر دادن طفل خود زوجه خود را یا معتده خود را که مادر آن طفل نیست جائز ست زیرا چه بر زن مذکوره شیر دادن آن طفل واجب نیست مسئله ۴ - اگر اجیر کند کسی برای شیر دادن طفل خود مادرش را که عدت طلاق او گذشته باشد جائز ست زیرا چه بعد از گذشتن عدت نکاح اصلا باقی نمیماند و زن مذکوره مانند اجنبیه میگردد پس اگر پدر بگوید که اجیر نمیگیرم این مادر طفل را و بیارد زن اجنبیه را برای شیر دادن طفل و اجرت او مقرر نماید و مادرش نیز راضی شود باجرت مذکوره یا راضی شود بانکه بغیر اجرت شیر خواهد داد طفل خود را پس درینصورت مادر احق ست بشیر دادن آن طفل زیرا چه او شفیق تر ست در حق فرزند خود پس شفقت در حق آن طفل همین ست که سپرد کرده شود بمادر و اگر مادر راضی نشود باجرت مذکوره بلکه زیاده طلبی نماید پس جبر کرده نمیشود بر پدر که اجیر کند همان مادر طفل را بمقدار زائد زیرا چه در آن ضرر پدر ست و بسوی آن اشاره ست در قول او تعالی متضرر نمیشود هیچ مادر و مولود له بسبب فرزند خود یعنی لازم گرفته نمیشود پدر را بدادن اجرت زیاده از اجرت اجنبیه برای مادر فرزند مسئله ۵ - نفقه فرزند صغیر واجب ست بر پدر اگرچه دین آن فرزند مخالف دین پدر باشد و همچنین واجب ست نفقه زن بر شوهرش اگرچه دین او مخالف دین شوهر باشد اما اولاد

فلإطلاق ما تلونا على المولود له ولانه جزؤه فيكون في معنى نفسه واما الزوجة فلان السبب هو العقد الصحيح فانه بازاء الاحتباس الثابت به وقد صح العقد بين المسلم والكافرة وترتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة وفي جميع ما ذكرنا انما تجب النفقة على الاب اذا لم يكن للصغير مال اما اذا كان فالاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا فصل وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم سببوا لاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا يمتنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستامنين لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين ولا تجب على النصراني نفقة اخيه

پس بجهت آنکه لفظ مولود که در آیت قرآنی مذکور است چنانچه سابق مذکور شد عام شامل است پدر را اگرچه پسر مخالف دین او باشد و بجهت آنکه فرزند جزو پدر است پس فرزند در معنی عین پدر است اما نفقه زوجه پس بجهت آنکه سبب وجوب نفقه آن نکاح صحیح است چه نفقه عوض حبس است که ثابت است بسبب عقد صحیح و درست است نکاح میان مسلمان و میان زن کافره و حبس مترتب است بر آن نکاح پس واجب خواهد شد نفقه آن زن بر او و باید دانست که آنچه مذکور شد که نفقه اولاد صغیر بر پدر است نیست که آن صغیر را مال نباشد اما وقتیکه او را مال باشد پس درین صورت نفقه او در مال ویست چه اصل این است که نفقه انسان در مال او باشد صغیر باشد انسان یا کبیر والله اعلم

فصل مسئله ا — واجب است بر انسان نفقه پدر و مادر و جد و جده وقتیکه اینها فقیر باشند اگرچه اینها مخالف دین او باشند اما وجوب نفقه پدر و مادر پس بجهت آنکه آیت قرآن که درین باب است نازل شده است در حق پدر و مادر مسلمان که کافر بوده اند و نیکو نیست که فرزند متنعم زندگانی کند و پدر و مادر را بگذارد که بگرسنگی بمیرند اما وجوب نفقه جد و جده پس بجهت آنکه جد پدر است و جده مادر و لهذا جد قایم مقام پدر میشود در حق تزویج و ارث وقتیکه پدر نباشد و همچنین جده قایم مقام مادر میشود وقتیکه مادر نباشد ص و بجهت آنکه جد و جده که سبب احیای آن فرزند اند پس احیای آنها بر فرزند مذکور واجب است و شرط وجوب نفقه آنها این است که آنها فقیر باشند زیرا چه اگر صاحب مال باشند پس واجب گردانیدن نفقه آنها در مال آنها اولی است بنسبت واجب گردانیدن نفقه آنها در مال غیر و منع کرده نمیشود نفقه آنها بسبب اختلاف دین بنا بر نصی که سابق مذکور شد و باید دانست که با وجود اختلاف دین واجب نمیشود نفقه کسی مگر نفقه زوجه و پدر و مادر و جد و جده و فرزند و فرزند فرزند اما نفقه زوجه بجهت آنکه مذکور شد که سبب وجوب نفقه زوجه حبس است بجهت وطی بنا بر عقد صحیح و تحقق این حبس موقوف نیست بر اتحاد دین بلکه متحقق است در صورتیکه زن نصرانیه باشد و شوهرش مسلمان ص و اما نفقه مادر و پدر و غیره پس بجهت آنکه میان فرزند و مادر و پدر و غیره که مذکور اند جزئیت است و جزو شی در معنی آن شی است پس چنانچه منع کرده نمیشود نفقه کسی در مال او بسبب کفر همچنین منع کرده نمیشود نفقه جزو او و لیکن آنها اگر حربی باشند پس نفقه آنها واجب نمیشود بر مسلمان اگرچه آنها حربی مستامن باشند زیرا چه شارع نهی کرده است ما را از احسان در حق کسی که میان ما و میان آنها جنگ و قتال است برای دین مسئله ۲ — واجب نیست بر نصرانی نفقه برادر او که

المسلم وكذا لا يجب على المسلم نفقة اخيه النصراني لان النفقة متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق في الدين آكد ودوام ملك اليمين اعلى في القطيعة من حرمان النفقة فاعتبرنا في الاعلى اصل العلة وفي الادنى العلة المؤكدة فلهذا افترقا ولا يشارك الولد في نفقة ابويه احد لان لهما تاويلا في مال الولد بالنص ولا تاويل لهما في مال غيره ولانه اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق نفقتهما عليه وهي على الذكور والاناث بالسوية في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان المعنى يشملهما والنفقة لكل ذي رحم محرم اذا كان صغيرا فقيرا او كانت امرأة بالغة فقيرة او كان ذكرا بالغا فقيرا زمنا او اعمى لان الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم محرم وقد قال الله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفي قراءة عبد الله بن مسعود رض وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر على الكسب غني بكسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما تعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب قال ويجب ذلك على مقدار الميراث ويجبر عليه

مسلمان است و همچنین واجب نیست بر مسلمان نفقهٔ برادر او که نصرانی است زیرا چه نفقه متعلق است بارث بنابر نصیکه در قرآن مذکور است ف و چون کافر و مسلمان یکی از آنها وارث دیگر نمیشود پس نفقهٔ یکی نیز بر دیگری واجب نخواهد شد ص بخلاف آنکه اگر مسلمان مالک برادر خود شود که نصرانی است چه بسبب آن برادر نصرانی آزاد میشود زیرا چه آزاد شدن برادر مذکور درین صورت متعلق بقرابت و محرمیت است بنابر حدیثی که درین باب آمده است و بجهت آنکه قرابت موجب صله است پس اگر اتفاق در دین و ملت با آن یافته شود موکد میگردد و پایندگی ملک یمین در قطع رحم نسبت بحرمان میراث اعلی و زیاده تر است لهذا در ملک یمین که در قطع رحم اعلی است اعتبار اصل علت ف که قرابت مطلق است ص نموده شد و در ادنی که وجوب نفقه است علت موکده ف یعنی قرابت با اتفاق دین ص اعتبار کرده شد پس درمیان دو مسئله فرق ظاهر شد

مسئله ۳ نفقهٔ پدر و مادر بر فرزند وی است فقط پس دیگران کسی شریک فرزند نیست بجهت آنکه پدر و مادر را حق ملکیت و تصرف است در مال فرزند بنابر حدیثیکه مشهور است و نیست آنها را حق ملکیت و تصرف در مال غیر فرزند و بجهت آنکه فرزند اقرب است بسوی پدر و مادر به نسبت همه مردمان دیگر پس نفقهٔ آنها بر او خواهد شد و بدانکه نفقهٔ مادر و پدر بر پسر و دختر برابر است بنابر ظاهر روایت و همین صحیح است زیرا چه موجب نفقه مذکوره جزئیت است و در آن پسر و دختر برابر است

مسئله ۴ نفقه واجب است برای هر ذی رحم محرم وقتیکه او صغیر باشد و فقیر یا زن بالغه فقیره باشد یا مرد بالغ فقیر و جا مانده باشد یا نابینا زیرا چه صله بجهت قرابت قریبه واجب است نه بجهت قرابت بعیده و فرق میان قرابت قریبه و قرابت بعیده اینست که هر که ذی رحم محرم باشد پس با او قرابت قریبه است ف و هر که ذی رحم محرم نباشد پس قرابت او بعیده است ص و فرموده است او تعالی در قرآن مجید که و واجب است نفقه بر وارث مانند وارث آن و در قرات ابن مسعود رض چنین است که بر وارث ذی رحم محرم واجب است مانند آن و بعد از آن بدانکه احتیاج شرط است و لیکن صغر و جا ماندگی و انوثت و کوری علامت حاجت است چه انسان بسبب این امور عاجز میگردد از کسب و تحصیل نفقه بخلاف پدر و مادر چه آنها را اگر کسب نمایند تعب و رنج لاحق میشود بآنها و فرزند مامور است باینکه دفع ضرر نماید از آنها لهذا واجب است بر فرزند نفقهٔ مادر و پدر اگرچه آنها قادر باشند بر کسب

مسئله ۵ واجب است نفقهٔ ذی رحم محرم موافق مقدار میراث ف یعنی هر که میراث او زیاده است از ترکهٔ ذی رحم محرم پس بر و مقدار زیاده از نفقه او و هر که میراث او کم است پس مقدار کم است از نفقه او ص بجهت آنکه در قرآن مذکور است که بر وارث است نفقهٔ ذی رحم محرم او

لان التنصیص علی الوارث تنبیه علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن علی ابویه اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لهما علی هذا المقدار قال العبد الضعیف هذا الذی ذکره روایة الخصاف والحسن وفی ظاهر الروایة کل النفقة علی الاب لقوله تعالی وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن فصار کالولد الصغیر ووجه الفرق علی الروایة الاولی انه اجتمعت للاب فی الصغیر ولایة ومؤنة حتی وجبت علیه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا کذلک الکبیر لانعدام الولایة فیه فتشارکه الام وفی غیر الوالد یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقة الصغیر علی الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر اهلیة الارث فی الجملة لا احرازه فان المعسر اذا کان له خال وابن عم تکون نفقته علی خاله ومیراثه یحرزه ابن عمه ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدین لبطلان اهلیة الارث ولا بد من اعتباره ولا تجب علی الفقیر لانها تجب صلة وهو یستحقها علی غیره فکیف تستحق علیه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغیر لانه التزمها بالاقدام علی العقد اذ المصالح لا تنتظم دونها ولا یعمل فی مثلها الاعسار ثم الیسار مقدر بالنصاب فیما روی عن ابی یوسف

و در لفظ وارث تنبیه و دلالت ست بر اعتبار شدن مقدار نفقه موافق مقدار میراث و بجهت آنکه غرم تاوان بمقدار غنیمت گرفتن ست و جبر برای ایفای حق مستحق موضوع ست مسئله ۵ - نفقهٔ دختر بالغه و نفقهٔ پسر جا مانده بر پدر و مادر ست به سه بخش دو بخش از آن بر پدر و یک بخش بر مادر زیرا چه میراث پدر از ترکهٔ دختر و پسر دو ثلث ست و میراث مادر یک ثلث قال ص این بنا بر روایت خصاف و حسن رح است و بنا بر ظاهر روایت جمیع نفقهٔ دختر بالغه و پسر جا مانده بر پدر ست چه خدا یتعالی در قرآن مجید گفته است که بر مولود له رزق آنها ست چنانچه سابق مذکور شد و مولود له پدر ست ف پس نفقهٔ آنها بر پدر واجب خواهد شد ص مانند نفقهٔ فرزند صغیر و بنا بر روایت اول فرق اینست که در پدر بنسبت فرزند صغیر دو چیز جمع ست یکی اینکه وی را ولایت ست بر فرزند مذکور دوم اینکه بر وی مؤنت وی ست لهذا واجب ست بر او صدقهٔ فطر بجهت فرزند صغیر پس نفقهٔ صغیر بر پدر ست فقط و فرزند کبیر چنین نیست چه پدر را ولایت نیست بر او پس مادر نیز شریک پدر خواهد شد در نفقهٔ فرزند کبیر مذکور و در حق غیر پدر مقدار میراث اعتبار نموده میشود لهذا نفقهٔ صغیر بر مادر یک ثلث است و بر جد دو ثلث مسئله ۷ - نفقهٔ برادر مفلس بر خواهران اعیانی و علاتی و اخیافی به پنج بخش ست بمقدار میراث آنها ف یعنی سه بخش از آن بر خواهران اعیانی ست و یک بر خواهر علاتی و یک بر خواهر اخیافی ص و بدانکه برای وجوب نفقه بر وارث اهلیت ارث شرط ست نه اینکه او وارث باشد بالفعل و میراث بگیرد زیرا چه اگر برای مفلسی خال موسر باشد و ابن عم موسر پس نفقهٔ آن مفلس واجب ست بر خال او ف نه بر ابن عم او ص و میراث او میگیرد ابن عم ف زیرا که خال ذی رحم محرم است و ابن عم محرم نیست ص مسئله ۸ - نفقهٔ ذی رحم محرم واجب نمیشود بر وارث اگر دین آنها مخالف یکدیگر باشد زیرا چه در ینصورت اهلیت ارث نیست مر وارث را و آن شرط است مسئله ۹ نفقهٔ ذی رحم محرم واجب نیست بر فقیر زیرا چه نفقه واجب میشود بطریق صلهٔ رحمی و فقیر مستحق نفقهٔ خود هست بر غیر پس چگونه کسی مستحق نفقه بر او خواهد بود بخلاف نفقهٔ زوجه و نفقهٔ فرزند صغیر بجهت آنکه شوهر التزام نموده است نفقهٔ زوجه را بسبب تقدم او بر عقد نکاح چه بدون نفقهٔ زن مقاصد نکاح منتظم نمیشود پس چنین نفقه ساقط نمیشود بسبب افلاس شوهر ف و همچنین نفقهٔ فرزند صغیر واجب ست بنا بر جزئیت جزو شی در معنی عین آن شی ست پس چنانچه بسبب افلاس نفقهٔ ذات او ساقط نمیشود همچنین نفقهٔ فرزند صغیر ص بعد از آن بدانکه از ابی یوسف رح مرویست که مراد از یسر در باب نفقهٔ آنکس است که مالک نصاب باشد

وعن محمد رحمه الله انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد
انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة واذا كان للابن الغائب مال قضي فيه بنفقة ابويه
وقد بينا الوجه فيه واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز عند ابي حنيفة رحمه الله وهذا استحسان وان باع العقار لم يجز وفي قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو
القياس لانه لا ولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة
ولابي حنيفة رحمه الله ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ
ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ
بعد الكبر واذا جاز بيع الاب والثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال
الولاية ثم له ان يأخذ منه بنفقته لانه من جنس حقه وان كان للابن الغائب مال في يد ابويه وانفقا منه لم يضمنا لانهما
استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس الحق وان كان له مال في يد اجنبي فانفق عليهما بغير
اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امره القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع

و از محمد رح مرویست که موسر آن کس است که باشد مر او را چیزیکه زیاده است از نفقه یکماه او یعنی نفقه او و نفقه اهل و عیال او که برا
یکماه حاجت است بآن یا باشد مر او را چیزیکه زیاده است بر نفقه او و بر هر روز از کسب هر روزه او زیرا چه معتبر در حقوق عباد قدرت است نه نصاب چه نصاب
برای آسانی است و فتوی بر اول است ولیکن مراد از نصاب درینجا نصاب حرمان صدقه است ف و آن عبارت است از دو صد درم و حولان حول
دران شرط نیست لهذا اگر شخصے مالک دو صد درم شود امروز واجب میشود بر او نفقه اقربای او که فقیر اند ص مسئله ۱۰ اگر باشد مر پسر غایب را مال
پس حکم نموده میشود دران مال بنفقه پدر و مادر او و وجه این بسابق مذکور شده است و اگر بفروشد پدر برای نفقه خود متاع پسر خود را که غایب است پس
این جائز است بنا بر استحسان نزد ابوحنیفه رح و اگر بفروشد زمین آنرا جائز نیست و صاحبین رح گفته اند که فروختن متاع نیز جائز نیست و این موافق
قیاس است زیرا چه پدر را ولایت نیست بر پسر کبیر لهذا پدر را نمیرسد که بفروشد متاع او را در حالت حضور او و نیز نمیرسد پدر را که بفروشد متاع پسر غایب را
بجهت دین خود که سوائے نفقه است و همچنین مادر را نمیرسد که بفروشد بجهت نفقه خود متاع پسر خود را که غائب است و وجه استحسان نزد ابوحنیفه رح اینست
که پدر را ولایت محافظت است در مال پسر غایب چه محافظت مال غایب وصی را میرسد پس بطریق اولی پدر را حق محافظت آن خواهد شد چه شفقت پدر در
بیشتر است و فروختن منقول از باب محافظت است ف لهذا فروختن منقول میرسد پدر را ص بخلاف فروختن زمین چه آن از باب محافظت نیست
زیرا چه زمین فی نفسه محفوظ است و بخلاف غیر پدر از اقربا چه آنها را ولایت تصرف نیست اصلا در حق صغیر و نه ولایت محافظت مال است در حق بالغ و بعد ازان
بدانکه هرگاه جائز است پدر را که بفروشد متاع پسر مذکور را پس اگر بفروشد متاع مذکور را و ثمن آن از جنس حق او باشد که نفقه او ست پس میرسد او را که حق خود بگیرد
از ثمن مذکور همچنین اگر بفروشد زمین یا منقول را که مملوک فرزند صغیر است پس این جائز است و میرسد او را که بگیرد نفقه خود را از ثمن آن چه ثمن مذکور از جنس
حق او ست مسئله ۱۱ اگر باشد مال پسر غایب در دست پدر و مادر و آنها نفقه خود بگیرند ازان مال ضمان آن بر آنها لازم نمی آید زیرا چه آنها حق خود را گرفتند
چه نفقه آنها واجب است بی آنکه حکم کند بآن قاضی و اگر مال پسر مذکور در دست اجنبی باشد و اجنبی مذکور ازان مال نفقه دهد مر پدر و مادر وی را بغیر اذن قاضی
پس ضمان آن بر او لازم می آید چه او تصرف کرده است در مال غیر بغیر ولایت زیرا چه اجنبی مذکور نائب آن غائب است در محافظت بدون مال فقط بخلاف آنکه اگر امر کند
او را قاضی ف چه درینصورت او ضامن نمیشود ص زیرا چه امر قاضی لازم است برای عموم ولایت او و بعد ازان بدانکه هرگاه او ضمان داد نخواهد گرفت

على القابض لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا به واذا قضى القاضي للولد والوالدين وذوي الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هؤلاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي لانها تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى قال الا ان يأذن القاضي بالاستدانة عليه لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه كامر الغائب فيصير دينا في ذمته فلا يسقط بمضي المدة **فصل** وعلى المولى ان ينفق على امته وعبده لقوله عليه السلام في المماليك انهم اخوانكم جعلهم الله تعالى تحت ايديكم اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله فان امتنع وكان لهما كسب اكتسبا وانفقا لان فيه نظرا للجانبين حتى يبقى المملوك حيا ويبقى فيه ملك المالك وان لم يكن لهما كسب بان كان عبدا زمنا او جارية لا يؤاجر مثلها اجبر المولى على بيعهما لانهما من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهما وابقاء حق المولى بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تاخيرا على ما ذكرنا ونفقة المملوك لا تصير دينا فكان ابطالا وبخلاف سائر الحيوانات لانها ليست من اهل الاستحقاق

آنرا از قابض نفقه که مر مادر یا صاحب مال اند زیرا که اجنبی مذکور بسبب ادای ضمان مالک آن گشت پس ظاهر شد که او مال خود را داده است بطریق تبرع مسئله ۱۲- اگر حکم کرد قاضی بنفقه فرزند یا بنفقه پدر و مادر یا بنفقه ذی رحم محرم و مدتی گذشت که بآنها نفقه نرسید پس ساقط میشود نفقه آنها زیرا که نفقه آنها واجب است بطریق کفایت بنابر حاجت لهذا اگر آنها موسر باشند نفقه آنها واجب نمیشود و چون مدت مذکور گذشت معلوم شد که آنها را کفایت آنها حاصل است و حاجت نیست بنفقه غیر بخلاف نفقه زوجه هنگامیکه حکم کند بآن قاضی ف و مدتی بگذرد بی آنکه بگیرد آنرا زوجه مذکوره ص پس آن ساقط نمیشود بسبب استغنا در مدت گذشته زیرا که نفقه او واجب است اگرچه او موسره باشد ف و بدانکه آنچه مذکور شد وقتیست که اذن استدانت نداده باشد قاضی آنها را ص و اگر قاضی اذن استدانت داده باشد مر آنها را پس درینصورت ساقط نمیشود نفقه آنها بسبب گذشتن مدتی بی آنکه بگیرند آنها نفقه خود را زیرا که ولایت قاضی عام است پس اذن او باستدانت بمنزله اذن غائب مذکور است پس نفقه مدت گذشته دین خواهد شد بر ذمه غائب مذکور و ساقط نخواهد شد بسبب گذشتن مدت ف و بدانکه مراد از مدت مذکوره مدت دراز است و آن عبارت است از یکماه یا زیاده از آن و اگر مدت مذکوره کوتاه باشد پس درینصورت نفقه مذکوره ساقط نمیشود و این اصح است ص

فصل مسئله ۱- واجب است بر خواجه نفقه کنیز و بنده او زیرا که پیغمبر علیه السلام فرموده است بمردمان در حق مملوکان که آنها برادران شما اند که خدای تعالی گردانیده است آنها را زیر دستهای شما پس طعام خورانید آنها را از چیزیکه شما میخورید و لباس پوشانید آنها را از چیزیکه می پوشید شما و عذاب مکنید بندگان خدا را پس اگر خواجه ندهد نفقه بآنها و آنها قابل کسب باشند باید که آنها کسب کنند و از کسب خود نفقه نمایند چه درین منفعت است در حق آنها و در حق خواجه آنها و منفعت هر دو است زیرا که آنها زنده خواهند ماند و هم ملکیت خواجه در آنها باقی میماند و اگر آنها قابل کسب نباشند باین سبب که بنده بیمار مانده است یا کنیز است که قابل این نیست که اجاره داده شود ف بجهت آنکه صغیره است یا بیماره ص پس درینصورت جبر کرده میشود بر خواجه آنها که بفروشد آنها را ف یا نفقه دهد بآنها زیرا که آنها از اهل استحقاق اند ف یعنی طلب مینمایند حق خود را ص و در فروختن ادای حق آنهاست و هم باقی میماند حق خواجه بحصول عوض که ثمن آنهاست بخلاف نفقه زوجه زیرا که آن دین میشود پس آن تاخیر است چنانچه سابق مذکور شد و نفقه مملوک دین نمیشود پس آن ابطال است و بخلاف حیوان دیگر ف چون اسپ و غیره چه آن از اهل استحقاق نیست

فلا يجبر على نفقتها الا انه يؤمر به فيما بينه وبين الله تعالىٰ لانه عليه السلام نهى عن تعذيب الحيوان وفيه ذلك ونهى عن اضاعة المال وفيه اضاعته وعن ابي يوسف رح انه يجبر والاصح ما قلنا والله اعلم

كتاب العتاق

الاعتاق تصرف مندوب اليه قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء قال العتق يصح من الحر البالغ العاقل في ملكه شرط الحرية لان العتق لا يصح الا في الملك ولا ملك للمملوك والبلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا ولهذا لا يملكه الولي عليه والعقل لان المجنون ليس باهل للتصرف ولهذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبي فالقول قوله وكذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه كان ظاهرا لوجود الاسناد الى حالة منافية وكذا لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلمت لا يصح لانه ليس باهل لقول ملزم ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم واذا قال لعبده او امته انت حر او معتق او عتيق او محرر او قد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوى به العتق او لم ينو لان هذه الالفا

پس جبر کرده نمیشود بر مالک آن ف بانیکه بفروشد آنرا یا نفقه دهد بآن ص ولیکن امر کرده میشود بآن از روی دیانت زیراچه از نفقه ندادن آن تعذیب حیوان لازم می آید وهم اضاعت مال ست وپیغمبر علیه السلام نهی فرموده ست ازین هر دو واز ابی یوسف رح مرویست که جبر کرده میشود بجهت نفقه حیوان بر مالک آن واصح همان ست که جبر کرده نمی شود والله اعلم بالصواب

كتاب العتاق

ف بدانکه عتاق وعتق در لغت بمعنی قوت ست ودر شرع عبارت ست از قوه حکمی که ظاهر میشود در آدمی وبسبب آن ثابت میشود اورا اهلیت شهادت وولایت چون قضا وغیره قادر میشود بر تصرف در حق غیر ودفع تصرف غیر در حق خود وبسبب زوال رقیت یعنی مملوکیت ص مسئله ۱ اعتاق یعنی آزاد کردن بنده فعل مندوب ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده ست که هر مسلمانیکه آزاد کند بنده مومن را آزاد میکند خدا تعالیٰ از آتش دوزخ بمقابل هر عضو آن بنده عضو ویرا از و لهذا مستحب ست در حق مرد که آزاد کند بنده را ودر حق زن که آزاد کند کنیز را تا متحقق شود مقابله اعضا باعضا مسئله ۲ اعتاق صحیح ست از حریکه عاقل وبالغ است وقتیکه آزاد کند مملوک خود را ووجه اشتراط حریت انست که عتاق صحیح نیست مگر در مملوک ومملوک مالک مملوک نیست ووجه اشتراط بلوغ انست که صبی اهلیت اعتاق ندارد زیراچه اعتاق ضرر ظاهر ست لهذا ولی صبی را نمیرسد که آزاد کند بنده اورا ووجه اشتراط عقل انست که مجنون از اهل تصرف نیست پس اگر بگوید بالغ که آزاد کرده ام فلان بنده خود را در حالیکه من صبی بودم پس قول او مقبول ست وهمچنین اگر بگوید کسیکه هشیار ست من آزاد کردم فلان بنده خود را در حالیکه من دیوانه بودم پس قول او نیز مقبول ست بشرطیکه جنون او ظاهر بوده باشد ودلیل هر دو مسئله انست که آن هر دو منکر اند بسبب آنکه اسناد نموده اند اعتاق بسوی حالتیکه منافی آنست وهمچنین اگر بگوید صبی هر مملوک که مالک آن شوم پس آن آزاد ست وقتیکه من بالغ شوم صحیح نیست چه صبی اهل این نیست که قول وی لازم باشد در حق او ودیگر آنکه شرط اعتاق انست که بنده مملوک آزاد کننده باشد لهذا اگر آزاد کند کسی بنده غیر را نافذ نمی شود زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که عتق نیست در چیزیکه مالک آن نیست فرزند آدم مسئله ۳ اگر بگوید کسی به بنده یا بکنیز خود که تو حر هستی یا معتق یا عتیق یا محرر یا بگوید محرر گردانیدم ترا یا عتیق گردانیدم ترا پس آزاد میگردد آن بنده وکنیز خواه نیت عتق نماید آنکس یا نیت آن ننماید زیراچه الفاظ

صريحة لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة
كما في الطلاق والبيع وغيرهما ولو قال عنيت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق ديانة لانه يحتمله ولا يدين قضاء لانه خلاف الظاهر
ولو قال له يا حر يا عتيق يعتق لانه نداء بما هو صريح في العتق وهو لاستحضار المنادى بالوصف المذكور وهذا هو حقيقته فيقتضي تحقق الوصف
فيه وانه يثبت من جهته فيقتضي ثبوته تصديقا له فيما اخبر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالى الا اذا سماه حرا ثم ناداه يا حر لان مراده
الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا عكسه لانه ليس بنداء باسم علمه فيعتبر
اخبارا عن الوصف وكذا لو قال راسك حر او وجهك او رقبتك او بدنك او قال لامته فرجك حر لان هذه الالفاظ يعبر بها
عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وان اضافه الى جزء شائع يقع في ذلك الجزء وسياتيك الاختلاف فيه ان شاء الله تعالى وان
اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والكلام فيه كالكلام في الطلاق
وقد بيناه ولو قال لا ملك لي عليك ونوى به الحرية عتق وان لم ينو لم يعتق لانه يحتمل انه اراد لا ملك لي عليك لاني بعتك ويحتمل
لاني اعتقتك فلا يتعين احدهما مرادا الا بالنية قال وكذا كنايات العتق وذلك مثل قوله خرجت من ملكي ولا سبيل لي عليك ولا رق لي عليك وقد خليت

صریح ست در معنی اعتاق چه الفاظ مذکوره مستعمل ست دران از روی شرع و عرف پس حاجت نیست بنیت آن و باید دانست که الفاظ مذکوره اگرچه
در اصل موضوع است برای معنی خبری ولیکن شارع آنرا انشا مقرر نموده است بسبب حاجت چنانچه در طلاق و بیع وغیره الفاظ اخبار را بمعنے
انشا گردانیده است و اگر بگوید آنکس که مراد از الفاظ مذکوره اخبار کاذب ست یا بگوید که مقصود من ازینکه حرست اینست که آزادست از عمل
پس قول او مقبول ست از روی دیانت زیراچه الفاظ مذکوره احتمال اینمعنی دارد و اما نزد قاضی مقبول نیست چه معنی مذکور خلاف ظاهرست
مسئله ۴- اگر بگوید کسی به بنده خود که یا حر یا بگوید که یا عتیق پس آن بنده آزاد میشود چه این کلام ندا است بلفظیکه صریح است در معنی عتق
و مقتضای آن اینست که وصف حریت دران ثابت باشد بنابران آزاد خواهد شد مگر وقتیکه نام آن بنده حر نهاده باشد چه درینصورت معنی
وصفی مراد نیست بلکه معنی علمی اوست و اگر بزبان فارسی ندا کند بنده را که نام او حرست باینطور که بگوید یا آزاد پس گفته اند فقها که بنده مذکوره
درینصورت آزاد میشود و همچنین اگر ندا کند بکلمه یا حر بنده را که نام او آزادست زیراچه درین هر دو صورت ندا باسم علم نیست پس معنی وصفی
مراد خواهد بود و مقتضای آن اینست که آزاد شود بنده مذکور مسئله ۵- اگر بگوید کسی به بنده یا کنیز خود که راس تو آزادست یا وجه تو یا رقبه تو
یا بدن تو یا بگوید بکنیز خود که فرج تو آزادست پس آزاد میشود آن بنده و کنیز زیراچه بالفاظ مذکوره تعبیر کرده میشود از جمیع بدن چنانچه
ذکر آن گذشته ست در باب طلاق مسئله ۶- اگر اضافت عتق نماید کسی بسوی جزو شائع ف چون نصف مثلاً بگوید به بنده خود که
نصف تو آزادست ص پس آن جزو شائع آزاد میشود و درین اختلافست و ذکر آن خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۷- اگر اضافت عتق
نماید بسوی جزو معین که تعبیر کرده نمیشود بآن از جمیع بدن چون دست و پا پس درینصورت آزاد نمیشود از ان بنده هیچ چیز نزد علمای ما رح
و شافعی رح برخلاف این میگوید و کلام درین مانند کلام در طلاق ست و ذکر آن گذشته ست دراینجا مسئله ۸- اگر بگوید کسی به بنده خود که
لا ملک لی علیک یعنی ملک من بر تو نیست و نیت کند از ان حریت را پس آن بنده آزاد میشود و اگر نیت حریت نکند آزاد نمیشود زیراچه کلام
مذکور چنانچه احتمال عتق دارد همچنین احتمال دارد که مقصود او این باشد که ملک من بر تو نیست بسبب آنکه فروخته ام من ترا و هیچ یکی ازین دو احتمال
معین نمیشود مگر به نیت و همین حکم ست در جمیع کنایات عتاق مثل آنکه بگوید خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک و قد خلیت

سبيلك لانه يحتمل نفي السبيل والخروج عن الملك وتخلية السبيل بالبيع او الكتابة كما يحتمل بالعتق فلا بد من النية وكذا قوله لأمته قد اطلقتك لانه بمنزلة قوله خليت سبيلك وهو المروي عن ابي يوسف رحمه الله بخلاف قوله طلقتك على ما نبين من بعد ان شاء الله تعالى ولو قال لا سلطان لي عليك ونوى العتق لم يعتق لان السلطان عبارة عن اليد وسمي السلطان لقيام يده وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفيه مطلقا بانتفاء الملك لان للمولى على المكاتب سبيلا فلهذا يحتمل العتق ولو قال هذا ابني وثبت على ذلك عتق ومعنى المسئلة اذا كان يولد مثله لمثله واذا كان لا يولد مثله لمثله ذكره بعد هذا ثم ان لم يكن للعبد نسب معروف يثبت نسبه منه لان ولاية الدعوة بالملك ثابتة والعبد محتاج الى النسب فيثبت نسبه منه واذا ثبت عتق لانه يستند النسب الى وقت العلوق وان كان له نسب معروف لا يثبت نسبه منه للتعذر ويعتق اعمالا للفظ في مجازه عند تعذر اعماله بحقيقته ووجه المجاز نذكره من بعد ان شاء الله تعالى ولو قال هذا مولاي او يا مولاي عتق اما الاول فلان اسم المولى وان كان ينتظم الناصر وابن العم والموالاة في الدين والاعلى والاسفل في العتاقة الا انه تعين الاسفل فصار كاسم خاص له وهذا لان المولى

سبيلك زيرا چه خروج از ملك ونفي سبيل وتخليه سبيل چنانچه احتمال دارد كه آن بعتق باشد همچنين احتمال اين دارد كه آن ببيع وعقد كتابت باشد پس بي نيت درست نيست ف تا يكي ازين دو احتمال متعين گردد وهمچنين اگر كسي گويد بكنيز خود كه اطلقتك يعني گذاشتم من ترا پس اين بمنزله قول وي است كه خليت سبيلك واين روايت از ابي يوسف رح بخلاف آنكه اگر گويد طلقتك ف چه باين لفظ آزاد نميشود كنيز اگرچه نيت آن كند ص بنا بر آنچه بيان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالى مسئله ف اگر گويد كسي به بنده خود كه لا سلطان لي عليك ونيت عتاق كند آزاد نميشود بنده مذكور زيرا چه سلطان عبارت ست از يد وقدرت وگاهي با وجود ملك يد وقدرت باقي نمي ماند چنانچه در مكاتب بخلاف قول او كه لا سبيل لي عليك چه نفي سبيل مطلقا نميشود مگر بانتفاي ملك زيرا چه خواجه را سبيل است بر مكاتب خود ف يعني مطالبه بدل كتابت ص پس بنا بر آن لفظ لا سبيل لي عليك احتمال معني عتق دارد مسئله اگر گويد كسي به بنده خود كه اين پسر منست وبرين ثابت باشد ف يعني نگويد كه بجهت كرامت وبزرگي او را پسر خواندم ص پس آن بنده آزاد ميشود ومثال صورت اين وقتيست كه متصور باشد كه مثل آن بنده متولد شود از مثل آن خواجه واگر چنين نباشد پس مسئله آن بعد ازين مذكور است وبعد ازان بايد دانست كه اگر نسب بنده مذكور معروف و مشهور نباشد پس نسب آن نيز ثابت ميشود از خواجه مذكور زيرا چه ولايت دعوت بسبب ملك ثابت است خواجه مذكور را وبنده مذكور محتاج نسب است پس ثابت خواهد شد نسب آن از وي وهرگاه ثابت شد نسب آن از وي آزاد خواهد شد چه مستند ومنسوب خواهد شد نسب آن بسوي وقت علوق پس معلوم شد كه خواجه مذكور مالك فرزند خود شده است ف لهذا آزاد خواهد شد بنده مذكور ص واگر نسب بنده مذكور معروف ومشهور باشد پس ثابت نخواهد شد نسب آن از خواجه مذكور چه اين متعذر است ف زيرا چه نسب آن معلوم از كسي ديگر است ص ليكن بنده مذكور آزاد ميشود تا اينكه كلام مذكور مهمل نخواهد شد وبر معني مجازي عبارت است از عتاق چه هرگاه معني حقيقي آن متعذر گشت پس بر معني مجازي محمول خواهد شد ف تا كلام عاقل كه خواجه مذكور است لغو نگردد ص وليكن وجه مجاز بودن لفظ مذكور بمعني عتاق بعد ازين مذكور خواهد شد انشاء الله تعالى مسئله اگر گويد كسي به بنده خود كه اين مولاي منست ف يا بطور نداء ص بگويد يا مولاي آزاد ميشود بنده مذكور اگر خواجه نيت كند يا نكند چه لفظ مولا اگرچه چند معني دارد چون ناصر وعم زاده ابن عم ومولى الموالات آزاد كننده وآزاد كرده شده وليكن درينجا معني اخير متعين است پس بمنزله اسم خاص آن شده است بجهت آنكه خواجه

لا يستنصر بمملوكه عادة وللعبد نسب معروف فانتفى الاول والثانى والثالث نوع مجاز والكلام لحقيقته والاضافة الى العبد تنافى كونه معتقا فتعين المولى الاسفل فالتحق بالصريح وكذا اذا قال لامته هذه مولاتى لما بينا ولو قال عنيت به المولى فى الدين او الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق فى القضاء لمخالفته الظاهر واما الثانى فلانه لما تعين الاسفل مرادا التحق بالصريح وبالنداء باللفظ الصريح يعتق بان قال يا حر يا عتيق فكذا النداء بهذا اللفظ وقال زفر رح لا يعتق فى الثانى لانه يقصد به الاكرام بمنزلة قوله يا سيدى يا مالكى قلنا الكلام لحقيقته وقد امكن العمل به بخلاف ما ذكره لانه ليس فيه ما يختص بالعتق فكان اكراما محضا ولو قال يا ابنى او يا اخى لم يعتق لان النداء لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف فى المنادى استحضارا له بالوصف المخصوص كما فى قوله يا حر على ما بيناه واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام ويروى عن ابى حنيفة رح شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر

طلب نصرت نمیکند از بندهٔ خود عادةً و نسب بندهٔ مذکور نیز معروف و مشهور ست پس منتفی شد معنی اول و دوم و معنی سوم مجازی ست و کلام موضوع و مستعمل ست برای معنی حقیقی و اضافت کلام مذکور بسوی بنده منافی معنی چهارم ست پس معنی اخیر متعین گشت و چون معنی اخیر متعین گشت پس لفظ مذکور درینجا بمنزلهٔ اعتاق صریح شد لهذا اعتاق ثابت خواهد شد بغیر نیت و همچنین ست حکم اگر بگوید بکنیز خود که این مولات من ست بنابر وجهیکه مذکور شد اگر بگوید آنکس که مراد من از لفظ مولات موالات ست یا بگوید که از لفظ مولات معنی اخیر مراد ست و لیکن مراد از کلام مذکور معنی خبری است و من دروغ گفتم پس قول او مقبول است فیما بینه و بین الله و نزد قاضی مقبول نیست بجهت آنکه مراد مذکور خلاف ظاهر ست اگر بگوید بندهٔ خود یا مولای من آزاد میشود بندهٔ مذکور زیراچه هرگاه معنی اخیر متعین ست درینجا نیز بنابر آنچه مذکور شد پس لفظ مذکور بمنزلهٔ اعتاق صریح ست و در صورتیکه ندا بلفظ اعتاق صریح باشد باینطور که بگوید که یا حر یا عتیق بندهٔ مذکور آزاد میشود پس همچنین آزاد خواهد شد وقتیکه ندا کند آنرا بلفظ مذکور نیز و زفر رح گفته است که درینصورت بغیر نیت آزاد نمیشود بندهٔ مذکور زیراچه گاهی از کلام مذکور اکرام و تعظیم مقصود میشود بمنزلهٔ لفظ یا سیدی یا مالکی ف چنانچه باین آزاد نمیشود بنده بغیر نیت پس همچنین بلفظ مذکور آزاد نخواهد شد بغیر نیت ص و علمای ما میگویند که کلام برای معنی حقیقی ست و معنی آزاد کرده شده معنی حقیقی لفظ مذکور ست چنانچه بیان نموده شد و حمل بر معنی حقیقی درینجا ممکن ست پس بران محمول خواهد شد بخلاف لفظ یا سیدی و یا مالکی زیراچه درین دو لفظ یافته نمیشود معنیٔ که مختص باشد بعتق پس مقصود ازین محض اکرام و تعظیم ست مسئله ۲۱ — اگر شخصی بگوید به بندهٔ خود یا ابنی یا که یا اخی آزاد نمیشود بندهٔ مذکور زیراچه مقصود از ندا اعلام منادی ست و لیکن وقتیکه ندا کند بوصفی که اثبات آن در منادی از جانب او ممکن باشد پس درینصورت ندا مذکور برای اثبات وصف مذکور ست در منادی بجهت آنکه او حاضر کرده ست منادی را در دل خود بوصف مذکور چنانچه بگوید بندهٔ خود یا حر ف پس او آزاد میشود ص بنابر وجهیکه مذکور شد و اما وقتیکه ندا کند بوصفی که ممکن نیست اثبات آن در منادی از جانب او پس درینصورت مقصود از ندا اعلام منادی است فقط نه اثبات وصف مذکور در منادی چه آن متعذر ست و درصورت مذکوره اثبات وصف بنوت در منادی در حالت ندا از جانب او ممکن نیست زیراچه بندهٔ مذکور که منادی ست مخلوق ست از آب منی غیر او پس ندا در صورت مذکوره محض برای اعلام منادی است و در روایت شاذ از ابو حنیفه رح آنست که بنده مذکور درین مسئله آزاد میشود و لیکن اعتماد بر ظاهر روایت ست ف که اول مذکور شد

ولو قال یا ابنی لا یعتق لان الامر کما اخبر فانه ابن ابیه وکذا اذا قال یا بُنَیَّ او یا بُنَیَّة لانه تصغیر للابن والبنت من غیر اضافة والامر کما اخبر وان قال لغلام لا یولد مثله لمثله هذا ابنی عتق عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق وهو قول الشافعی رح لهما انه کلام محال بحقیقته فیرد ویلغو کقوله اعتقتک قبل ان اُخلق او قبل ان تُخلق ولابی حنیفة رح انه کلام محال بحقیقته لکنه صحیح بمجازه لانه اخبار عن حریته من حین ملکه وهذا لان البنوة فی المملوک سبب لحریته اما اجماعاً او صلةً للقرابة واطلاقُ السبب وارادة المسبب مستجازٌ فی اللغة تجوّزاً ولان الحریة لازمة للبنوة فی المملوک والمشابهةُ فی وصفٍ لازم من طرق المجاز علی ما عرف فیحمل علیه تحرزاً عن الالغاء بخلاف ما استُشهِد به لانه لا وجه فی المجاز فتعین الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قال لغیره قطعتُ یدک فاخرجهما صحیحتین حیث لم یجعل مجازاً عن الاقرار بالمال والتزامه وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطاء سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلة فی سنتَین ولا یمکن اثباته بدون القطع وما امکن اثباتُه فالقطع لیس بسبب له اما الحریة لا تختلف ذاتاً وحکماً فامکن جعله مجازاً عنه ولو قال هذا ابی او امی ومثله لا یولد لمثله

ص مسئله ۱۳ — اگر بگوید شخصی ببندهٔ خود یا ابنی یعنی ای پسر آزاد نمیشود بندهٔ مذکور زیرا چه کلام مذکور صادق ست چه بندهٔ مذکور پسر پدر خود ست و همین حکم ست اگر بگوید مولی به بنده یا به کنیز خود یا بُنَیَّ یا گه یا بُنَیَّة یعنی ای پسر خورد یا دختر خورد زیرا چه آن تصغیر ابن و بنت ست بدون اضافت و آنها پسر و دختر پدر خود اند مسئله ۱۴ — اگر شخصی گوید که این پسر من ست به بندهٔ خود که مثل آن متولد نمیشود از مثل آن شخص آزاد میشود بندهٔ مذکور ف بغیر نیت ص نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود ف اگر چه نیت آن کند ص و همین قول شافعی رح ست و دلیل ایشان همین ست که مضمون کلام مذکور محال ست پس آن کلام لغو خواهد شد مانند اینکه بگوید کسی به بندهٔ خود که آزاد کردم ترا پیش از آنکه من مخلوق باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی و دلیل ابی حنیفه رح همین ست که معنی حقیقی کلام مذکور محال ست ولیکن معنی مجازی آن ممکن و صحیح است و معنی مجازی آن همین ست که این بنده آزاد ست از وقتیکه من مالک آن شده ام ف و اراده نمودن همین معنی مجازی از کلام مذکور صحیح است ص زیرا چه اگر ثابت شود که آن بنده پسر خواجهٔ مذکور ست پس این پسریت سبب آزادی بندهٔ مذکور ست بجهت آنکه اجماع بر آن ست بجهت آنکه آن صلهٔ قرابت ست ف و آزادی آن مسبب ست ص و اراده نمودن مسبب از اسم سبب بطریق مجاز جائز است در لغت و بجهت آنکه حریت ملازم نبوت ست در مملوک و مشابه شدن در وصفیکه ملازم ست از طرق ف معروفه ص مجاز ست پس کلام مذکور بر معنی مجازی مذکور حمل نموده خواهد شد تا کلام مذکور لغو نگردد و بخلاف چیزیکه دلیل گرفته اند با آن صاحبین و شافعی رح ف یعنی اگر بگوید به بندهٔ خود که آزاد نمودم ترا پیش از آنکه من مخلوق باشم یا پیش از آنکه تو مخلوق باشی ص چه درین کلام مجاز متصور نیست پس لغو شدن آن متعین ست و بخلاف آنکه اگر شخصی بگوید بدیگری که بریدم من دست ترا بخطا و هر دو دست آن شخص صحیح بر آید چه در صورت اقرار آن شخص بمال و التزام آن مجاز نیست اگر چه بریدن دست سبب وجوب مال ست و سر آن همین ست که بریدن دست بخطا سبب ست برای وجوب مال مخصوص یعنی ارش و آن مخالف مال مطلق ست در وصف حتی که واجب میشود ارش بر عاقله در دو سال و ممکن نیست اثبات ارش بدون بریدن دست و چیزیکه اثبات آن بدون بریدن ممکن ست پس بریدن سبب آن نیست و حریت مختلف نمیشود از روی ذات و حکم پس ممکن ست گردانیدن کلام مذکور مجاز از حریت مسئله ۱۵ — اگر شخصی گفت که این پدر من ست به بندهٔ خود که از مثل آن بنده مثل آن شخص متولد نمیشود یا بگوید بکنیز خود که از مثل آن کنیز متولد نمی شود مثل آن شخص که این مادر من ست.

وهو على هذا الخلاف لما بينا ولو قال لصبي صغير هذا جدي قيل هو على الخلاف وقيل لا يعتق بالإجماع لأن هذا الكلام لا موجب له في الملك إلا بواسطة وهو الأب وهي غير ثابتة في كلامه فتعذر أن يجعل مجازا عن الموجب بخلاف الأبوة والبنوة لأن لهما موجبا في الملك من غير واسطة ولو قال هذا أخي لا يعتق في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة أنه يعتق ووجه الروايتين ما بينا ولو قال لعبده هذا ابنتي فقد قيل على الخلاف وقد قيل هو بالإجماع لأن المشار إليه ليس من جنس المسمى فتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر وقد حققناه في النكاح وإن قال لأمته أنت طالق أو بائن أو تخمري ونوى به العتق لم تعتق وقال الشافعي رحمه الله تعتق إذا نوى وكذا على هذا الخلاف سائر ألفاظ الصريح والكناية على ما قال مشايخنا رحمهم الله له أنه نوى ما يحتمله لفظه لأن بين الملكين موافقة إذ كل واحد منهما ملك العين أما ملك اليمين فظاهر وكذلك ملك النكاح في حكم ملك العين حتى كان التأبيد من شرطه والتأقيت مبطلا له وعمل اللفظين في إسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا يصح التعليق فيه بالشرط أما الأحكام فتثبت بسبب سابق وهو كونه مكلفا

لیس درین صورت نیز خلافست میان ابوحنیفه رح و میان صاحبین و شافعی رح چنانچه در مسئله سابق مذکور شد و اگر بگوید بصبی که این جد من است پس بعضے گفته اند که درین صورت نیز اختلاف مذکور ست و بعضی گفته اند که درین صورت بنده مذکور آزاد نمیشود باجماع زیرا که این کلام موجب حریت نیست در مملوک مگر بواسطه پدر و این واسطه مذکور نیست در کلام مذکور پس ممکن نشود حمل این کلام مذکور بر معنی مجازی که حریت است متعذر است بخلاف آنکه اگر بگوید که این پسر من ست یا پدر من ست چه این کلام موجب حریت ست در مملوک بغیر واسطه مسئله ۱۶ - اگر بگوید شخصی بنده خود که این برادر من است بنده مذکور آزاد نمیشود بنابر ظاهر روایت و از ابوحنیفه رح مرویست که آزاد میشود و وجه ظاهر روایت آنست که مذکور شد در مسئله سابق از این سبیل و وجه روایت دیگر آنست که مذکور شده است در مسئله کسیکه بگوید بنده خود که این پسر منست مسئله ۱ - اگر بگوید شخصے بنده خود را که این دختر من است پس بعضی گفته اند که درین صورت اختلافست و بعضی گفته اند که درین صورت آزاد نمیشود بنده مذکور باجماع زیرا که مشار الیه از جنس مسمی نیست پس حکم متعلق خواهد شد بمسمی و مسمی معدوم است پس کلام مذکور لغو خواهد شد و تقریر این دلیل گذشته است در کتاب النکاح مسئله ۱۸ - اگر شخصے بگوید بکنیز خود که مر تو طلاق ست یا تو بائن هستی یا بگوید تخمری و نیت عتاق نماید پس کنیز مذکوره آزاد نمیشود و شافعی رح گفته است که آزاد میشود هرگاه که نیت آن کند و همین اختلاف است در جمیع الفاظ طلاق خواه صریح باشد خواه کنایت بنابر آنچه گفته اند فقهای ما دلیل مذهب و دلیل شافعی رح این ست که او اراده کرده است چیزی را که لفظ احتمال آن دارد زیرا که میان ملک نکاح و ملک یمین موافقت است چه هر دو ملک ملک عین است اما ملک یمین پس ظاهر ست و همچنین ملک نکاح در حکم ملک یمین ست ف یعنی از قبیل ملک منافع نیست ص لهذا دوام شرط ست و توقیت موجب بطلان آنست ف و اگر از قبیل ملک منافع بودی مانند اجاره توقیت موجب بطلان آن نمیشد ص و عمل هر دو لفظ یعنی لفظ طلاق و عتاق ص در اسقاط ملک ست لهذا صحیح است تعلیق آن بشرط ف و عمل آن اثبات چیزی نیست و گرنه تعلیق آن صحیح نمیشد چه تعلیق اثبات ملک چون بیع مثلا باین طور که بگوید کسی که بیع نمودم این متاع را اگر حاجیان بیایند و فلان صحیح نیست سوال عتاق اثبات قوت ست نه اسقاط لهذا ثابت میشود بسبب آن احکام چون اهلیت ولایت و شهادت وغیره پس این مانند طلاق نیست چه طلاق اسقاط محض ست جواب اعتبار اسقاط ملک ست اما احکام مذکوره ثابت ست بسببی که از سابق یافته شده است یعنی بودن آن بنده مکلف

ولهذا يصلح لفظة العتق والتحرير كناية عن الطلاق فكذا عكسه ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى فيقدر ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوى ولان ملك اليمين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه فلهذا امتنع في المتنازع فيه وانساغ في عكسه واذا قال لعبده انت مثل الحر لم يعتق لان المثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ولو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ولو قال راسك راس حر لا يعتق لانه تشبيه بحذف حرفه ولو قال راسك راس حر عتق لانه اثبات الحرية فيه اذ الراس يعبر به عن جميع البدن فصل ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة مؤيدة بالمحرمية ولادا او غيره والشافعي رح يخالفنا في غيره له ان ثبوت العتق من غير مرضاة المالك ينفيه القياس او لا يقتضيه والاخوة وما يضاهيها نازلة عن قرابة الولاد فامتنع الالحاق

در هر گاه میان طلاق و عتاق موافقت ست لهذا لفظ عتاق و حریت صلاحیت این دارد که کنایت شود از طلاق و طلاق واقع شود بآن بشرط نیت پس همچنین لفظ طلاق نیز صلاحیت این دارد که معنی عتاق گرفته شود ازان و عتق ثابت شود بآن بشرط نیت و دلیل علمای ما رح اینست که شخص مذکور نیت و اراده آن چیز کرده است که لفظ مذکور احتمال آن ندارد زیرا چه اعتاق در لغت بمعنی اثبات قوة است و طلاق بمعنی رفع قید بنده بسبب رقیت بمنزله جمادست ف لهذا فروخته میشود و قادر نیست بر تصرفات ص و بسبب اعتاق زنده میگردد و قادر میشود بر تصرفات و منکوحه چنین نیست چه او قادرست و لیکن قید نکاح مانع وی است ف از خروج و مانند آن ص و بسبب طلاق مرتفع میگردد مانع مذکور پس قوت او ظاهر میشود و پوشیده نیست که اثبات قوت قوی ترست به نسبت رفع مانع و نیز ملک یمین بالا ترست از ملک نکاح پس اسقاط ملک یمین نیز قوی تر خواهد بود به نسبت اسقاط ملک نکاح و هر لفظ صلاحیت این دارد که اراده کرده شود ازان بطریق مجاز معنی که کمتر ست از معنی حقیقی آن و صلاحیت این ندارد که اراده کرده شود ازان بطریق مجاز معنی که فوق ترست از معنی حقیقی آن پس باین جهت ممتنع که معنی عتاق گرفته شود از لفظ طلاق بطریق مجاز و عکس آن جائز ست مسئله ۱۹ - اگر شخصی بگوید به بنده خود که تو مثل حری پس آزاد نمیشود بنده مذکور زیرا چه لفظ مثل استعمال نموده میشود برای مشارکت در بعض معانی از روی عرف پس شک واقع شد در حریت ف لهذا آزاد نخواهد شد بغیر نیت ص مسئله ۲۰ - اگر بگوید شخصی به بنده خود که نیستی تو مگر حر آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه استثنا از نفی اثبات ست بطریق تاکید چنانکه در کلمه شهادت و اگر بگوید که راسک راس حر باضافت آزاد نمی شود بنده مذکور زیرا چه کلام مذکور تشبیه است بحذف حرف تشبیه و اگر بگوید که راسک راس حر بترکیب توصیفی آزاد میشود بنده مذکور زیرا چه درین اثبات حریت ست چه بلفظ راس تعبیر کرده میشود از جمیع بدن والله اعلم

فصل مسئله ۱ - اگر کسی مالک ذی رحم محرم خود شود پس آن ذی رحم آزاد میگردد و این لفظ مرویست از پیغمبر علیه السلام و لفظ مذکور شامل ست هر ذی رحم محرم خود را خواه بعلاقه ولادت باشد ف چون مادر و پدر و پسر و دختر ص خواه بیعلاقه ولادت ف چون برادر و غیره ص و شافعی رح حکم مذکور را مخصوص میکند بذی رحم که بعلاقه ولادت ست و دلیل شافعی رح اینست که ثبوت عتق بغیر رضای مالک مخالف قیاس ست و قرابت اخوت و مانند آن کمتر و قاصر ست به نسبت قرابت ولادت پس ممتنع است که ملحق گردانیده شود این قرابت بقرابت ولادت بطریق قیاس

والاستدلال ولهذا امتنع التكاتب على المكاتب في غير الولاد ولم يمتنع فيه ولنا ما رويناه ولانه ملك قريبه قرابة
مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل والولاد ملغى لانها هي التي يفترض وصلها ويحرم قطعها
حتى وجبت النفقة وحرم النكاح ولا فرق بين ما اذا كان المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لعموم العلة والمكاتب
اذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه لا يتكاتب عليه لانه ليس له ملك تام يقدره على الاعتاق والافتراض
عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فيه من مقاصد الكتابة فامتنع البيع فيعتق تحقيقا لمقصود العقد
وعن ابي حنيفة رحمه الله انه يتكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما فلنا ان نمنع وهذا بخلاف ما اذا ملك ابنة
عمه وهي اخته من الرضاع لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة والصبي جعل اهلا لهذا العتق وكذا المجنون حتى عتق القريب
عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة ومن اعتق عبدا لوجه الله تعالى او للشيطان او للصنم عتق
لوجود ركن الاعتاق من اهله في محله ووصف القربة في اللفظ الاول زيادة فلا يختل العتق بعدمه في اللفظين
الاخيرين وعتق المكره والسكران واقع لصدور الركن من الاهل في المحل كما في الطلاق وقد بيناه من قبل

يا بطريق دلالة النص ولهذا اگر خريد كند مكاتب برادر يا عم خود را پس عم و برادر مكاتب نميشوند بتبعيت او ف واگر خريد كند فرزند خود را يا
پدر خود را پس اين فرزند و پدر مكاتب ميشود و آزاد ميشود بعد ازاداى بدل كتابت مانند آن مكاتب ص و دليل علماى ما رحمهم الله آن لفظ ست كه مروى ست
از پيغمبر صلعم چنانچه مذكور شد ف چه آن لفظ مطلق و عام ست و شامل ست هر ذى رحم محرم را ص و دوم آنست كه علت آزاد شدن فرزند و پدر
مثلا وقتيكه مالك آنها شود كسى قرابتى ست كه موجب محرميت ست و خصوصيت نسبت ولادت لغوست و دخل ندارد زيرا چه قرابتيكه موجب حريت است
وصل آن فرض ست و قطع آن حرام لهذا واجب ست نفقه هر ذى رحم محرم و حرام ست نكاح آن ف و علت مذكوره يافته ميشود در قرابتى كه قرابت
ولادت نيست چون برادر و عم ص و بدانكه درين مسئله مسلمان و كافر كه در دار الاسلام ست ف و صبى و مجنون ص همه برابر اند بسبب آنكه علت مذكوره
شامل ست همه را ف وآنچه ذكر كرده اند شافعى رح براى تائيد مذهب خود پس جواب آن آنست ص كه مكاتب وقتيكه خريد كند برادر خود را يا كسى
كه مانند برادر ست ف چون عم و خال ص پس آن برادر و عم و خال مكاتب نميشود زيرا چه ملكيت مكاتب ملكيت تام و كامل نيست كه بسبب آن قادر شود
بر اعتاق آنها و صله رحمى وقتى فرض ميشود كه قدرت بر اعتاق باشد بخلاف آنكه اگر خريد كند مكاتب كسى را كه قرابت ولادت است ميان او و ميان مكاتب
ف چون فرزند و پدر پس او مكاتب ميشود ص زيرا چه عتق در حق فرزند و پدر مكاتب از مقاصد عقد كتابت ست ف زيرا چه چنانچه مقصود او از
كتابت آنست كه او آزاد شود همچنين مقصود او آنست كه آزاد شوند اولاد و پدر او بسبب آنكه چنانچه او را عار ست از رقيت خود همچنين عار ست او را از
رقيت اولاد و پدر و هرگاه چنين شد ص پس ممتنع خواهد بود بيع اولاد و پدر مكاتب و آنها آزاد خواهند شد بعد ازاداى بدل كتابت تا مقصود عقد
كتابت متحقق شود و از ابو حنيفه رح مرويست كه برادر مكاتب نيز مكاتب ميشود وقتيكه او خريد كند آنرا و همين قول صاحبين رح ست بخلاف آنكه اگر خريد كند
مكاتب دختر عم خود را كه خواهر رضاعى وى است ف چه او مكاتب نميشود ص زيرا چه محرميت در حق خواهر مذكوره بسبب رضاعت ست نه بسبب قرابت نسب
مسئله ٢- اگر آزاد كند كسى بنده خود را براى خدا يا براى شيطان يا براى بت آزاد ميشود بنده مذكور بسبب يافتن ركن اعتاق از اهل آن در
محل آن و لفظ براى خدا زياده ست بر ركن اعتاق در صورت اول لهذا در صورت دوم و سوم بسبب عدم آن هيچ خلل واقع نخواهد شد در عتق بنده
مذكور مسئله ٣- اعتاق مكره و مست صحيح است بسبب آنكه ركن عتق از اهل آن در محل آن صادر شده ست چنانكه گذشته ست بيان آن در طلاق

وان اضاف العتق الى ملك او شرط صح كما في الطلاق اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي رح وقد بيناه في كتاب الطلاق واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط فيجري فيه التعليق بخلاف التمليكات على ما عرف في موضعه واذا خرج عبد الحربي الينا مسلما عتق لقوله عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا اليه مسلمين هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم ابتداء وان اعتق حاملا عتق حملها تبعا لها اذ هو متصل بها ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة اليها ولا اليه تبعا لما فيه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته لان التسليم نفسه شرط في الهبة والقدرة عليه في البيع ولم يوجد ذلك بالاضافة الى الجنين وشيء من ذلك ليس بشرط في الاعتاق فافترقا ولو اعتق الحمل على مال صح ولا يجب المال اذ لا وجه الى الزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا الى الزامه الام لانه في حق العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما مر في الخلع وانما يعرف قيام الحبل وقت العتق اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر منه لانه ادنى مدة الحمل قال وولد الامة من مولاها حر لانه مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارض له فيه لان ولد الامة لمولاها وولدها من زوجها مملوك لسيدها لترجح جانب الام باعتبار الحضانة او لاستهلاك مائه

مسئله ۴ - اگر شخصی اضافت عتق نماید بسوی ملک ف بایطور که بگوید به بندهٔ غیر که اگر من مالک تو شوم پس تو آزاد باشی ص یا تعلیق عتق بندهٔ خود نماید بر شرط ف بایطور که بگوید به بندهٔ خود که اگر داخل شوی تو در فلان سرای پس تو آزاد باشی ص پس اضافت و تعلیق صحیح است چنانچه در طلاق اما در صورت اضافت آن بسوی ملک اختلاف شافعی رح است چنانچه مذکور شده است در کتاب الطلاق و در صورت تعلیق بشرط اختلاف نیست بلکه آن صحیح ست باتفاق همه زیراچه اعتاق اسقاط محض ست شرعًا پس دران تعلیق جاریست بخلاف تملیکات ف چون بیع ص چه تعلیق آن جایز نیست بنابرانچه مقرر و معلوم ست در موضع آن مسئله ۵ - اگر مسلمان شده بیاید بندهٔ کافر حربی در دار اسلام آزاد میشود بجهت آنکه هرگاه بنده های کافران از طائف آمدند نزد پیغمبر علیه السلام فرمود او علیه السلام در حق آنها که آنها آزاد خدا اند و بجهت آنکه بندهٔ مذکور احراز ذات خود نموده است درحالیکه مسلمان ست و رقیت ثابت نمی شود ابتداءً در حق مسلمان مسئله ۶ - اگر آزاد کند کسی کنیز حامله را پس حمل آن آزاد میشود به تبعیت کنیز زیراچه حمل آن متصل ست بآن ف مانند عضوی از اعضای آن ص و اگر آزاد کند حمل آنرا فقط پس آن حمل آزاد میشود نه کنیز مذکوره زیراچه اصالتًا آزاد نکرده است آنرا تا او آزاد شود اصالتًا و اگر به تبعیت حمل آزاد شود قلب موضوع لازم می آید ف یعنی تابع متبوع میگردد و متبوع تابع ص و بعد ازان بدانکه اعتاق حمل صحیح ست و بیع و هبه آن صحیح نیست زیراچه تسلیم شرط است در هبه و قدرت بر تسلیم شرط است در بیع و آن یافته نمیشود به نسبت جنین و تسلیم یا قدرت بر تسلیم شرط نیست در اعتاق مسئله ۷ - اگر آزاد کند کسی حمل را بعوض مال پس آن حمل آزاد میشود و مال لازم نمی آید زیراچه متصور نیست که لازم گردانیده شود مال بر جنین چه کسی را ولایت نیست بر جنین و هم متصور نیست که لازم گردانیده شود آن مال بر مادر زیراچه جنین در حق عتق ذات علیحده است و شرط نمودن بدل عتق بر غیر آزاد کرده شده جائز نیست بنابرانچه سابق مذکور شده است در باب خلع و معلوم میشود وجود حمل بوقت عتق گاه بایطور که فرزند متولد شود در مدتی کمتر از شش ماه از وقت عتق زیراچه آن ادنی مدت حمل ست مسئله ۸ - فرزند کنیز که متولد شود از خواجه او حر است زیراچه فرزند مذکور مخلوق شده است از آب منی خواجه مذکور پس آن آزاد خواهد شد از اصل خلقت چه قاعده اینست که مخلوق از آب منی حر حر ست و منی کنیز معارض منی خواجه نیست چه آب منی کنیز مملوک خواجه ست مسئله ۹ - فرزند کنیز که متولد شود از شوهر مستحق مملوک خواجه وی است بجهت آنکه جانب او ترجیح دارد باعتبار حق حضانت یا بجهت آنکه منی شوهر کنیز مستهلک است

ما ثبتها والمنافاة متحققة والزوج قد رضی به بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی به وولد الحرة حر علی کل حال لان جانبها راجح فیتبعها فی وصف الحریة کما یتبعها فی المملوکیة والمرقوقیة والتدبیر وامومیة الولد والکتابة

باب العبد یُعتَق بعضه

واذا اعتق المولی بعض عبده عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیة قیمته لمولاه عند ابی حنیفة رحمه الله وقالا یعتق کله واصله ان الاعتاق یتجزی عنده فیقتصر علی ما اعتق وعندهما لا یتجزی وهو قول الشافعی رحمه الله فاضافته الی البعض کاضافته الی الکل فلهذا عتق کله لهما ان الاعتاق اثبات العتق وهو قوة حکمیة واثباتها بازالة ضدها وهو الرق الذی هو ضعف حکمی وهما

و نفی آن کنیز چه منی آن مستقر و ثابت ست در موضع و محل خود و منی شوهر از جای خود متجاوز و بیرون شده آمیخته ست در منی آن کنیز پس خلوب و مستهلک شده است دران ف سوال ترجیح دادن منی باعتبار نمود میشود که منافات و تعارض متحقق شود میان دو چیز و منافات و تعارض میان هر دو منی درینجا مسلم نیست جواب ص منافات میان هر دو منی درینجا متحقق ست باعتبار اینکه حریت منافی رقیت ست ف سوال باید که فرزند مذکور آزاد شود مانند فرزند مغرور چه شوهر کنیز مذکوره راضی نیست برقیت فرزند خود جواب ص شوهر مذکور راضی ست برقیت فرزند خود چرا این را میداند که هرگاه دیده و دانسته اقدام نموده است بر نکاح کنیز پس رضامندی او ثابت ست بآن بخلاف فرزند مغرور چه آن آزاد است زیرا که پدرش مغرور ست ف یعنی فریب خورده است ص پس او راضی نیست برقیت فرزند خود مسئله ۱- فرزند زن حره آزاد ست خواه شوهرش حر باشد یا بنده زیرا چه جانب مادر راجح است پس فرزند حره تابع آن خواهد شد در وصف حریت چنانچه تابع آن میشود در وصف رقیت و مدبریت و امومیت الولد و کتابت ف یعنی اگر مادر فرزند مملوک ست فرزند نیز مملوک میشود اگرچه پدرش که شوهر مادر ویست حر باشد و همچنین اگر مادر مذکوره مدبره باشد فرزندان نیز بتبعیت مادر مدبر میگردد و اگر بزویج نماید خواجه ام ولد خود را بکسی و متولد شود ازان فرزندی پس آن فرزند در حکم ام ولد ست یعنی آزاد میشود بعد از مردن خواجه مادرش مانند مادر وی و همچنین اگر مادر آن فرزند مکاتبه باشد پس آن فرزند مکاتب میگردد بتبعیت مادرش والله اعلم

باب در بیان بنده که آزاد کرده شود جزوی ازان مسئله ۱- اگر آزاد کند خواجه جزوی از بنده خود ف چون نصف یا ثلث ص پس بمقدار آزاد میشود و در قیمت باقی سعایت خواهد کرد برای خواجه مذکور و این نزد ابو حنیفه رحمه الله است و صاحبین رحمهما الله گفته اند که بنده مذکور بتمامه آزاد میشود و این اختلاف مبنی ست بر اینکه اعتاق متجزی میشود نزد ابو حنیفه رحمه الله پس هر قدر که آزاد کند خواجه همان قدر آزاد میشود و فقط نزد صاحبین رحمهما الله اعتاق متجزی نمیشود و همین قول شافعی رحمه الله است و هرگاه که متجزی نیست اعتاق نزد ایشان پس اضافت آن بسوی بعض بنده بمنزله اضافت آنست بسوی کل است لهذا آزاد می شود آن بنده بتمامه و دلیل ایشان اینست که معنی اعتاق اثبات عتق است و عتق قوت حکمی و معنوی ست و اثبات آن بازاله ضد آن میشود و ضد آن رقیت ست که ضعف حکمی ست این قوت و ضعف

لا يتجزأ بان فصار كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد ولابي حنيفة رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك
او هو ازالة الملك لان الملك حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحكم التصرف ما يدخل تحت ولاية
المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره والاصل ان التصرف يقتصر على موضع الاضافة والتعدي الى ما وراءه ضرورة
عدم التجزي والملك متجز كما في البيع والهبة فيبقى على الاصل وتجب السعاية لاحتباس مالية البعض عند العبد
والمستسعى بمنزلة المكاتب عنده لان الاضافة الى البعض توجب ثبوت المالكية في كله وبقاء الملك في بعضه
يمنعه فعملنا بالدليلين بانزاله مكاتبا اذ هو مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان يستسعيه وله
خيار ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق غير انه اذا عجز لا يرد الى الرق لانه اسقاط لا الى احد فلا يقبل
الفسخ بخلاف الكتابة المقصودة لانه عقد يقال ويفسخ وليس في الطلاق والعفو عن القصاص حالة
متوسطة فاثبتناه في الكل ترجيحا للمحرم والاستيلاد متجز عنده حتى لو استولد نصيبه من
مدبرة يقتصر عليه وفي القنة لما ضمن نصيب صاحبه بالافساد ملكه بالضمان فكمل الاستيلاد

متجزی نمیشود ف پس همچنین اعتاق که اثبات آن قوت است متجزی نخواهد شد مثل طلاق و عفو نمودن قصاص و استیلاد و دلیل ابوحنیفه رح آنست
که اعتاق عبارت است از اثبات عتق بازاله ملک یا عبارت است از ازاله ملک زیرا چه ملک حق خواجه است و رقیت حق شرع یا حق عامه مسلمانان است
ف چه آن جزای کفر است ص و جزای آن حق خدا تعالی است و خواجه را نمیرسد که زائل کند حق غیر را که رقیت است بلکه جز این نیست
که میرسد او را که زائل کند حق خود را که ملک وی است پس ثابت شد که اعتاق ازاله ملک است و هرگاه ثابت شد که اعتاق عبارت است از
ازاله ملک و ملک متجزی است پس همچنین اعتاق نیز متجزی خواهد شد و سعایت واجب میشود بجهت آنکه مالیت غلام که در بعض آن بنده است
محبوس میشود نزد آن بنده پس بر آن بنده که سعایت واجب است بر او بمنزله مکاتب است نزد ابی حنیفه رح زیرا چه اضافت اعتاق بسوی بعض موجب
آنست که بنده مذکور تمامه مالک خود شود ف منظور دلیل صاحبین رح ص و بقای ملک خواجه در آن ف منظور دلیل ابی حنیفه رح ص مانع وی
آنست پس عمل نموده شد بهر دو دلیل باینطور که بنده مذکور بمنزله مکاتب گردانیده شد چه مکاتب مالک خود است باعتبار ید نه باعتبار رقبه
و سعایت بمنزله بدل کتابت است پس میرسد خواجه وی را که طلب سعایت نماید از او و هم میرسد خواجه را که آزاد کند آنرا زیرا چه مکاتب قابل اعتاق است
لیکن میان بنده مذکور و میان مکاتب اینقدر فرق است که بنده مذکور اگر عاجز شود از سعایت بنده محض گردانیده نمیشود و مکاتب وقتیکه عاجز
شود از ادای بدل کتابت بنده محض گردانیده میشود زیرا چه اعتاق بنده اسقاط محض است پس قابل فسخ نیست بخلاف عقد کتابت چه آن قابل
اقاله و فسخ است ف و حاصل آنکه بنده معتق البعض بین بین گردانیده میشود یعنی میان آزاد محض و میان بنده محض مانند مکاتب مگر همان قدر
فرق است که مذکور شد چه اینحالت متوسط در اینجا ثابت است ص بخلاف طلاق و عفو قصاص چه حالت متوسط در آن متصور نیست پس بعض آن
بمنزله کل گردانیده میشود بنابر آنکه هرگاه جمع شود موجب حل و حرمت و چیزی ترجیح داده میشود جانب حرمت را و استیلاد متجزی است نزد ابیحنیفه
لهذا اگر ام ولد گرداند کسی نصیب خود را از مدبره مشترکه پس نصیب او فقط ام ولد میگردد و لیکن اگر ام ولد گرداند نصیب خود را از کنیز محض پس
آن کنیز تمامها ام ولد میگردد بجهت آنکه او ضامن نصیب شریک خود میشود بسبب آنکه فاسد گردانیده است آنرا و چون ضامن آن شد پس
او مالک آن میشود بسبب ضمان و بنابر آن مالک کل آن کنیز میشود ف لهذا کنیز مذکوره تمامها ام ولد میگردد

وإذا كان العبد بين شريكين فأعتق أحدهما نصيبه عتق فإن كان موسرا فشريكه بالخيار إن شاء أعتق وإن شاء ضمن شريكه قيمة نصيبه وإن شاء استسعى العبد فإن ضمن رجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وإن أعتق أو استسعى فالولاء بينهما وإن كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار إن شاء أعتق وإن شاء استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين وهذا عند أبي حنيفة رح وقالا ليس له إلا الضمان مع اليسار والسعاية مع الإعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق وهذه المسئلة تبتني على حرفين أحدهما تجزي الإعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني أن يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه إن كان غنيا ضمن وإن كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله أنه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله أن يضمنه كما إذا هبت الريح بثوب إنسان وألقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان أو معسرا لما قلنا فكذا ههنا إلا أن العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو أن يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لأن به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة

ص مسئله ۲- اگر آزاد کند کسی نصیب خود را از بندهٔ مشترک پس آن تمامه آزاد میگردد ف یعنی مستحق آن میشود ص پس اگر آنکس موسر باشد شریک او مختار است ف میان سه چیز یعنی ص اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از شریک مذکور قیمت آنرا و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور پس اگر ضمان آن بگیرد از شریک مذکور او خواهد گرفت آنرا از بندهٔ مذکور و ولای آن درینصورت مر خواجه آزاد کننده راست و اگر آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور پس ولای آن مشترک است میان هر دو خواجه و اگر مفلس باشد خواجه که آزاد کند نصیب خود را پس شریک دیگر مختار است ف میان دو چیز یعنی ص اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بندهٔ مذکور و در هر دو صورت ولای آن بنده مشترک است میان هر دو خواجه و این همه که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گویند که اگر موسر باشد خواجه که آزاد کرده است نصیب خود را پس نمیرسد شریک دیگر را مگر همین که ضمان نصیب خود بگیرد از آن خواجه مذکور ولیکن خواجه مذکور نمیرسد که رجوع کند بر آن بنده مذکور و اگر خواجه مذکور معسر باشد پس نمیرسد شریک دیگر را مگر طلب سعایت از بنده و بدانکه بنای این اختلاف بر دو چیز است یکی اینکه اعتاق متجزی است نزد ابی حنیفه رح و متجزی نیست نزد صاحبین رح چنانچه مذکور شد و دوم اینکه یسار شریک آزاد کنندهٔ نصیب خود مانع سعایت نیست نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح مانع است و دلیل صاحبین رح برای امر دوم اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است در حق کسی که آزاد کند نصیب خود را که اگر او غنی باشد ضامن میشود و اگر فقیر باشد سعایت کند بندهٔ مذکور در نصیب دیگر و این حدیث دلالت میکند بر اینکه در صورت اول ضمان است فقط و در صورت دوم سعایت است فقط و دلیل ابی حنیفه رح این است که مالیت نصیب شریک دیگر محبوس شده است نزد بندهٔ مذکور پس میرسد او را که ضمان آن بگیرد از بندهٔ مذکور چنانچه اگر باد ببرد پارچهٔ انسانی را و اندازد آنرا در رنگ رنگریزی و پارچهٔ مذکور رنگین گردد پس لازم می آید بر صاحب پارچه قیمت رنگ آن خواه موسر باشد صاحب پارچه یا مفلس بنا بر علتیکه مذکور شد پس همچنین درینجا نیز ف میرسد خواجهٔ دیگر را که ضمان نصیب خود بگیرد از بندهٔ مذکور ص ولیکن بندهٔ مذکور هرگاه مفلس است پس طلب سعایت خواهد کرد ازو و بدانکه معتبر درینجا یسار تیسیر است و آن عبارت است ازینکه آزاد کنندهٔ نصیب خود مالک مال باشد بمقدار قیمت نصیب دیگر نه یسار غنا زیراچه در اعتبار نمودن یسار تیسیر رعایت منفعت هر دو جانب است یعنی جانب آزاد کنندهٔ نصیب خود و جانب شریک دیگر که ساکت است بجهت آنکه بسبب یسار مذکور متحقق و حاصل میشود مقصود آزاد کننده که کار ثواب

وایصال بدل حق الساکت الیه ثم التخریج علی قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن
علی العبد لعدم السعایة فی حالة الیسار والولاء للمعتق لان العتق کله من جهته لعدم التجزی
واما التخریج علی قوله فخیار الاعتاق لقیام ملکه فی الباقی اذ الاعتاق یتجزی عنده والتضمین
لان المعتق جان علیه بافساد نصیبه حیث امتنع علیه البیع والهبة ونحو ذلک مما سوی
الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانه قام مقام الساکت
باداء الضمان وقد کان له ذلک بالاستسعاء فکذلک للمعتق ولانه ملکه باداء الضمان ضمنا
فیصیر کان الکل له وقد اعتق بعضه فله ان یعتق الباقی او یستسعی انشاء والولاء للمعتق فی
هذا الوجه لان العتق کله من جهته حیث ملکه باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق انشاء
اعتق لبقاء ملکه وانشاء استسعی لما بینا والولاء له فی الوجهین لان العتق من جهته ولا یرجع
المستسعی علی المعتق بما ادی باجماع بیننا لانه یسعی لفکاک رقبته او لا یقضی دینا علی المعتق

دهم میرسد بشریک دیگر حق او که قیمت نصیب وی است وهرگاه معلوم شد آنچه مذکور شد از قاعده ابی حنیفه رح وقاعده صاحبین رح پس تخریج مسئله
صاحبین رح بنا بر قاعده ایشان ظاهر است یعنی سبب رجوع نکردن خواجه آزاد کننده بر بنده مذکور بچیزیکه تاوان داده است آنست که در صورت
یسار خواجه آزاد کننده سعایت بر بنده واجب نیست و ولای خواجه آزاد کننده است زیراچه کل آزادی از جانب او است بسبب عدم تجزی عتق نزد
ایشان اما تخریج مسئله ابی حنیفه رح بنا بر قاعده او رح این است که خیار اعتاق مر شریک دیگر را بجهت آنست که ملک او در نصیب او باقی است چه اعتاق
متجزی است نزد او رح وخیار گرفتن ضمان وی را بجهت آنست که آزاد کننده نصیب خود فاسد کرده است نصیب دیگر را بسبب آنکه جائز نیست وی را فروختن
آن وهبه آن وخیار طلب سعایت وی را بجهت آنست که پیشتر مذکور شد انتهی مالیت نصیب وی محتبس است نزد بنده مذکور و آنکه مذکور شد که میگیرد
آزاد کننده نصیب خود از بنده مذکور آنچه میداد بشریک دیگر در ضمان نصیب وی پس دلیل آن بدو وجه است یکی آنست که آزاد کننده مذکور بسبب
دادن ضمان بشریک خود قائم مقام او میگردد و شریک مذکور را جائز بود که میگرفت از بنده مذکور قیمت خود را بایطور که طلب سعایت مینمود از او
پس همچنین آزاد کننده مذکور را نیز میرسد که بگیرد از بنده مذکور آنچه داده است بشریک خود در ضمان نصیب شریک مذکور چه او قائم مقام
شریک مذکور است ص دوم آنست که آزاد کننده مذکور بسبب دادن ضمان بشریک خود مالک نصیب او گشته است ضمناً پس چنان شد که
آزاد کننده مذکور مالک آن بنده است بتمامه و آزاد کرده است بعض آنرا پس میرسد او را که آزاد کند باقی آنرا یا طلب سعایت نماید از بنده مذکور
بجهت باقی و ولای آن بنده درین صورت آزاد کننده مذکور راست زیراچه بنده مذکور بتمامه آزاد شده است از جانب او و چه او مالک آنست بسبب دادن
ضمان ف و آنکه مذکور شد در صورتیست که آزاد کننده مذکور موسر باشد ص و در صورتیکه آزاد کننده مذکور مفلس باشد پس درین صورت میرسد
شریک دیگر را که آزاد کند نصیب خود را اگر خواهد چه مالک او باقیست و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور در این صورت و ولای نصیب او ف
خواه آزاد کند نصیب خود را یا طلب سعایت نماید از بنده مذکور ص چه درین هر دو صورت آزادگی نصیب او از جانب او است و درین صورت
نمیگیرد بنده سعایت کننده از آزاد کننده مذکور آنچه سعایت کرده و داده است بخواجه دیگر بالاجماع اما نزد ابی حنیفه رح پس بنا بر آنکه بنده مذکور سعایت
کرده است بجهت حاصل نمودن آزادگی خود را اما نزد صاحبین رح پس بجهت آنکه بنده مذکور ادا کرده است چیزیرا که بر خود او بود آزاد کننده دین نبود

اذ لا شیء علیہ لعسرتہ بخلاف المرہون اذا اعتقہ الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبتہ قد فکت ویقضی دینا علی الراہن فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعی رح فی الموسر کقولہما وقال فی المعسر یبقی نصیب الساکت علی ملکہ یباع ویوہب لانہ لا وجہ الی تضمین الشریک لاعسارہ ولا الی السعایۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الکل للاضرار بالساکت فتعین ما عیناہ قلنا الی الاستسعاء سبیل لانہ لا یفتقر الی الجنایۃ بل یبتنی علی احتباس المالیۃ فلا یصار الی الجمع بین القوۃ الموجبۃ للمالکیۃ والضعف السالب لہا فی شخص واحد قال ولو شہد کل واحد من الشریکین علی صاحبہ

بالعتق سعی العبد لکل واحد منہما فی نصیبہ موسرین کانا او معسرین عند ابی حنیفۃ رح وکذا اذا کان احدہما موسرا والآخر معسرا لان کل واحد منہما یزعم ان صاحبہ اعتق نصیبہ فصار مکاتبا فی زعمہ عندہ رح وحرم علیہ الاسترقاق فیصدق فی حق نفسہ فیمنع من استرقاقہ ویستسعیہ لانا تیقنا بحق الاستسعاء کاذبا کان او صادقا لانہ مکاتبہ او مملوکہ فلہذا یستسعیانہ ولا یختلف ذلک بالیسار والاعسار لان حقہ فی الحالین فی احد شیئین لان یسار المعتق لا یمنع السعایۃ عندہ وقد تعذر التضمین لانکار الشریک فتعین الآخر وہو السعایۃ والولاء لہما لان کلا منہما یقول

چہ او مفلس ست بخلاف آنکہ اگر راہن مفلس آزاد کند بندہ مرہون را ف چہ بندہ مذکور میگیرد از راہن مذکور آنچہ سعایت کردہ میدہد بمرتہن آن ص امام ابو حنیفہ رح پس بنا برآنکہ او سعایت کردہ ست بجہت قیمت خود بعد ازانکہ آزاد شدہ است و امام و صاحبین رح پس بجہت آنکہ بندہ مذکور بسعایت ادا کردہ ست دین راہن مذکور را پس خواہد گرفت بندہ مذکور از راہن مذکور و قول شافعی رح در صورتیکہ آزاد کنندہ نصیب خود موسر باشد موافق قول صاحبین رح ست و در صورتیکہ مفلس باشد پس درینصورت میگوید کہ نصیب ساکت در ملک او باقی میماند باین صفت کہ قابل فروختن و ہبہ نمودن است زیرا چہ متصور نیست کہ ضمان آن بگیرد از آزاد کنندہ مذکور چہ او مفلس ست و نیز متصور نیست کہ طلب سعایت نماید از بندہ مذکور زیرا چہ او ہیچ جنایت نکردہ ست و نہ او راضی است بعتق ف بنا برآنکہ رضا منکد فرع علم و اطلاع ست بران و او بران مطلع نیست بجہت آنکہ حاجت مستقل بر اعتاق ص و نیز متصور نیست کہ بندہ مذکور کل آزاد شود چہ دران ضرر شریک دیگر ست پس ثابت شد کہ نصیب شریک دیگر در ملک او باقی ماند بدستور سابق و علمای ما رح در جواب آن میگویند کہ طلب سعایت متصور ست زیرا چہ طلب سعایت موقوف بر جنایت نیست بلکہ آن مبتنی ست بر احتباس مالیت ف چنانچہ بارہا مذکور شد ص پس حاجت نیست بسوی اینکہ در شخص واحد جمع نمودہ شود میان قوت کہ موجب مالکیت ست یعنی عتق و میان ضعف کہ سالب آنست ف یعنی رقیت ص مسئلہ ۲۳ — اگر ہر واحد از دو شریک گواہی دہد یعنی اقرار نماید باینکہ دیگر آزاد کردہ ست نصیب خود را پس درینصورت سعایت خواہد کرد بندہ مذکور برای ہر واحد بجہت نصیب او خواہ آن ہر دو موسر باشند خواہ مفلس نزد ابو حنیفہ رح و ہمچنین اگر یکی موسر باشد و دیگری مفلس زیرا چہ ہر واحد میگوید کہ دیگری آزاد کردہ است نصیب خود را پس بندہ مذکور در زعم ہر واحد بمنزلہ مکاتب ست بنا بر مذہب ابو حنیفہ و بر ہر واحد ازانہا حرام ست کہ بندہ محض گرداند ازانرو پس قول ہر واحد مقبول ست در حق او لہذا ہر واحد منع نمودہ خواہد شد ازانکہ بندہ محض گرداند ازان پس ہر واحد را میرسد کہ طلب سعایت نماید از بندہ مذکور زیرا چہ حق طلب سعایت ثابت ست ہر واحد را یقینا خواہ کاذب باشد او یا صادق چہ بندہ مذکور یا مکاتب اوست اگر او صادق ست یا مملوک اوست اگر او کاذب باشد پس ہر واحد طلب سعایت خواہد کرد از او خواہ موسر باشد ہر واحد یا مفلس زیرا چہ حق ہر واحد در ہر دو حالت یکی از دو چیز ست ف یعنی گرفتن ضمان از آزاد کنندہ نصیب خود یا طلب سعایت از بندہ مذکور ص چہ یسار آزاد کنندہ نصیب خود مانع سعایت نزد ابو حنیفہ رح نیست و درصورت مذکورہ متعذر ست گرفتن ضمان از شریک آزاد کنندہ بسبب انکار او پس متعین ماند دیگر یعنی طلب سعایت و باید دانست کہ ولای بندہ مذکور مر ہر دو را ست زیرا چہ ہر واحد میگوید

عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد رح
ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرئه عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق
يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا
معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان
احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يتبرأ
عنه ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبرئا للعبد عن السعاية والولاء موقوف
في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما ولو قال احد
الشريكين ان لم يدخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدرى
دخل ام لا عتق النصف وسعى لهما في النصف وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يسعى في جميع قيمته
لان المقضي عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم

که نصیب شریک من آزاد شده است باعتاق او و ولاء آن مر اوراست و نصیب من آزاد شده است از جانب من بسبب سعایت و ولاء آن مرا است و صاحبین رح
گفته اند که اگر آن هر دو موسر باشند پس بر بنده مذکور سعایت واجب نیست از بهر آنکه هر واحد بری مینماید از وجوب سعایت بسبب دعوی اعتاق بر دیگر چه یسار
آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت است نزد صاحبین رح ولیکن دعوی مذکور ثابت نیست بسبب انکار دیگر و برات بنده از سعایت ثابت است بسبب اقرار هر واحد بر ذات خود
و اگر آن هر دو مفلس باشند پس درین صورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای هر واحد زیرا چه هر واحد دعوی سعایت مینماید بر بنده مذکور خواه صادق
باشد هر واحد یا کاذب بجهت آنکه آزاد کننده نصیب خود مفلس است و اگر یکی ازان دو خواجه موسر باشد و دیگر مفلس سعایت خواهد کرد بنده مذکور
برای موسر زیرا چه دعوی ضمان نمیکند بر خواجه دیگر چه او مفلس است و جز این نیست که خواجه موسر دعوی سعایت مینماید بر بنده مذکور و ازان تبری
نکرده است و سعایت نخواهد کرد بنده مذکور برای شریک مفلس زیرا چه او دعوی ضمان مینماید بر شریک دیگر چه او موسر است پس او بری ساخته است
بنده مذکور را از سعایت و ولاء آن بنده در جمیع این صورتها موقوف است نزد صاحبین رح زیرا چه هر واحد از دو خواجه نسبت مینماید بسوی دیگر و
آن دیگر تبری مینماید ازان پس آن موقوف خواهد ماند تا آنزمان که هر دو متفق شوند بر اینکه فلان آزاد کرده است نصیب خود را اولاً مسئله بهم
اگر یکی از دو شریک گفت به بنده مشترک که اگر داخل نشود فلان درین سرا فردا پس تو آزاد باشی و گفت شریک دیگر که اگر داخل شود او درین سرا
فردا پس تو آزاد باشی و روز فردا گذشت و معلوم نشد که آیا فلان داخل شد در سرای مذکور یا داخل نشد پس درینصورت نصف بنده مذکور
آزاد میشود و سعایت خواهد کرد برای هر دو خواجه بجهت نصف دیگر و این نزد ابی حنیفه رح است و نزد ابی یوسف رح نیز نصف آن آزاد خواهد شد
و در نصف دیگر سعایت خواهد کرد برای هر دو خواجه **ف** درصورتیکه آن هر دو مفلس باشند و اگر یکی ازان دو خواجه موسر باشد و دیگر مفلس
پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای خواجه موسر بجهت ربع قیمت خود و اگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت
بنده مذکور سعایت نخواهد کرد برای هیچ یکی از آنها **ص** و محمد رح گفته است که بنده مذکور سعایت خواهد کرد بجهت جمیع قیمت خود برای
هر دو خواجه درصورتیکه آن هر دو خواجه مفلس باشند زیرا چه مقضی علیه بسقوط سعایت مجهول است **ف** چه معلوم نیست که سعایت در حق
کدام ساقط شده است **ص** و حکم نمودن قاضی در مجهول ممکن نیست چنانچه اگر کسی گوید بکسی که هزار درهم دین است بر ذمه یکی از ما یان

فانه لا ينفى بتنوع الجهالة كذا هذا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية

لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب

الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه

ومات قبل التذكر او البيان وياتى التفريع فيه على ان اليسار هل يمنع السعاية او لا

يمنعها على الاختلاف الذى سبق ولو حلفا على عبدين كل واحد منهما لاحدهما

پس درینصورت هیچ حکم نمیکند قاضی بسبب مجهول بودن محکوم علیه همچنین درینجا نیز ف واگر یکی ازان دو خواجه مفلس باشد و دیگر موسر پس درینصورت سعایت خواهد کرد بنده مذکور برای خواجه موسر بجهت نصف قیمت خود زیراکه خواجه موسر ضمان نصیب خود نمیخواهد از خواجه مفلس جز این نیست که او طلب سعایت مینماید از بنده مذکور بجهت نصف قیمت او پس بنده مذکور سعایت خواهد کرد برای او در نصف قیمت خود و خواجه مفلس بری میکند بنده مذکور را از سعایت و جز این نیست که ضمان نصیب خود میخواهد از خواجه موسر و آن متعذر است بسبب شک درانکه نصف آن بنده از جانب کدام خواجه آزاد شده است و اگر آن هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت سعایت نخواهد کرد بنده مذکور بجهت هیچ چیز برای هیچ یکی از آنها چنانچه نزد ابی یوسف رح ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که سقوط نصف سعایت یقینی است زیراکه یکی ازان دو شریک حانث است یقینا و با وجود تیقن بسقوط نصف سعایت چگونه حکم خواهد کرد قاضی بوجوب کل و جهالت مذکور مندفع میشود بانیطور که آن نصف از حق هر دو ساقط خواهد شد چنانچه اگر آزاد کند کسی یکی از دو بنده خود را بغیر تعیین یا یکی معین را از دو بنده خود ازان فراموش کند آزاد و بمیرد پیش از بیان در صورت اول و پیش از یاد آمدن در صورت دوم ف چه درین دو صورت آزاد میشود نصف هر واحد از دو بنده مذکور با وجود یکه بنده آزاد کرده شده بعینه مجهول است و هر واحد در نصف باقی سعایت مینماید ص و باید دانست که همین دلیل ابی حنیفه رح و دلیل ابی یوسف رح است درصورتیکه هر دو خواجه مفلس باشند و درصورتیکه هر دو خواجه موسر باشند پس درینصورت دلیل صاحبین رح این است که نصف بنده مذکور که آزاد شده است بسبب یافتن شرط آن آزاد کننده آن موسر است هر کدام که باشد پس بنده مذکور سعایت نخواهد کرد چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت است نزد صاحبین رح و جز این نیست که درینصورت ضمان گرفتن است فقط و آنهم ساقط است بسبب جهالت طالب مطالب آن و دلیل ابی یوسف رح درصورتیکه یکی از دو خواجه مفلس باشد و دیگر موسر اینست که نصف سعایت ساقط شده است یقینا زیراکه یکی از آنها حانث است یقینا پس اتفاقا نسبت سعایت میان هر دو خواجه خواجه مفلس سعایت را نخواهد لهذا بنده مذکور سعایت خواهد کرد برای خواجه موسر بجهت ربع قیمت خود مسئله ۵ - اگر حلف کنند دو شخص بر دو بنده که یکی بگوید اگر داخل شود زید درین خانه فردا پس فلان بنده من آزاد است و دیگری بگوید که اگر داخل نشود زید مذکور درین خانه فردا پس فلان بنده من آزاد است ف و حال آنکه هر بنده علیحده است و شریک نیست و فردا گذشت و معلوم نشد که زید [illegible] درخانه [illegible]

لم يعتق واحد منهما لان المقضي عليه بالعتق مجهول وكذلك المقضي له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء
وفي العبد الواحد المقضي به معلوم فغلب المعلوم المجهول واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص
قريبه وشراؤه اعتاق على ما مر ولا ضمان عليه علم الآخر انه ابن شريكه او لم يعلم وكذلك اذا ورثاه والشريك بالخيار ان شاء
اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا في الشراء يضمن الاب نصف قيمته ان كان
موسرا وان كان معسرا سعى الابن في نصف قيمته لشريك ابيه وعلى هذا الخلاف اذا ملكاه بهبة او صدقة او وصية
وعلى هذا اذا اشتراه رجلان واحدهما قد حلف بعتقه ان اشترى نصفه لهما انه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق
لان شراء القريب اعتاق وصار كما اذا كان العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وله انه رضي بافساد نصيبه
فلا يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا ودلالة ذلك انه شاركه فيما هو علة العتق
وهو الشراء لان شراء القريب اعتاق حتى يخرج به عن عهدة الكفارة عندنا

ص پس درینصورت آزاد نشود هیچ یکے ازان دو بنده زیرا چه درینصورت مقضی علیه بعتق که یکی ازان دو خواجه است و مقضی له بعتق که یکی ازان دو بنده است هر دو مجهول است پس این جهالت فاحش است لهذا ممتنع شد حکم قاضی و در مسئله سابق ازین هرگاه یک بنده مشترک بود میان دو خواجه پس مقضی له که بنده مذکور است و مقضی به که عتق نصف آن بنده است معلوم بود و مجهول نبود مگر همین قدر که آن نصف در جانب کیست پس در آن مسئله بسبب غلبه معلوم بر مجهول حکم نموده شد بعتق بنده مذکور مسئله ۴ ـ اگر خرید کنند دو شخص بنده را که پسر یکی ازان دو شخص است آزاد میشود ازان بنده نصیب پدرش و واجب نمیشود بر او ضمان نصیب دیگر خواه آن دیگر مطلع باشد بر اینکه بنده مذکور پسر شریک وی یا مطلع نباشد بر آن و همچنین اگر آن دو شخص مالک آن بنده شوند بطریق میراث ف باینطور که مثلا زنی خرید کنانید پسر شوهر خود را بعد ازان بمیرد زن مذکوره و بگذارد شوهر و برادر خود را پس درینصورت آزاد میشود نصف پسر مذکور که نصیب پدر وی است ص و شریک دیگر که برادر زن مذکوره است مختار است اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و آنچه که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که در صورت اول پدر ضامن نصف قیمت آن میشود اگر موسر باشد و اگر مفلس باشد سعایت کند پسر در نصف قیمت خود برای شریک پدرش و همین اختلاف است در صورتیکه آن دو شخص مالک آن پسر شوند بطریق هبه یا صدقه یا وصیت و همچنین اختلاف است در صورتیکه خرید کنند دو شخص بنده را و حال آنکه یکی ازان دو شخص حلف کرده است باینطور که گفته است اگر خرید کنم نصف فلان بنده را پس آن بنده آزاد است و دلیل صاحبین رح این است که پدر یا حالف باطل کرده است نصیب شریک دیگر را بسبب اعتاق بنده مذکور چه شرای قریب اعتاق است ف و همچنین مالک شدن آن بسبب هبه یا صدقه یا وصیت سبب اعتاق است ص پس چنان شد که یکی از دو شریک آزاد کند نصیب خود را ف و درینصورت ضامن نصف قیمت آن میشود آزاد کننده مذکور برای شریک خود اگر آزاد کننده موسر باشد و گرنه سعایت میکند بنده مذکور پس همچنین درینصورت هم نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح این است که شریک پدر بنده مذکور راضی است باینکه پدر مذکور فاسد گرداند نصیب او را از روی دلالت زیرا چه او شریک شده است با پدر بنده مذکور در علت عتق یعنی شرای آن چه شرای قریب اعتاق است و این دلالت میکند بر اینکه او راضی است بفاسد گردانیدن نصیب خود پس ضمان آن نخواهد گرفت از پدر بنده مذکور

وهذا ضمان افساد في ظاهر قولهما حتى يختلف باليسار والاعسار فيسقط بالرضاء ولا يختلف الجواب بين العلم وعدمه وهو ظاهر الرواية عنه لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بملكه وان بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب نصفه الآخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه وان شاء استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده وهذا عند ابي حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا لا خيار له ويضمن الاب نصف قيمته لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يضمن اذا كان موسرا ومعناه اذا اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبائعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه واذا كان العبد بين ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساكت

چه این ضمان ضمان افساد است نه ضمان تملیک بنا بر ظاهر قول صاحبین رح نیز لهذا مختلف میشود بسبب یسار و افلاس و ضمان افساد ساقط میشود بسبب رضا چنانچه اگر صریح بگوید کسی شریک را که آزاد کن نصیب خود را در این صورت ضمان نمیگیرد از شریک مذکور پس همچنین درینجا نیز باید دانست که آنچه مذکور شد که پدر بنده مذکور ضامن نمیشود برای شریک خود در هر دو صورت یعنی در صورتیکه شریک مذکور مطلع باشد بر اینکه بنده مذکور پسر شریک وی است و در صورتیکه مطلع نباشد بران ظاهر روایت است از ابوحنیفه رح زیرا چه مدار حکم بر تحقق دلیل رضامندی است که مذکور شد نه بر تحقق عین رضامندی لهذا اگر بگوید کسی مر شخصی را که بخور این طعام را ولیکن مطلع نیست بر اینکه طعام مذکور مملوک اوست و در حقیقت مملوک اوست پس آن شخص بسبب خوردن طعام مذکور بامر مالک مذکور ضامن آن نمیشود ف بسبب آنکه امر مالک دلالت میکند بر رضای او اگرچه احتمال است که بر تقدیر اطلاع او بر اینکه طعام مذکور از آن وی است راضی نمیشد و بدانکه اینهمه که مذکور شد وقتیست که بنده مذکور را پدرش اول خریده باشد یا پدر او و اجنبی هر دو یکجا خریده باشند ص و اما وقتیکه اجنبی اول خرید کند نصف بنده مذکور را و بعد ازان پدرش خرید کند نصف دیگر او را و حال آنکه پدر مذکور موسر است پس درینصورت اجنبی مذکور مختار است اگر خواهد ضمان بگیرد از پدر مذکور چرا که درینصورت راضی نیست باینکه پدر مذکور فاسد گرداند نصیب او را و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور در نصف قیمت آن چه مالیت آن محبوس است نزد بنده مذکور و این نزد ابوحنیفه رح است زیرا چه یسار آزاد کننده نصیب خود مانع سعایت نیست نزد او رح و صاحبین رح گفته اند که او را خیار نیست میان آن دو چیز بلکه میرسد او را که همینکه ضمان بگیرد از پدر بنده مذکور نصف قیمت آن را زیرا چه یسار آزاد کننده مذکور مانع سعایت است نزد صاحبین رح مسئله ـ اگر شخصی خرید کند نصف پسر خود را از کسیکه مالک کل آنست و حال آنکه شخص مذکور موسر است پس واجب نمیشود برو ضمان نصف قیمت آن در حق بائع نزد ابوحنیفه رح بسبب آنکه بائع راضی است باینکه فاسد گرداند مشتری مذکور نصیب او را و صاحبین رح گفته اند که ضامن میشود اگر پدر مذکور موسر باشد بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد مسئله ـ اگر یکی از سه خواجه مدبر کرد نصیب خود را از بنده که مشترک است میان آنها در حالیکه او موسر است و بعد ازان آزاد کرد نصیب خود را خواجه دیگر در حالیکه او نیز موسر است و سوم ساکت ماند و مدبر کننده و ساکت خواستند که ضمان بگیرند پس میرسد ساکت را،

ان يضمن المدبر ثلث قيمته قنا ولا يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن
وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا العبد كله للذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكيه موسرا كان او معسرا واصل
هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة رح خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به
ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما ان يدبر
نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسدا
بافساد شريكه حيث سد عليه طرق الانتفاع به بيعا وهبة على مامر فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه
وسقط اختياره غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر
ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير
لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف
الاصلين ولا بد من رضاء المكاتب بفسخه حتى يقبل الانتقال فلهذا يضمن المدبر ثم للمدبر ان يضمن

که ضمان بگیرد از مدبر کننده ثلث قیمت آنرا نه از آزاد کننده و مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد از آزاد کننده ثلث قیمت بنده مذکور را در حالیکه او
مدبر است و ضمان نخواهد گرفت از او ثلث قیمت آنرا که ضمان داده است بر ساکت و این نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که بنده مذکور تمامه کسی راست
که مدبر نموده است آنرا اولا و او ضامن دو ثلث قیمت است برای دو شریک خود خواه مدبر کننده مذکور موسر باشد یا مفلس و اصل این اختلاف آنست
که تدبیر متجزی است نزد ابی حنیفه رح مانند اعتاق برخلاف قول صاحبین رح چه تدبیر از فروع اعتاق است و هرگاه تدبیر متجزی است نزد ابی حنیفه رح پس تدبیر
مدبر کننده ثابت خواهد شد در نصیب او فقط و لیکن بسبب آن فاسد شود نصیب دو شریک دیگر پس هر یک از ان دو شریک مختار است اگر
اگر خواهد مدبر کند نصیب خود را و اگر خواهد آزاد کند نصیب خود را و اگر خواهد مکاتب کند آنرا و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از مدبر کننده
مذکور و اگر خواهد طلب سعایت نماید از بنده مذکور و اگر خواهد بگذارد آنرا بحال خود زیرا چه نصیب هر یک از ان دو شریک باقیست در ملک او
و لیکن فاسد گشته است بسبب فاسد گردانیدن مدبر کننده مذکور چه بسبب آن نصیب او نا قابل بیع و هبه نماند پس یکی از دو شریکان مذکوران
اگر اختیار کند اعتاق نصیب خود را متعین میگردد حق او در اعتاق آن و ویرا اختیار نمودن سوای آن فا چون گرفتن ضمان و غیره باقی
نماند و هرگاه چنین شد پس درین هنگام در حق خواجه سوم که ساکت است دو سبب گرفتن ضمان متحقق است یکی تدبیر مدبر کننده نصیب خود و دوم اعتاق
آزاد کننده نصیب خود چه این هر دو تعدی نموده اند در نصیب خواجه ساکت و لیکن باید او را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده نه از آزاد کننده
تا آن ضمان ضمان معاوضه شود باینطور که ضمان دهنده بسبب ادای ضمان مالک آن چیز شود که ضمان آن داده چه ضمان معاوضه اصل است
در باب ضمان مال و رعایت این اصل ممکن است درینجا باینطور که خواجه ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده مذکور تا او بسبب دادن ضمان
مالک نصیب ساکت شود چه بنده مذکور قابل انتقال است که از ملک شخصی در ملک دیگر در آید در وقت مدبر نمودن مدبر کننده مذکور چه او درین هنگام مملوک
محض است و اگر ساکت ضمان نصیب خود بگیرد از آزاد کننده مذکور پس رعایت اصل مذکور فوت میشود زیرا چه بنده مذکور در وقتیکه آزاد کرده است
آزاد کننده نصیب خود را مدبر است چه او آزاد کرده است نصیب خود را بعد از مدبر کردن مدبر کننده نصیب خود را و بنده مذکور درین هنگام قابل این نیست
که از ملک شخصی بملک دیگر در آید پس لهذا باید ساکت را که ضمان نصیب خود بگیرد از مدبر کننده مذکور و بعد از ان مدبر کننده را میرسد که ضمان بگیرد

المعتق ثلث قیمته مدبرا لانه افسد علیه نصیبه مدبرا والضمان یتقدر بقیمة المتلف وقیمة المدبر ثلثا قیمته قنا علی ما قالوا ولا یضمنه قیمة ما ملکه بالضمان من جهة الساکت لان ملکه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا یظهر فی حق التضمین والولاء بین المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق علی ملکهما علی هذا المقدار واذا لم یکن التدبیر متجزیا عندهما صار کله مدبرا للمدبر وقد افسد نصیب شریکه لما بینا فیضمنه ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه ضمان تملک فاشبه الاستیلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جنایة والولاء کله للمدبر وهذا ظاهر واذا کانت جاریة بین رجلین زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانکر ذلک الآخر فهی موقوفة یوما ویوما تخدم المنکر عند ابی حنیفة رح وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریة فی نصف قیمتها ثم تکون حرة لا سبیل علیها لهما انه لما لم یصدقه صاحبه

از آزاد کنندهٔ مذکور ثلث قیمت آن بنده را در حالیکه مدبر است زیرا چه آزاد کنندهٔ مذکور فاسد کرده است نصیب او را در حالیکه مدبر است پس قیمت آن خواهد گرفت از و نخواهد گرفت از او قیمت ثلث آن بنده را که مدبر کننده مالک آن ثلث گشته است از جانب شریک ساکت بسبب ادای ضمان آن زیرا چه ملک آن ثابت است در آن مدبر کننده را بطریق استناد و آن ثابت است از وجهی و از وجهی دیگر ثابت نیست ف چه ملک مذکور بسبب ورا در وقت ادای ضمان پس باین جهت بیشتر از آن ثابت نیست و جهت آنکه ملک مذکور مستند است بسوی سبب وجوب آن که ثابت شده پیش از ادای ضمان پس ملک مذکور ثابت است بیک وجه و بوجه دیگر ثابت نیست و هرگاه چنین شد ص پس آن ملک ظاهر نخواهد شد در حق گرفتن ضمان ف لهذا مدبر کننده مذکور ضمان آن نخواهد گرفت از آزاد کنندهٔ مذکور ص و باید دانست که ولای آن بنده در نیصورت مشترک است میان خواجه مدبر کننده و میان خواجه آزاد کننده سه حصه که دو حصه از آنجمله مر خواجه مدبر کننده راست و یک حصه از آن مر خواجه آزاد کننده راست زیرا چه مدبر کننده مالک دو حصه است از بندهٔ مذکور و آزاد کننده مالک یک حصه است از آن پس ولای آن بنده نیز ثابت خواهد شد مر آنها را بمقدار ملک آنها و اینهمه که مذکور شد بنا بر مذهب ابیحنیفه رح است و اما بنا بر مذهب صاحبین رح که تدبیر متجزی نیست نزد ایشان پس بندهٔ مذکور تمام مدبر کننده میگردد و او ضامن نصیب دو شریک دیگر میشود خواه او موسر باشد یا مفلس چه این ضمان ضمان تملک است و آن مختلف نمیشود بسبب یسار و افلاس ف چنانچه در صورتیکه ام ولد کند کسی کنیز مشترک را ضامن نصیب شریک خود میشود اگرچه مفلس باشد ص بخلاف آنکه اگر آزاد کند کسی نصیب خود را از بندهٔ مشترک چه او ضامن نصیب شریک خود میشود بشرطیکه او موسر باشد زیرا چه این ضمان ضمان جنایت است بنابر مذهب صاحبین رح و ولای بندهٔ مذکور تمام مر خواجه مدبر کننده راست و این ظاهر است مسئله ۹ - اگر باشد کنیزی مشترک میان دو کس و یکی از آن بگوید که کنیز مذکوره ام ولد شریک من است و او انکار آن نماید پس کنیز مذکوره یکروز موقوف خواهد ماند از خدمت خواجه ف و در آن روز کسب خواهد کرد برای تحصیل نفقهٔ خود ص و یکروز خدمت خواجه منکر خواهد کرد و بر آن سعایت نیست برای خواجه منکر و این نزد ابیحنیفه رح است و صاحبین رح گفته‌اند که خواجه منکر را میرسد که طلب سعایت نماید از او اگر خواهد بجهت نصف قیمت آن و هرگاه از سعایت فراغت نماید آزاد خواهد شد کنیز تماما و چیزی نیست بر آن کنیز ف برای خواجه که اقرار نموده است باینکه کنیز مذکوره ام ولد شریک وی است ص دلیل صاحبین رح این است که هرگاه تصدیق مقر نکرد خواجه منکر

القلب اقرار المقر عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتری علی البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا هذا فيمتنع الخدمة ونصيب المنكر علی ملكه فی الحكم فيخرج الی الاعتاق بالسعاية كام ولد النصرانی اذا اسلمت ولابی حنيفة رح ان المقر لو صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا استسعاء لانه يتبرء عن جميع ذلك بدعوی الاستيلاد والضمان والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد

وان كانت ام ولد بينهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابی حنيفة رح وقالا يضمن نصف قيمتها لان مالية ام الولد غير متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلی هذا الاصل تبتنی عدة من المسائل اوردناها فی كفاية المنتهی وجه قولهما انها منتفع بها وطيا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها كما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت عليها السعاية وهذا اية التقوم غير ان قيمتها ثلث قيمتها قنة علی ما قالوا لفوات منفعة البيع والسعاية بعد الموت

پس اقرار آن مقر منقلب شد براو يعنی چنان شد كه گويا او ام ولد كرده است كنيز مذكوره را چنانچه اگر اقرار كند مشتری بعد از خريدن بنده بانيكه آزاد كرده است آنرا بايع او پيش از خريدن و بايع منكر آنست پس اين اقرار مشتری چنان گردانيده ميشود كه گويا بنده مذكور را و آزاد كرد و همچنين درينجا نيز ف در هر گاه چنان شد كه گويا آن شريك مقر ام ولد كرد كنيز مذكوره را ص پس ممتنع شد استخدام در حق شريك منكر ف زيراچه اگر حقيقةً ام ولد ميكرد آنرا شريك مقر مذكور جائز نميشد مر شريك منكر را كه استخدام نمايد از كنيز مذكوره پس همچنين و قتيكه حكما ام ولد كرد آنرا شريك مذكور ص وليكن ميرسد او را كه طلب سعايت نمايد از كنيز مذكوره بجهت قيمت نصيب خود چه نصيب او در ملك او باقی ست حكماً ف و چون ممتنع شد او را انتفاع بآن ص پس آن آزاد خواهد شد بسبب سعايت چنانچه ام ولد نصرانی و قتيكه مسلمان شود آزاد ميشود بسبب سعايت و دليل امام ابو حنيفه رح اين ست كه مقر مذكور را گر صادق باشد پس تمام خدمت كنيز مذكوره حق منكر ست اگر او كاذب باشد پس ميرسد منكر مذكور نصف خدمت آن پس نصف خدمت كه متيقن ست ثابت خواهد شد مر منكر را و شريك مقر را هيچ نميرسد نه خدمت نه طلب سعايت چه او ابرا نموده است از جميع آن بسبب دعوی او بانيكه شريك او ام ولد كرده است كنيز مذكوره را و ضمان نصيب او لازم ست بر شريك مذكور كه منكر ست و آنچه صاحبين رح گفته اند پس جواب آن اينست كه اقرار بامومية الولد متضمن اقرار بنسب ست و اين امر لازم ست كه رد نميشود بسبب رد نمودن مقر له پس ممكن نيست كه مقر چنان گردانيده شود كه گويا او ام ولد كرده است كنيز مذكوره را مسئله ۱- اگر ام ولد مشترك باشد ميان دو خواجه ف بانيطور كه فرزند او را هر دو دعوت نموده باشند آن هر دو خواجه ص و آزاد كند ام ولد مذكوره را يكی از آن دو خواجه كه موسر باشد پس واجب نميشود بر او ضمان ف نصيب ديگر ص نزد ابو حنيفه رح و صاحبين رح گفته اند كه واجب ست بر وی كه ضمان دهد شريك ديگر نصف قيمت آن ام ولد زيراچه ماليت ام ولد متقوم نيست نزد ابو حنيفه رح و متقوم ست نزد صاحبين رح و برين قاعده چند مسائل ديگر مبتنی ست كه ذكر كرده شده است در كفاية المنتهی و دليل صاحبين رح اين ست كه ام ولد قابل انتفاع ست بوطی و استخدام و اجاره و اين دليل تقوم ست و بسبب امتناع بيع آن تقوم آن ساقط نميشود چنانچه تقوم مدبر ساقط نيست باوجوديكه بيع آن ممتنع ست و ام ولد نصرانی و قتيكه مسلمان شود واجب ميشود بر او سعايت و اين علامت تقوم ام ولد ست و بدانكه قيمت ام ولد ثلث قيمت آنست در حاليكه قنه باشد بنابر آنچه فقها گفته اند زيراچه بسبب ام ولد شدن يك منفعت استخدام باقيست و دو منفعت منتفی و فوت ميشود يكی بيع و دوم سعايت بعد از موت خواجه ف براے ادای دين اگر دين كسی باشد بر ذمه او براے او از ثان

بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البيع اما السعاية والاستخدام فباقيان ولابي حنيفة رح ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فيها متحقق في الحال وهو الجزئية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله في حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب في اسقاط التقوم وفي المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النصراني قضينا بمكاتبتها عليه دفعا للضرر من الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر وجوبه الى التقوم

باب عتق احد العبدين

ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذي اعيد عليه القول ثلثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح كذلك الا في العبد الآخر فانه يعتق ربعه اما الخارج فلان الايجاب الاول دائر بينه وبين الثابت وهو الذي اعيد عليه القول فاوجب عتق رقبة بينهما لاستوائهما فيصيب كلا منهما النصف غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربعا آخر لان الثاني دائر بينه وبين الداخل فيتنصف بينهما

ص بخلاف مدبر ف چه قیمت آن دو ثلث قیمت آنست در حالیکه مملوک محض باشد ص زیرا چه که منفعت بیع آن منتفی ست و منفعت سعایت بعد از موت خواجه و منفعت استخدام هر دو باقیست و دلیل ابی حنیفه رح این ست که تقوم ثابت میشود بسبب احراز که بقصد تمول باشد و احراز ام ولد برای تمول نیست بلکه احراز آن برای نسل و فرزند است و احراز آن برای تمول تابع آنست و لهذا ام ولد سعایت نمیکند بجهت قرض خواه و نه برای وارث او بخلاف مدبر ف چه او سعایت میکند برای آن میت و هم برای وارث او ص و سر آن اینست که سبب حریت در حق ام ولد فی الحال متحقق ست و آن جزئیت ست که ثابت ست بواسطه ولد بنا بر آنچه مذکور شده است در مسئله حرمت مصاهرت ف در کتاب النکاح ص ولیکن اثر سبب مذکور بالفعل در حق زوال ملک ظاهر نیست بانیصورت که انتفاع خواجه بام ولد خود ثابت ماند پس سبب مذکور بالفعل اثر خواهد کرد در اسقاط تقوم آن و در حق مدبر سبب حریت منعقد و متحقق میشود بعد از موت خواجه پس فرق ظاهر شد میان ام ولد و میان مدبر و اما امتناع بیع مدبر بجهت آنست که مقصود خواجه اینست که بنده مدبر باقیماند بر ملک او تا وقت موت او و بعد از آن آزاد شود ف و این مقصود حاصل نیست اگر جائز باشد بیع آن پس باین سبب بیع آن جائز نیست ص و وجوب سعایت بر ام ولد نصرانی برای دفع ضرر جانبین است و سعایت بمنزله بدل کتابت ست و وجوب بدل کتابت موقوف بر تقوم نیست ف چه آن واجب است بمقابل چیزیکه مال نیست والله اعلم ص

باب در بیان عتق یکی از بندها مسئله ۱۔ اگر در بندها از جمله سه بنده اند بحضور خواجه که مالک آن سه بنده است و گفت خواجه مذکور بان دو بنده که یکی از شما آزاد ست و بعد از آن غائب شد از حضور خواجه یکی از آن دو بنده و حاضر شد سومی که غائب بود و بعد از آن بار دیگر گفت خواجه باین دو بنده که یکی از شما آزاد ست و مرد خواجه مذکور بی آنکه بیان نماید که کدام از آنها آزاد ست پس درینصورت آزاد میشود سه ربع آن بنده که مکرر مخاطب شده است بکلام مذکور آزاد میشود نصف هر یک از دو بنده دیگر نزد شیخین رح و محمد رح نیز همچنین گفته است در حق دو بنده که اول حاضر بودند و در حق بنده اخیر میگوید که ربع آن آزاد میشود و دلیل در حق دو بنده که بکلام اول مخاطب اند اینست که خطاب اول دائرست میان آن هر دو پس آن موجب اینست که نصف هر یک از آن دو بنده آزاد شود پس بسبب خطاب اول نصف هر یک از آنها آزاد ست ولیکن از آنکه ثابت ماند در حضور خواجه یعنی دیگر از آن آزاد میشود بسبب ایجاب دوم چه این ایجاب دوم منقسم میشود میان این و بنده بالمناصفه

غير ان الثابت استحق نصف الحرية بالايجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثاني في نصفيه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما
اصاب الفارغ بقي فيكون له الربع فتمت له ثلثة الارباع ولانه لو اريد هو بالثاني يعتق نصفه ولو اريد به الداخل
لا يعتق هذا النصف فيتنصف فيعتق منه الربع بالثاني والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح يقول لما دار الايجاب الثاني
بينه وبين الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع فكذلك يصيب الداخل وهما يقولان انه دائر بينهما وقضيته التنصيف
وانما نزل الى الربع في حق الثابت لاستحقاقه النصف بالايجاب الاول كما ذكرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فيثبت فيه النصف قال
فان كان القول منه في المرض قسم الثلث على هذا وشرح ذلك ان يجمع بين سهام العتق وهي سبعة على قولهما لانا نجعل كل رقبة على اربعة
لحاجتنا الى ثلثة الارباع فنقول يعتق من الثابت ثلثة اسهم ومن الآخرين من كل واحد منهما سهمان فيبلغ سهام العتق سبعة والعتق في مرض
الموت وصية ومحل نفاذها الثلث فلا بد ان يجعل سهام الورثة ضعف ذلك فيجعل كل رقبة على سبعة وجميع المال احد وعشرون
فيعتق من الثابت ثلثة ويسعى في اربعة ويعتق من الباقيين من كل واحد منهما سهمان ويسعى في خمسة فاذا تاملت
وجدت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رح يجعل كل رقبة على ستة لانه يعتق من الداخل عنده سهم فنقصت

وليكن بندهٔ ثابت مستحق آزادی نصف شد بسبب ایجاب اول نه بسبب ایجاب دوم و این استحقاق نصف شایع است در هر دو نصف بندهٔ مذکور
پس آنچه رسید از آن بنصف اول لغو خواهد شد و آنچه رسید از آن بنصف دیگر که خالی و فارغ بود باقی خواهد ماند پس ربع دیگر آن آزاد خواهد شد
بسبب ایجاب دوم لهذا سه ربع آن آزاد خواهد شد و بجهت آنکه اگر مراد خواجه از ایجاب دوم همان بندهٔ ثابت باشد نه دیگر که حاضر شده است پس
نصف دیگر آن بندهٔ ثابت آزاد میشود و اگر مراد خواجه از ایجاب دوم آن دیگر باشد فقط پس نصف دیگر از بندهٔ ثابت آزاد نمیشود پس تنصیف
نموده خواهد شد این نصف لهذا ربع آن آزاد خواهد شد بسبب ایجاب دوم و نصف آن آزاد شده بود بسبب ایجاب اول ف پس سه ربع او آزاد خواهد شد
و بندهٔ سوم که در ایجاب دوم داخل است نصف آن آزاد خواهد شد فقط ص و محمد رح در حق بندهٔ سوم میگوید که ایجاب دوم دائر است میان آن و
بندهٔ ثابت و بسبب آن آزاد شده است ربع بندهٔ ثابت پس همچنین آزاد خواهد شد ربع بندهٔ سوم و شیخین رح میگویند که ایجاب دوم دائر است میان
آن هر دو و مقتضای آن اینست که آن مشترک شود میان آن هر دو بالمناصفه ف و بسبب آن آزاد شود نصف هر یک ص و لیکن ربع از بندهٔ ثابت
آزاد نشد بجهت آنکه او مستحق آزادی نصف است بسبب ایجاب اول چنانچه مذکور شد و بندهٔ سوم مستحق چیزی نبود اصلا پس نصف آن آزاد خواهد شد
و باید دانست که اگر خواجه مذکور در حالت مرض موت آزاد کرده باشد بطور مذکور ف و دیگر مال نباشد سوای آن سه بنده ص پس درین صورت ثلث
آن سه بنده تقسیم نموده خواهد شد میان آنها بطور مذکور و بیان آن اینست که جمع نموده شود سهام عتق و آن هفت است بنا بر قول شیخین رح
زیرا که رقبهٔ هر بنده چهار سهم نموده میشود بسبب حاجت بسوی سه ربع زیرا که گفته میشود که آزاد میشود از بندهٔ ثابت سه ربع آن و از هر یک از دو بندهٔ دیگر
آزاد میشود دو ربع آن پس سهام عتق بهفت خواهد رسید و عتق در مرض موت وصیت است و آن جاری میشود در ثلث مال میت پس ضرور است که گردانیده شود
سهام ورثا دو چند سهام عتق لهذا رقبهٔ هر بنده هفت سهام نموده خواهد شد و جمیع مال بیست و یک سهام خواهد شد پس آزاد خواهد شد از بندهٔ ثابت
سه سهم از هفت سهم آن و در چهار سهم باقی سعایت خواهد کرد و از هر یک از دو بندهٔ دیگر دو سهم آزاد خواهد شد و هر یک از آنها در پنج سهم باقی سعایت
خواهد کرد و باید دانست که اگر تامل کنی درین بیان و جمع کنی سهام را پس معلوم خواهی کرد که درست میرسد ثلث مال به سه بنده و دو ثلث بوارثان و
بنا بر مذهب محمد رح رقبهٔ هر بنده شش سهم نموده میشود زیرا که نزد او آزاد میشود یک سهم که سه ربع است از بندهٔ سوم لهذا نزد او یک سهم ناقص میشود

سهام العتق بسهم وصار جميع المال ثمانية عشر وباقي التخريج ما مر ولو كان هذا في الطلاق وهن غير مدخولات ومات الزوج قبل البيان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثه ومن مهر الداخلة ثمنه قيل هذا قول محمد رح خاصة وعندهما يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق وتمام تفريعاتها في الزيادات ومن قال لعبديه احدكما حر فباع احدهما او مات او قال له انت حر بعد موتي عتق الآخر لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبيع وللعتق من كل وجه بالتدبير فتعين له الآخر ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم فتعين له الآخر دلالة وكذا اذا استولد احداهما للمعنيين ولا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا والعرض على البيع ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف رح

از سهام عتق پس جمیع مال که سه بنده است نزد او هژده سهم شود و جمیع شش سهم از آن آزاد میشود ف باینطور که از بنده ثابت سه سهم آزاد میشود و در سه سهم باقی سعایت بنماید و از بنده دیگر که شریک او بود در حضور اول دو سهم آزاد میشود و در باقیکه چهار سهم است سعایت میکند و از بنده سوم یک سهم آزاد میشود و در باقیکه پنج سهم است سعایت می نماید ص و اگر اینصورت در طلاق باشد باینطور که دو زن از سه زنان شخصے بحضور آن شخص آمدند و گفت شخص مذکور بآن دو زن که یکی از شما مطلقه است و بعد از آن غائب شد از حضور آن شخص یکی از آن دو زن و حاضر شد زن سومی که غائب بود و بعد از آن باز گفت آن شخص باین دو زن که یکی از شما مطلقه است و مرد شخص مذکور قبل اینکه بیان نماید که کدام یکی از آنها مطلقه است و زنان مذکوره غیر مدخوله باشند پس ساقط میشود از مهر زنیکه بدر رفته است ربع آن و از مهر زنیکه ثابت است ثلث آن و از مهر زن سومی که داخل شده است ثمن آن و بعض فقها گفته اند که این قول محمد رح است فقط و نزد شیخین رح ساقط میشود ربع مهر آن و بعض فقها گفته اند که قول شیخین نیز موافق قول محمد رح است و فرق آن و تمام تفریعات آن در زیادات مذکور است مسئله ۲ - اگر شخصے گفت بدو بنده خود که یکی از شما آزاد است و بعد از آن فروخت یکی از آن دو بنده را یا مرد یکی از آن دو بنده یا مدبر کرد خواجه یکی از آن دو بنده را پس آزاد میشود بنده که باقیست ف و اگر بیان کند خواجه که مراد من بنده دیگر است مقبول نخواهد شد ص بجهت آنکه ف بیان اعتاق اعتاق است من وجه پس در وقت بیان آن شرط است که محل بیان محل عتق باشد من کل وجه ص و آن بنده دیگر که فروخته شد محل عتق بائع نماند و بنده که مرد محل عتق نیست اصلا و بنده که مدبر نمود آن را خواجه محل عتق کامل نیست چه رقیت او ناقص شده است بسبب آنکه او مستحق عتق شده است بعد از موت خواجه پس بنده که باقیست همان متعین است برای آزاد شدن و بجهت آنکه بسبب فروختن یک بنده معلوم شد که مقصود خواجه از آن حصول ثمن است و بسبب مدبر نمودن یک بنده معلوم شد که مقصود او اینست که آن بنده در ملک او باقی ماند برای انتفاع تا بوقت موت او و این هر دو مقصود منافی عتق است که التزام آن نموده است پس آن بنده باقی متعین شد برای عتق از روی دلالت و همچنین اگر بگوید یکی از دو کنیز خود که یکی از شما آزاد است و بعد از آن ام ولد کند یکی از آنها را پس آزاد میشود کنیز یکه غیر ام ولد است بنابر هر دو وجه که مذکور شد و باید دانست که آنچه مذکور شد که بعد از آن بفروشد یکی از آن دو بنده را پس این عام است یعنی در آن بیع صحیح و بیع فاسد و بیع مع قبض و بیع بدون قبض و بیع بشرط خیار و بدون خیار همه برابر است بنابر آنکه دلیل مذکور در جمیع این صورتها جاریست و روایت است از امام ابو یوسف رح که عرض نمودن آن بر بیع در حکم بیع است

والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع لانه تمليك وكذلك لو قال لامرأتيه احداكما طالق ثم ماتت احداهما لما قلنا وكذا لو وطى احداهما لما بينا ولو قال لامتيه احداكما حرة ثم جامع احداهما لم يعتق الاخرى عند ابى حنيفة وقالا يعتق لان الوطى لا يحل الا فى الملك واحديهما حرة فكان بالوطى مستبقيا الملك فى الموطوءة فتعينت الاخرى لزواله بالعتق كما فى الطلاق وله ان الملك قائم فى الموطوءة لان الايقاع فى المنكرة وهى معينة فكان وطيها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا حل وطيهما على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال نازل فى المنكرة فيظهر فى حق حكم تقبله والوطى يصادف المعينة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلى من النكاح الولد وقصد الولد بالوطى يدل على استبقاء الملك فى الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطيها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما ولد اولا عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق فى حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق فى حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط

و همچنین هبه و صدقه مع تسلیم بمنزله بیع ست چه آن تملیک ست ف و دلالت میکند که مرا د آزاد کردن بنده دیگر ست مانند بیع ص و همچنین اگر گوید شخصی بدو زن خود که یکی از شما مطلقه است و بعد از ان بمیرد یکی ازان دو زن و همچنین اگر وطی کند آن شخص با یکی ازان دو زن پس مطلقه میشود زن دیگر که زنده است و آن زن که با او وطی نکرده است آن شخص و وجه آن مذکور شد مسئله ۳ ـ اگر شخصے گفت بدو کنیز خود که یکی از شما آزاد ست و بعد ازان جماع کرد با یکی از آنها آزاد نمیشود کنیز دیگر نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که آزاد میشود کنیز دیگر زیرا چه جماع حلال نیست مگر در ملک و یکی ازان دو کنیز آزاد ست پس جماع دلالت میکند بر اینکه کنیز یکه جماع کرد با او در ملک خود باقی داشت آنرا پس متعین شد که آن دیگر آزاد ست چنانچه همین حکم ست در طلاق ف و فتوی بر این ست ص و دلیل ابی حنیفه رح اینست که ملک خواجه مذکور باقی ثابت در کنیز یکه با او جماع کرده ست چه وا آزاد کرده است کنیز مبهم را و کنیز مذکور معین است و جماع آن او را حلال ست پس جماع آن بیان واقع نخواهد شد لهذا حلال ست خواجه مذکور را که جماع کند هر دو کنیز را بنا بر مذهب ابی حنیفه رح و سر آن اینست که عتق یکی از دو کنیز مذکوره واقع نیست پیش از بیان آن ف پس آن مانند عتق معلق بشرط است ص چه عتق در مبهم متعلق ست به بیان آن ف پس پیش از بیان میرسد او را که هر دو را وطی کند ص و لیکن فتوی بر این نیست یا سر آن اینست که عتق پیش از بیان نازل شده است در کنیز مبهم پس ظاهر خواهد شد در حق حکمیکه کنیز مبهم قابل آنست ف مانند بیع که مبهم قابل آنست چه جایز ست که خرید کند کسی یکی از دو بنده را باین شرط که مشتری را اختیار ست دران هر دو ص و وطی واقع میشود در معین و مسئله طلاق که نظیر آورده اند آنرا صاحبین رح جواب آن اینست که مقصود اصلی از نکاح ولد ست و قصد ولد بسبب وطی دلالت میکند بر باقی داشتن ملک در موطوءه بجهت صیانت ولد و از وطی کنیز قضای شهوت مقصود میشود و نه ولد پس وطی کنیز بر استبقای ملک دلالت نخواهد کرد مسئله ۴ ـ اگر شخصے بگوید بکنیز خود که اول فرزند یکه بزائی تو آنرا اگر پسر باشد پس تو آزاد باشی و بعد ازان کنیز مذکوره دو فرزند زائید یک پسر یک دختر و معلوم نشد که کدام از آنها اول متولد شده است پس درین صورت آزاد میشود نصف مادر و نصف دختر و پسر آزاد نمیشود اصلا زیرا چه هر واحد از مادر و دختر را دو حال ست در یک حال آزاد میشود و در حال دیگر آزاد نمیشود یعنی آزاد میشود در حالیکه کنیز مذکوره اول زاید پسر را اما مادر پس بسبب یافتن شرط و اما دختر بجهت آنکه تابع مادر ست چه مادر در حق آزاد ست در وقتیکه آنرا زائیده است و هیچ یکی از مادر و دختر آزاد نمیشود در حالیکه زائیده باشد دختر را اول چه درین حالت شرط آزادگی آنها یافته نشود

فيعتق نصف كل واحد منهما ويسعى في النصف اما الغلام فيرق في الحالين فلهذا يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول في حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولم تدع شيئا والمسألة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة في حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتنى على الدعوى فلم يظهر في حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هي المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة يثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه في كفاية المنتهى **قال** واذا شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة الا ان يكون في وصية استحسانا ذكره في العتاق وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احديهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد الشهادة في العتق مثل ذلك واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسألة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لم يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة وعندهما ليس بشرط فتقبل الشهادة وان انعدم الدعوى اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خللا في الشهادة لانها ليست بشرط فيها

پس آزاد خواهد شد نصف هر یک از مادر و دختر و سعایت خواهد کرد هر یک در نصف باقی اما پسر پس او در هیچ حال آزاد نمیشود لهذا او بنده خواهد ماند و اگر دعوی کند مادر که پسر اول متولد شده است و انکار آن نماید خواجه مذکور و حال آنکه دختر صغیره است پس قول خواجه با سوگند مقبول است زیرا چه او انکار شرط عتق مینماید پس اگر سوگند خورد آزاد نخواهد شد کنیز مذکوره و نه دخترش و اگر نکول کند آزاد خواهد شد مادر و دختر زیرا چه اگر دعوی کند مادر که ایشان صغیره آزاد است پس این دعوی معتبر است چه آن نفع محض است در حق صغیره پس نکول خواجه معتبر خواهد شد در حق آزادی مادر و دختر لهذا هر دو آزاد خواهند شد و اگر دختر مذکوره کبیره باشد و دعوی کنیز مذکوره هیچ نکند و باقی مسئله بحال خود باشد پس بسبب نکول خواجه آزاد میشود مادر فقط نه دخترش زیرا چه دعوی مادر در حق دختر کبیره معتبر نیست در حق دختر کبیره و صحت نکول و اعتبار آن موقوف است بر دعوی ف صحیح ص پس نکول خواجه در این صورت ظاهر نخواهد شد در حق دختر مذکوره و اگر دختر مذکوره دعوی نماید که مادرش اول زائیده است پسر را و مادر ساکت است پس بسبب نکول خواجه ثابت میشود عتق آن دختر فقط نه عتق مادرش بجهت آنکه بالا مذکور شد ف یعنی دعوی مادر در حق او صحیح نیست و اعتبار نکول مبنی است بران ص و بدانکه در این صورت سوگند داده میشود خواجه بر علم او ف باینطور که بگوید بخدا نمیدانم که پسر اول تولد شده است ص زیرا چه این سوگند دادن است بر فعل غیر **مسئله ۵** - اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی باینکه آزاد کرده است یکی از دو بنده خود را پس این گواهی باطل است نزد ابی حنیفه رح مگر وقتیکه این گواهی در وصیت باشد پس استحسانا مقبول است و اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی باینکه او طلاق داده است یکی از زنان خود را پس این گواهی جائز است و جبر نموده میشود شخص مذکور بر اینکه بیان نماید که کدام یکی از آنها را طلاق داده است و این مسئله طلاق متفق علیه است و صاحبین رح گفته اند که مسئله عتاق نیز همچنین است و اصل این اختلاف آنست که گواهی بر عتق بنده مقبول نیست بغیر دعوی بنده نزد ابی حنیفه رح و نزد صاحبین رح مقبول است بغیر دعوی بنده و گواهی بر عتق کنیز و بر طلاق منکوحه مقبول است بدون دعوی بالاتفاق این مسئله معروف و مشهور است هرگاه دعوی بنده برای قبول گواهی بر عتق آن شرط است نزد ابی حنیفه رح پس آن شرط یافته نشد در صورت مذکوره زیرا چه دعوی از مدعی مجهول متحقق نمیشود پس گواهی گواهان بران مقبول نخواهد شد و نزد صاحبین رح هرگاه دعوی بنده شرط نیست برای قبول گواهی گواهان بر عتق پس در صورت مذکوره مقبول است گواهی گواهان اگرچه دعوی یافته نشد و اما در مسئله طلاق عدم تحقق دعوی موجب خلل نیست در گواهی گواهان چه دعوی در آن شرط نیست

ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابی حنيفة رحمه الله وان لم تكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين هذا كله اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيث وقع وقع وصية وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق في مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع

باب الحلف بالعتق

ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي

مسئله ۱۸ - اگر گواهی دادند دو گواه بر شخصی باینکه او آزاد کرده است یکی از دو کنیز خود را پس گواهی آنها مقبول نیست نزد ابو حنیفه رح اگرچه دعوی شرط نیست ورای بنا بر آنکه اعتاق کنیز متضمن تحریم فرج آنست و باین جهت آن مشابه طلاق است و در اینجا عتق مبهم است و عتق مبهم موجب تحریم فرج نیست نزد ابو حنیفه رح چنانچه سابق مذکور شد پس گواهی درین صورت بمنزله گواهی گواهان است بر عتق یکی از دو بنده و باید دانست که اینچه مذکور شد وقتیست که گواهی دهند گواهان باینکه خواجه مذکور آزاد کرده است یکی از دو بنده خود را در حالت صحت خود و اما وقتیکه گواهی دهند دو گواه که او آزاد کرده است در حالت مرض موت خود یا گواهی دهند باینکه مدبر کرده است آنرا خواجه اش در حالت صحت یا در حالت مرض پس گواهی آنها مقبول است بنا بر استحسان خواه گواهی دهند در حالت حیات خواجه یا بعد از وفات او و وجه استحسان یکی اینست که تدبیر بمنزله وصیت است در حالتیکه باشد و همچنین اعتاق در مرض موت خواجه وصیت است و مدعی از طرف موصی است و او معلوم است و خلیفه او نیز موجود است که وصی وی است یا وارث او و دوم آنست که بعد از موت خواجه مذکور عتق شایع و ساری میشود و در هر دو بنده در پس هر واحد از آنها خصم متعین و معلوم است مسئله ۲ - اگر بعد از موت خواجه گواهی دهند دو گواه باینکه در حالت صحت خود گفته است بدو بنده خود که یکی از شما آزاد است پس درین صورت اختلاف است بعضی گفته اند که گواهی آنها مقبول نیست چه عتق مذکور در حکم وصیت نیست و بعضی گفته اند که مقبول است بنا بر آنکه عتق مذکور بعد از موت خواجه مذکور شایع میشود در هر دو بنده مذکور ف پس هر واحد از آنها خصم متعین و معلوم است والله اعلم

باب در بیان حلف بعتق ف و باید دانست که حلف عبارت است از شرط و جزا مثل اینکه بگوید که اگر داخل شوم من در سرای فلان پس فلان بنده من آزاد است و این را یمین نیز میگویند مسئله ۱ - اگر گفت شخصی که هرگاه داخل شوم من در فلان سرای پس هر مملوک من که درین روز در ملک من آزاد است و حال آنکه شخص مذکور در وقت گفتن مذکور مالک یک مملوک هم نیست و بعد از آن خرید شخص مذکور مملوکی را و بعد از خریدن آن داخل شد در سرای مذکور پس آزاد میشود مملوک مذکور که خریده است آنرا زیرا چه مراد او از لفظ درین روز آن روز است که داخل شده است در آن روز در سرای مذکور و درین روز مملوک مذکور در ملک او است و همین شرط است و باین جهت آزاد میشود و بعد از داخل شدن او در سرای مذکور بنده که در ملک او بود در وقت گفتن کلام مذکور بشرطیکه بنده مذکور همنوز در ملک او باقی مانده باشد و اگر شخص مذکور لفظ درین روز نگوید ف باینکه بگوید که هرگاه داخل شوم من در فلان سرای پس هر مملوک من آزاد است پس آزاد نمیشود بنده که خریده است آنرا بعد از گفتن کلام مذکور زیرا چه لفظ هر مملوک من

للحال والجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط على الجزاء تاخر الى وجود الشرط فيعتق اذا بقي على ملكه الى وقت الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين ومن قال كل مملوك لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لم يعتق وهذا اذا ولدت لستة اشهر فصاعدا ظاهر لان اللفظ للحال وفي قيام الحمل وقت اليمين احتمال لوجوده اقل مدة الحمل بعده وكذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر لان اللفظ يتناول المملوك المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا قال العبد الضعيف وفائدة التقييد بوصف الذكورة انه لو قال كل مملوك لي لم تدخل الحامل فيدخل الحمل تبعا لها وان قال كل مملوك املكه فهو حر بعد غد او قال كل مملوك لي فهو حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر ثم جاء بعد غد عتق الذي في ملكه يوم حلف لان قوله املكه للحال حقيقة يقال انا املك كذا وكذا ويراد به الحال وكذا يستعمل له من غير قرينة وللاستقبال بقرينة سين او سوف فيكون مطلقه للحال فكان الجزاء حرية المملوك في الحال مضافا الى ما بعد الغد فلا يتناول ما يشتريه بعد اليمين ولو قال كل مملوك املكه او قال كل مملوك لي حر بعد موتي وله مملوك فاشترى مملوكا آخر فالذي كان عنده وقت اليمين مدبر والآخر ليس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو يوسف رح في النوادر يعتق ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاد بعد يمينه وعلى هذا اذا قال كل مملوك لي اذا مت فهو حر له ان اللفظ حقيقة للحال على ما بيناه فلا يعتق به ما سيملكه ولهذا صار هو مدبرا دون الآخر

دلالت میکند بر مملوک وی که در وقت گفتن کلام مذکور است و آزادی آنها معلق است بر دخول در سرای مذکور بشرطیکه در ملک شخص مذکور باقی مانده تا هنوز و کلام مذکور شامل نیست مر بنده را که خرید کند آن شخص بعد از گفتن کلام مذکور مسئله ۲ — اگر گفت شخصی که هر مملوک من که مذکر است آزاد است و وی را کنیزیست حامل بعد ازان کنیز مذکور زائید پسری را پس این پسر آزاد نمیشود و این ظاهر است وقتیکه زائیده باشد پسر را در مدت شش ماه یا زیاده ازان از وقت حلف زیراچه لفظ هر مملوک من که مذکر است آزاد است دلالت میکند بر هر مملوک وی که فی الحال است ف یعنی در وقت گفتن کلام مذکور حمل و شاید که حمل کنیز مذکوره فی الحال نباشد بجهت آنکه اقل مدت حمل یافته شده است بعد از حلف و همین حکم است وقتیکه زائید کنیز مذکوره پسر را در مدت کمتر از شش ماه زیراچه لفظ مملوک شامل است مر مملوکی را که مملوک مستقل باشد و جنین مملوک مستقل نیست چه آن مملوک است بتبعیت مادر و نیز جنین بمنزله عضویست از اعضای مادر و لفظ مملوک شامل است مر ذوات را نه اعضا را و لهذا جائز نیست که بفروشد جنین مذکور را علیحده قال ضعیف فایده مقید کردن مملوک بقید مذکر این است که اگر بگوید هر مملوک من آزاد است بلا قید مذکور پس درینصورت کلام مذکور شامل خواهد شد کنیز مذکوره را پس حمل او نیز در آن داخل خواهد شد بتبعیت مادر مسئله ۳ — اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم پس آن آزاد است پس فردا یا گفت که هر مملوک من آزاد است پس فردا و حال آنکه او را مالک یک مملوک است و بعد ازان خرید مملوک دیگر را و بعد ازان آمد پس فردا پس آزاد میشود بنده که مملوک او بود در وقت گفتن کلام مذکور ف نه بنده دیگر که خریده است آنرا بعد ازان صح زیراچه لفظ مالک آنم برای معنی حال حقیقت است و همچنین مستعمل کرده میشود برای حال بدون قرینه و استعمال آن برای معنی استقبال بقرینه حرف سین یا سوف میشود پس کلام مذکور شامل نیست مگر بنده اول را مسئله ۴ — اگر گفت شخصی هر مملوک که من مالک آنم یا گفت که هر مملوک من آزاد است بعد از موت من و حال آنکه او را مالک یک مملوک است و بعد ازان خرید مملوک دیگر را پس مملوک اول مدبر است و مملوک دیگر مدبر نیست و اگر بمیرد خواجه مذکور پس آن هر دو آزاد خواهند شد از ثلث مال او و ابو یوسف رح در نوادر گفته است که مملوک اول آزاد میشود و مملوک دیگر آزاد نمیشود و اصل او برهمین اختلاف است وقتیکه بگوید خواجه که هر مملوک من وقتیکه بمیرم آزاد است و دلیل ابی یوسف رح این است که لفظ مذکور برای حال حقیقت است چنانچه بالا مذکور شد پس بسبب آن آزاد نخواهد شد بنده که را مالک آن شود بعد ازان و لهذا مملوک اول مدبر میشود و مملوک دیگر ف که خریده است آن را بعد ازان

ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصاء حتى اعتبر من الثلث وفى الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة والحالة الراهنة الا ترى انه يدخل فى الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفى الوصية لاولاد فلان من يولد له بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك اوالى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذى يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهى حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لى او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد

باب العتق على جعل

ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال

ص دلیل امام ابو یوسف و محمد رح آنست که لفظ مذکور ایجاب عتق است و هم وصیت است لهذا عتق مدبر جاری میشود از ثلث مال است و در وصیت اعتبار هر دو حالت است یعنی حالت موجود در وقت وصیت و حالت آینده تا بزمان موت لهذا داخل میشود در وصیت بمال مالیکه حاصل شود موصی را بعد از وصیت و همچنین داخل شود در وصیت برای اولاد فلان شخص فرزندی که متولد شود بعد از وصیت مذکوره و ایجاب صحیح نمیشود مگر آنکه مضاف باشد بسوی ملک یا بسوی سبب ملک ف و حاصل آنکه در لفظ مذکور دو جهت است یکی اینکه ایجاب عتق است و دوم اینکه وصیت است ص پس بنا بر جهت اول شامل است بنده را که در وقت گفتن لفظ مذکور موجود بود تا ایجاب مضاف شود بسوی ملک پس او مدبر میشود پیش از موت خواجه لهذا بیع آن جائز نیست و بنا بر جهت دوم شامل است مر بنده که خریده است آنرا بعد از آن ف و مدبر میشود بعد موت خواجه نه قبل آن چنانکه مدبر میشود بنده که وقت ایجاب در ملک خواجه مذکور بود و پیش از موت خواجه و بیع آن جائز خواهد بود زیرا که کلام مذکور بنظر یکی از هر دو جهت مذکوره حالت تملک را شامل نیست پس حال تملک استقبال محض است و لفظ مذکور شامل آن نخواهد شد پس بنده مذکور در حال تملک مدبر نخواهد شد تا وقت موت مدبر میشود بشرطیکه این بنده باقی ماند در ملک او تا بوقت موت ص پس کلام خواجه مذکور آنچنان میشود که گویا گفت خواجه مذکور وقت موت خود که هر مملوک من آزاد است ف پس اگر پیش از موت بفروشد بنده را که خریده است آنرا بعد از گفتن لفظ مذکور جائز است بیع آن ص بخلاف آنکه اگر بگوید که هر مملوک من آزاد است پس فردا و بعد از آن بخرد بنده را پس این بنده آزاد نمیشود بعد از گذشتن پس فردا زیرا که او داخل نمیشود در کلام مذکور چه درین کلام جهت وصیت نیست بلکه آن ایجاب عتق است فقط و حالت تملیک آن استقبال محض است پس فرق در میان هر دو صورت ظاهر شد سوال از اعتبار کردن حال بنظر جهت ایجاب عتق و از اعتبار کردن استقبال بنظر جهت ایصا در مسئلهٔ مذکوره لازم می آید جمع در میان حال و استقبال و آن جائز نیست جواب جمع در میان حال و استقبال بدو سبب مختلف جائز است و اتحاد دو سبب مختلف است والله اعلم

باب در بیان عتق بعوض جعل ف یعنی مال ص مسئله اگر شخصے بگوید بندهٔ خود که تو آزاد هستی بر هزار درهم یا بهزار درهم آزاد میشود بندهٔ مذکور وقتیکه او قبول کند آنرا پیش از ادای زر مذکور زیرا که این ایجاب خواجه و قبول بنده عقد معاوضه مال است بغیر مال چه بنده مالک ذات خود نمی شود و مقتضای معاوضه اینست که حکم آن ف که عتق است ص ثابت شود و هر که قبول کند بنده عوض را

كما في البيع فاذا قبل صار حرا وما شرط دين عليه حتى تصح الكفالة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي وهو قيام الرق على ما عرف واطلاق لفظ المال ينتظم انواعه من النقد والعرض والحيوان وان كان بغير عينه لانه معاوضة المال بغير المال فشابه النكاح والطلاق والصلح عن دم العمد وكذا الطعام والمكيل والموزون اذا كان معلوم الجنس ولا تضره جهالة الوصف لانها يسيرة قال ولو علق عتقه باداء المال صح وصار مأذونا وذلك مثل ان يقول ان اديت الي الف درهم فانت حر ومعنى قوله صح انه يعتق عند الاداء من غير ان يصير مكاتبا لانه صريح في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الانتهاء على ما نبين ان شاء الله تعالى وانما صار مأذونا لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده التجارة دون التكدي فكان اذنا له دلالة

وان احضر المال اجبره الحاكم على قبضه وعتق العبد ومعنى الاجبار فيه وفي سائر الحقوق انه ينزل قابضا بالتخلية وقال زفر رح لا يجبر على القبول وهو القياس لانه تصرف يمين اذ هو تعليق العتق بالشرط لفظا ولهذا لا يتوقف على قبول العبد ولا يحتمل الفسخ

چنانچہ در بیع ف ثابت میشود مشتری را ملکیت مبیع وقتیکہ قبول کند آنرا ص پس اگر قبول کند آزاد بندہ مذکور آزاد خواہد شد و زر مذکور بر ذمہ او دین خواہد شد و این دین صحیح است لہذا صحیح است کفالت بآن بخلاف بدل کتابت ف چہ آن دین صحیح نیست لہذا کفالت بآن صحیح نیست ص بنابر آنکہ بدل کتابت ثابت میشود مع منافی کہ قیام رق است چنانچہ مذکور است در کتاب الکفالۃ و باید دانست کہ مال عوض آن آزاد کردہ میشود بندہ عام و شامل است جمیع انواع مال را چہ درم و دینار و چہ رخت و متاع و چہ حیوان ف چون گاو و خر و اسپ ص پس اعتاق بعوض آن صحیح است اگرچہ غیر معین باشد زیراچہ اعتاق بندہ بعوض مال معاوضہ بغیر مال است مانند نکاح و طلاق بعوض مال و صلح از خون عمد جائز است تسمیہ حیوان غیر معین درین چیزہا و صحیح است اعتاق بندہ بعوض ہر کیل و موزون بشرطیکہ نوع آن معلوم باشد ف چون گندم مثلا باینطور کہ بگوید بہ بندہ خود کہ آزاد کردم ترا بصد قفیز گندم چہ تسمیہ آن صحیح است ص اگرچہ وصف آن ف کہ جید است یا ردی ص مجہول باشد زیراچہ جہالت وصف آن جہالت قلیل است مسئلہ ۲ اگر معلق کند کسی عتق بندہ خود را بر ادای مال باینطور کہ بگوید بہ بندہ خود کہ ان ادیت الی الف درہم فانت حر یعنی اگر بدہی تو بمن ہزار درم مثلا پس تو آزاد باشی پس بندہ مذکور ماذون مے شود و آزاد میگردد وقتیکہ او اداید زر مذکور را بے اینکہ مکاتب شود اما آزاد شدن او وقتیکہ ادا نماید زر مذکور را پس آن ظاہر است چہ خواجہ مذکور عتق آنرا معلق نمودہ است بر ادای مال مذکور اگرچہ دران معنی معاوضہ در انتہا است چنانچہ بیان آن خواہد آمد انشاء اللہ تعالے و اما ماذون شدن آن پس بسبب آنکہ خواجہ او ترغیب دادہ است او را در اکتساب مال زیراچہ طلب مال نمودہ است از و مراد از ان اینست کہ کسب کردہ بدہد زر مذکور را نہ گدائی نمودہ پس بندہ مذکور ماذون خواہد شد بسبب آنکہ طلب کردن خواجہ مال را از و دلالت میکند بر اینکہ او ماذون است پس اگر بندہ مذکور زر مذکور را حاضر کند جبر خواہد کرد قاضی بر خواجہ مذکور کہ قبض کند آنرا و بندہ مذکور آزاد خواہد شد و با آنکہ معنی جبر کردن بر خواجہ مذکور بر قبض آن مال و در جمیع حقوق اینست کہ او قابض آن مال شمردہ میشود وقتیکہ بندہ مذکور حاضر کند زر مذکور را و تخلیہ نماید میان او و میان زر مذکور ف و مزاحم او نہ شود از قبض آن و معنی آن اینست کہ حبس کند او را قاضی تا قبض کند او مال مذکور را ص و زفر رح گفتہ است کہ جبر نمودہ نمیشود بر خواجہ مذکور بر قبض آن مال و این موافق قیاس است زیراچہ کلام خواجہ مذکور تصرف یمین است چہ او صریح تعلیق عتق نمودہ است بر شرط مذکور لہذا تصرف مذکور موقوف نیست بر قبول بندہ مذکور و احتمال فسخ ندارد

ولا يجبر على مباشرة شرط الايمان لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضة والبدل فيها واجب ولنا انه تعليق نظرا الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحثه على دفع المال فينال العبد شرف الحرية والمولى المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقا في الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولى حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسري الى الولد المولود قبل الاداء وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعا للغرر عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فعلى هذا يدور الفقه وتخرج المسائل نظيره الهبة بشرط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه ماذون في جهته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير

و مجبور نیست بر مباشرت شرط یمین زیرا چه استحقاق کسی ثابت نیست پیش از وجود شرط بخلاف عقد کتابت چه آن عقد معاوضه است و بدل آن واجب
ف پس جبر نموده میشود خواجه بر قبول بدل کتابت ص و دلیل علمای ما آنست که کلام مذکور تعلیق اعتاق است بنظر لفظ و معاوضه است بنظر مقصود
خواجه زیرا چه او تعلیق عتاق بر ادای مال ننموده است مگر برای اینکه ترغیب دهد بنده مذکور را باینکه مال بدهد بخواجه تا او آزاد شود و خواجه مال
یابد مانند عقد کتابت و لهذا اگر بگوید زن خود را که بر تو طلاق است اگر دهی بمن هزار درم پس اگر بدهد هزار درم در عوض طلاق میشود و لهذا و تعلیق
زن مذکوره هزار درم را طلاق بائن واقع میشود بر او و او بائن میگردد و حاصل آنکه کلام مذکور تعلیق اعتاق است بنظر لفظ و معاوضه است بنظر مقصود
پس آنرا تعلیق اعتبار نمودیم در ابتدا بنا بر عمل بر لفظ آن و بجهت دفع ضرر خواجه مذکور چه هرگاه تعلیق اعتبار نموده شود پس قبل از ادای زر مذکور جائز است
خواجه مذکور را که بفروشد بنده مذکور را و همچنین بنده مذکور مالک کسب خود نمیشود بلکه خواجه اش مالک آنست و سرایت نمیکند عتق او بسوی فرزند او
که متولد شده باشد پیش از ادای زر مذکور و معاوضه اعتبار نمودیم آنرا در انتها وقتیکه ادا نماید آن بنده زر مذکور را بجهت دفع غرر از بنده مذکور
ف چه بنده مذکور در اکتساب مال متحمل مشقت نخواهد شد مگر برای یافتن شرف حریت ص و هرگاه معاوضه اعتبار نموده شد در انتها جبر نموده
میشود بر خواجه مذکور باینکه قبول کند زر مذکور را وقتیکه بیارد آنرا بوی بنده مذکور و همچنین اگر ادا کند بنده مذکور چیزی از زر مذکور جبر نموده میشود
بر خواجه مذکور بر قبول آن لیکن درین صورت آزاد نمیشود بنده مذکور تا وقتیکه ادا نکند جمیع آنرا زیرا چه بسبب ادای بعض شرط آزادگی متحقق نمیشود
چنانچه اگر حط کند خواجه مذکور بعض آنرا و ادا کند باقی را بنده مذکور آزاد نمیشود بسبب آنکه شرط آن یافته نمیشود و بعد از آن باید دانست
که اگر ادا کند بنده مذکور زر مذکور را که کسب کرده بود آنرا پیش از تعلیق مذکور آزاد میشود بنده مذکور بسبب آنکه شرط آن یافته شد و لیکن
خواجه مذکور باز دیگر خواهد گرفت از بنده مذکور مقدار آن زر زیرا چه آن زر که داده است آنرا حق خواجه مذکور بود و اگر ادا کند
زر مذکور را که کسب نموده است آنرا بعد از تعلیق پس درین صورت باز دیگر نخواهد گرفت خواجه مذکور مقدار آن زر را از بنده مذکور چه او ماذون است
از جانب خواجه مذکور باینکه ادا کند زر مذکور را از کسب او که بعد از تعلیق است و بدانکه تعلیق مذکور تخییر است لهذا مقید است بمجلس تعلیق مذکور ف
پس اگر بنده مذکور در آن مجلس ادا کند زر مذکور آزاد خواهد شد و اگر بعد از گذشتن مجلس مذکور فائده ندارد

وفی قوله اذا ادیت لا یقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متی ومن قال لعبده انت حر بعد موتی علی الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درهم حیث یکون القبول الیه فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انه لا یجب المال لقیام الرق قالوا لا یعتق علیه فی مسئلة الکتاب وان قبل بعد الموت ما لم یعتقه الوارث لان المیت لیس باهل للاعتاق وهذا صحیح

قال ومن اعتق عبده علی خدمته اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعته فعلیه

قیمة نفسه فی ماله عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمة خدمته اربع سنین اما العتق فلانه جعل الخدمة فی مدة معلومة عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمه خدمة اربع سنین لانه یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقه علی الف درهم ثم مات العبد فالخلاف فیه بناء علی خلافیة اخری وهی ان من باع نفس العبد منه بجاریة بعینها ثم استحقت الجاریة او هلکت

ص واگر بگوید خواجه به بنده خود اذا اديت الى الف درهم فانت حر يعنى هر وقتيكه ادا كنى تو بمن هزار درم پس تو آزادى پس تعليق مقيد نيست بمجلس زيرا چه لفظ اذا عام شامل است هر وقت را مانند لفظ متى مسئله ۳ - اگر گفت شخصى به بنده خود كه تو آزادى بعد از موت من بر هزار درم و قبول كند آنرا بنده مذكور بعد از موت خواجه مذكور پس اين قبول صحيح است زيرا چه خواجه مذكور اضافت كرده است ايجاب عتق را بسوى ما بعد موت پس چنان شد كه بگويد بنده خود كه تو آزادى فردا بر هزار درم ف چه قبول آن در فردا جائز است و همچنين درينجا نيز ص بخلاف آنكه اگر بگويد كه تو مدبرى بر هزار درم چه درين صورت قبول آن لازم است فى الحال زيرا چه كلام مذكور ايجاب تدبير است فى الحال و ليكن مال مذكور فى الحال واجب نميشود بسبب آنكه بنده مذكور فى الحال رقيق و مملوك است و بايد دانست كه فقها گفته اند كه آزاد نميشود بنده در صورتيكه بگويد با و خواجه او كه تو آزادى بعد از موت من بر هزار درم اگرچه قبول كند آنرا بنده مذكور بعد از موت خواجه چه بنده مذكور بعد موت خواجه ملك وارثان او ست پس آزاد نخواهد شد تا وقتيكه آزاد نكنند آنرا وارثان خواجه زيرا چه مرده را اهليت اعتاق نيست و اين صحيح است مسئله ۴ - اگر آزاد كند كسى بنده خود را بر خدمت چهار سال ف بانطوركه بگويد كه تو آزادى اگر خدمت من بجا آرى چهار سال و قبول كند آنرا بنده مذكور ص پس او بمجرد قبول آزاد ميشود و بعد از ان اگر بميرد خواجه مذكور يا بنده مذكور در همان ساعت واجب ميشود بر بنده مذكور قيمت ذات او در مال او بانطوركه بنده مذكور ماذون بود بتجارت و وى را مال بود از كسب و اين نزد ابى حنيفه و ابى يوسف رح است و محمد رح گفته است كه واجب ميشود بر او قيمت خدمت چهار سال و وجه آزاد شدن بنده مذكور اينست كه خواجه مذكور خدمت مدت معلومه را عوض آزادى او گردانيده است پس آزاد شدن آن معلق خواهد شد بقبول كردن بنده مذكور و قبول آن يافته شد پس ف بنده مذكور آزاد خواهد شد بمجرد قبول ص و لازم خواهد شد بر او خدمت چهار سال چه خدمت صلاحيت اين دارد كه عوض آن شود پس چنان شد كه آزاد كند خواجه بنده خود را بعوض هزار درم ف و قبول كند آنرا بنده مذكور و بميرد بعد از ان در همان ساعت ص و بعد از ان بايد دانست كه اختلاف ميان شيخين و محمد رح در اينكه واجب ميشود بر بنده قيمت ذات او يا قيمت خدمت چهار سال مبنى نيست بر اختلاف آنها در مسئله ديگر و آن اينست كه اگر فروخت كسى بنده خود را بدست آن بنده بعوض كنيز معين و بعد از ان مستحق شود كنيز مذكور يا بميرد

يرجع المولى على العبد بقيمة نفسه عندهما وبقيمة الجارية عنده وهى معروفة ووجه البناء انه كما يتعذر تسليم الجارية بالهلاك والاستحقاق يتعذر الوصول الى الخدمة بموت العبد وكذا بموت المولى فصار نظيرها ومن قال لآخر اعتق امتك على الف درهم علىّ على ان تزوجنيها ففعل فابت ان تتزوجه فالعتق جائز ولا شئ على الآمر لان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علىّ ففعل لا يلزمه شئ ويقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغيره طلّق امرأتك على الف درهم علىّ ففعل حيث يجب الالف على الآمر لان اشتراط البدل على الاجنبى فى الطلاق جائز وفى العتاق لا يجوز وقد قررناه من قبل ولو قال اعتق امتك عنى على الف درهم والمسئلة بحالها قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة اداه الآمر وما اصاب المهر بطل عنه لانه لما قال عنى تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف واذا كان كذلك فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم عليهما ووجبت حصة ما سُلّم له وهو الرقبة وبطل عنه ما لم يسلّم وهو البضع

پس درين صورت ميگيرد خواجه مذكور از بنده مذكور قيمت ذات او نزد شيخين رح وميگيرد از وى قيمت كنيز مذكوره را نزد محمد رح واين مسئله معروفست ومشهور است وبدانكه وجه ابتناء بر اين مسئله اينست كه چنانچه متعذر ميشود تسليم كنيز مذكوره درين مسئله بجهت مستحق شدن كنيز مذكوره يا بجهت مردن او همچنين متعذر ميگردد حصول خدمت چهار سال از بنده مذكور بسبب مردن او وهمچنين بسبب مردن خواجه اش پس اين مسئله نظير آن مسئله است مسئله ۵ - اگر گفت شخصى بكسيكه آزاد كن فلان كنيز خود را بعوض هزار درم كه بر ذمه من باشد باين شرط كه تزويج نمائى تو آنرا با من وشخص مذكور موافق آنكس بعمل آورد وبعد ازان كنيز مذكوره اباكرد از اينكه نكاح كند وى را آنكس پس درينصورت كنيز مذكوره آزاد ميشود وهيچ چيز واجب نميشود بر آنكس كه درخواست آزادى آن نموده بود بطور مذكور زيراچه اگر بگويد كسى بغير كه آزاد كن فلان بنده خود را بعوض هزار درم كه بر ذمه من باشد ومالك بنده مذكور چنين بعمل آورد پس بنده مذكور آزاد ميشود از جانب مالك وبر كسيكه درخواست كرده بود آزادى آنرا هيچ لازم نمى آيد وهمچنين درينجا نيز بخلاف آنكه اگر بگويد كسى بشخصيكه طلاق بده زن خود را بعوض هزار درم كه بر ذمه من باشد وشخص مذكور چنين كند چه درينصورت هزار درم مذكور بر آنكس لازم مى آيد زيراچه شرط نمودن عوض طلاق بر اجنبى جائز است وشرط نمودن عوض عتاق بر اجنبى جائز نيست وتقرير آن سابق مذكور شده است ف درباب خلع ص مسئله ۶ - اگر گفت شخصے بكسى آزاد كن تو فلان كنيز خود را از جانب من بعوض هزار درم وباقى مسئله بحال باشد ف اعنى بگويد باين شرط كه تزويج نمائى آنرا با من وشخص مذكور چنين كرد وبعد ازان اباكرد كنيز از نكاح آن شخص ص پس درينصورت تقسيم نموده ميشود هزار درم مذكور بر قيمت آن كنيز وبر مهر مثل پس آنچه مقابل قيمت آن واقع شود خواهد داد آنرا شخص مذكور بخواجه كنيز مذكوره وآنچه واقع شود بمقابل مهر مثل آن ساقط وباطل خواهد شد زيراچه هرگاه گفت شخص مذكور آزاد كن آنرا از جانب من پس اين متضمن شراى آن گشت اقتضاءً ف اعنى گويا گفت شخص مذكور بخواجه مذكور كه بفروش كنيز خود را اول بدست من وبعد ازان آزاد كن آنرا از جانب من وتزويج آن بكن با من ص وهرگاه چنين شد پس شخص مذكور هزار درم مذكور را بمقابل دو چيز كرد يعنى بمقابل رقبه كنيز مذكوره نمود بجهت شراى آن وبمقابل بضع آن كرد بجهت نكاح پس هزار مذكور منقسم شد بمقابل هر دو وواجب شد بر شخص مذكور رسد آنچه سلامت ماند بدست او وآن رقبه كنيز مذكوره است وباطل شد رسد آنچه سلامت نماند براى او وآن بضع كنيز مذكوره است

فلو زوجت نفسها منه لم يذكره وجوابه ان ما اصاب قيمتها سقط في الوجه الاول وفي المسمى في الوجه الثاني وما اصاب مهر مثلها كان لها في الوجهين

باب التدبير

اذا قال المولى لمملوكه اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او انت مدبر او قد دبرتك فقد صار مدبرا لان هذه الالفاظ صريح في التدبير فانه اثبات العتق عن دبر ثم لا يجوز بيعه ولا هبته ولا اخراجه عن ملكه الا الى الحرية كما في الكتابة وقال الشافعي رح يجوز لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد ولان التدبير وصية وهي غير مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث ولانه سبب الحرية لان الحرية تثبت بعد الموت ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال اولى لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير السببية الى زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع

پس اگر کنیز مذکوره با کسی از نکاح آن شخص بلکه بمولی کند تا پس حکم اینصورت را امام محمد رح ذکر نکرده است ولیکن حکم آن اینست که آنچه رسد قیمت کنیز است ساقط خواهد شد در صورت اول ف یعنی در صورتیکه نگفته است که آزاد کن آنرا از جانب من ص و در صورتیکه و را چنین گفته است پس رسد قیمت کنیز مذکوره میرسد بخواجه اش و آنچه رسد مهر مثل آن کنیز است پس آن حق اوست در هر دو صورت بکنیز مذکوره میرسد انتهی

باب در بیان تدبیر

ف و آن در لغت عبارتست از نظر کردن بسوی عاقبت کار و در شرع عبارتست از ایجاب عتقیکه متحقق شود بعد از مرگ خواجه ص **مسئله ۱** - اگر بگوید خواجه بمملوک خود که اگر من بمیرم پس تو آزاد باشی یا بگوید که تو آزادی پس از مرگ من یا بگوید که تو با تدبیر هستی یا بگوید که مدبر کردم من ترا پس در جمیع اینصورتها مملوک مذکور مدبر میگردد زیرا چه این الفاظ صریح است در معنی تدبیر چه آن برای اثبات عتق است بعد از موت و بعد از آن بدانکه جایز نیست فروختن مدبر و نه هبه آن و حاصل اینکه جایز نیست خواجه او را که بیرون کند او را از ملک خود بهیچ وجه مگر باعتاق چنانچه همین حکم مکاتب است و شافعی رح گفته است که جایز است بیع آن و هبه آن چه تدبیر عبارتست از معلق نمودن عتق مملوک بر شرطی خاص ف که عبارتست از موت خواجه ص پس بسبب آن منع نخواهد شد بیع آن و نه هبه آن چنانچه در همین حکم است در جمیع تعلیقات و نیز در همین حکم است در صورت تدبیر مقید بجهت آنکه تدبیر وصیت است و وصیت مانع بیع و هبه نیست و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مدبر فروخته نمیشود و نه هبه کرده میشود و نه میراث میشود بلکه آزاد میشود از ثلث مال خواجه دوم اینست که تدبیر سبب آزادی مدبر است چه مدبر آزاد میشود بعد از موت خواجه و سبب آن نیست سوای تدبیر ف و بعد از آن بدانکه تدبیر اگرچه تعلیق عتاق است بر موت خواجه ولیکن بدانکه سببیت آن برای آزادی مدبر فی الحال ثابت است نه اینکه بعد از موت خواجه سبب آن خواهد شد بجهت آنکه ص سبب گردانیدن آن فی الحال اولی است بسبب آنکه تدبیر فی الحال موجود است و بعد از موت خواجه معدوم میگردد ف چه تدبیر عبارتست از کلام و کلام عرض است و آن باقی نمیماند بنا بر آنچه مقرر است در علم کلام ص و بجهت آنکه ممکن نیست که سبب آن موخر نموده شود تا بوقتیکه بعد از موت خواجه است چه در آنوقت اهلیت خواجه باطل میشود بخلاف تعلیقات دیگر زیرا چه مانع سببیت آن موجود است پیش از تحقق شرط چه تعلیق یمین است و یمین مانع وجود شرط است چه مقصود از یمین

والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز وفي البيع وما يضاهيه ذلك **قال** وللمولى ان يستخدمه ويواجره وان كانت امة وطيها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى في ثلثيه وان كان على المولى دين يسعى في كل قيمته لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك نقل اجماع الصحابة رض وان علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض كذا فليس بمدبر ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد في الحال للتردد في تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة فان مات المولى على الصفة التي ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم التدبير في اخر جزء من اجزاء حيوته لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا يعتبر من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا

منع آنست پس مانع حکم آن نیز خواهد بود واین منافی وقوع طلاق وعتاق معلق است وممکن هست که مؤخر نموده شود سببیت آن تا بزمان وجود شرط چه اہلیت صاحب تصرف درین زمان باقی وثابت هست پس میان تدبیر ومیان تعلیقات دیگر فرق واضح شد ودوم اینکه تدبیر وصیت است ووصیت خلافت است فی الحال مانند وراثت ف وچنین ثابت شد که تدبیر فی الحال سبب آزادی مدبر است ص وابطال سبب جائز نیست پس فروختن مدبر وہبہ آن جائز نخواهد شد چه دران ابطال سبب لازم می آید مسئلہ ۲ - جائز است خواجه را که استخدام نماید از مدبر خود ونیز جائز است که باجاره دهد آنرا واگر آن مدبر کنیز باشد پس جائز است او را که وطی نماید آنرا وتزویج کند آنرا با کسی زیرا چه ملکیت خواجه در مدبر ومدبره ثابت است وبسبب آن حلال است وی را التصرفات مذکوره ف وچیزی مانع آن نیست تا بسبب آن مانع منع شود تصرفات مذکوره باوجود ملک ص مسئلہ ۳ - مدبر بعد از موت خواجه آزاد میشود از ثلث مال او بجهت حدیثیکه سابق مذکور شد وبجهت آنکه تدبیر وصیت است چه آن تبرع است که مضاف است بسوی وقت موت وحکم آن که آزادیست بالفعل ثابت نیست پس مدبر آزاد خواهد شد وبعد از موت خواجه از ثلث مال وپس اگر نباشد وی را مالی سوای آن مدبر پس سعایت خواهد کرد مدبر مذکور در دو ثلث قیمت خود ف برای وارثان خواجه اگر خواجه او مدیون نباشد ص واگر او مدیون باشد پس سعایت خواهد کرد در جمیع قیمت خود چه ادای دین مقدم است بر ادای وصیت وچون ابطال آزادی مدبر ممکن نیست پس گرفته خواهد شد از مدبر مذکور قیمت او ف لہذا سعایت خواهد کرد در جمیع قیمت ص مسئلہ ۴ - فرزند مدبره مدبر میگردد بنابر آنکه اجماع صحابه رض بر اینست مسئلہ ۵ - اگر مدبر کند خواجه مملوک خود را بتدبیر مقید بایں طور که بگوید مملوک خود که اگر بمیرم من ازین مرض پس تو آزادی یا بگوید که اگر بمیرم ازین سفر یا ازچنین مرض یا ازچنین سفر پس آن مملوک مدبر مقید است که جائز است فروختن آن زیرا چه تدبیر مقید سبب نیست فی الحال برای آزادی مدبر بجهت شک وتردد در صفتیکه مقید نموده است بآن تدبیر مذکور بخلاف مدبر مطلق چه عتق او معلق است بموت خواجه بهر وجه که باشد وموت البته شدنیست پس اگر بمیرد خواجه مذکور بصفتیکه ذکر آن نموده است پس مدبر مذکور آزاد شود چنانچه آزاد میشود مدبر مطلق یعنی از ثلث مال خواجه زیرا چه درین صورت حکم تدبیر مذکور ثابت شد در جزو اخیر از اجزای حیات خواجه مذکور بسبب آنکه صفت مذکوره متحقق شد ولہذا عتق مدبر مذکور اعتبار نموده شد از ثلث مال خواجه وباید دانست که از جمله صورتهای تدبیر مقید است که بگوید خواجه مملوک خود که اگر بمیرم من در یکسال یا در بیست سال پس تو آزادی بجهت مذکوره هوش ودر مدت مذکوره شک است

بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیه فی الغالب لانه کالکائن لا محالة

باب الاستیلاد

اذا ولدت الامة من مولیها فقد صارت ام ولد له لا یجوز بیعها ولا تملیکها لقوله علیه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فیثبت بعض مواجبه وهو حرمة البیع ولان الجزئیة قد حصلت بین الواطی والموطوءة بواسطة الولد فان المائین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینهما علی ما عرف فی حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیة حکما لا حقیقة فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیة حکما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فکذا الحریة تثبت فی حقهم لا فی حقهن حتی اذا ملکت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا یعتق بموتها وثبوت عتق مؤجل یثبت حق الحریة فی الحال فیمنع جواز البیع واخراجها الی الحریة فی الحال ویوجب عتقها بعد موته وکذا اذا کان بعضها مملوکا له لان الاستیلاد لا یتجزی فانه فرع النسب فیعتبر باصله قال وله وطیها واستخدامها واجارتها وتزویجها لان الملک فیها قائم فاشبهت المدبرة ولا یثبت نسب ولدها الا ان یعترف به وقال الشافعی رح یثبت نسبه منه وان لم یدع لانه لما ثبت النسب بالعقد

بخلاف آنکه اگر بگوید خواجه اگر بمیرم من بعد از صد سال وحال آنکه مثل آن خواجه زنده نمیماند تا مدت مذکوره غالبا ف حیه در این صورت مملوک مذکور مدبر مطلق میشود ص زیرا چه موت او در مدت مذکوره البته شدنی است و در آن شک نیست مانند موت مطلق والله اعلم

باب در بیان استیلاد ف وآن عبارت است از آنکه خواجه را فرزندی متولد شود از کنیز او وبگوید که این فرزند از منست وآن کنیز را ام ولد میگویند ص **مسئله ۱**- اگر فرزند براید کنیز از خواجه خود پس آن کنیز ام ولد او میگردد و جائز نیست بیع آن و نه تملیک آن ف بهیچ وجه ص بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است در حق ام ولد که آزاد کرده است او را فرزند او وهرگاه خبر داد پیغمبر صلعم از اعتاق او پس البته ثابت خواهد شد بعضے از احکام آن که حرمت بیع است وبجهت آنکه جزئیت حاصل شده است میان او و میان خواجه او بواسطه ولد چه آب منی خواجه وکنیز قسمے مختلط شده است که تمیز در آن ممکن نیست چنانچه سابق مذکور شده است ف در کتاب النکاح ص بجهت حرمت مصاهرت ولیکن بعد از ولادت فرزند جزئیت میان آنها حکما باقیست نه حقیقة وجزئیت حکما سبب ضعیف است لهذا موجب حکم موجل خواهد شد اعنی عتق بعد از موت خواجه وبقای جزئیت حکمی باعتبار نسب است ونسب متحقق میشود از جانب مردان پس همچنین جزئیت هم ثابت خواهد شد در حق مردان نه در حق زنان حتی که اگر زنی آزاد مالک شوهر خود شود وحال آنکه از آن شوهر فرزند زائیده باشد پس شوهر مذکور بسبب موت آن زن آزاد نمیشود وبسبب ثابت شدن عتق موجل بالفعل استحقاق آن ثابت است لهذا بیع آن جائز نیست بلکه جائز نیست خواجه را که بیرون کند ام ولد را از ملک خود بهیچ وجه مگر باعتاق **مسئله ۲**- اگر ام ولد کند یکی از دو خواجه کنیز مشترک را پس آن کنیز تماما ام ولد او میگردد زیرا چه استیلاد متجزی نمیشود چه آن فرع نسب است ونسب متجزی نیست پس همچنین فرع آن نیز متجزی نخواهد شد **مسئله ۳**- جائز است خواجه را که وطی کند واستخدام نماید از ام ولد خود واجاره دهد آنرا وتزویج آن نماید باکسی زیرا چه ام ولد مملوک خواجه است مانند مدبره **مسئله ۴**- ثابت نمیشود نسب فرزند کنیز مگر وقتیکه خواجه او اعتراف ودعوت آن نماید وشافعی رح گفته است که ثابت میشود نسب فرزند کنیز از خواجه اش اگرچه او دعوت آن نماید زیرا چه هرگاه نسب فرزند منکوحه ثابت میشود بسبب عقد نکاح ف اگرچه شوهر دعوت آن نه نماید

فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا كالمعقودة بعد النكاح الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفة رح وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد رح ذكرناها في كفاية المنتهي

ص پس نسب فرزند کنیز و منکوحه که متولد شود باشد آنرا خواجه او بطریق اولی ثابت خواهد شد چه بسبب وطی برای فرزند شدن بدرست نسبت بمجرد عقد نکاح و دلیل ما آنست که مقصود از وطی کنیز دفع شهوت است نه ولد چه بسبب ام الولد بالاتفاق قیمت نماند پس بیع آن وغیره از تصرفات تملیک منع میشود پس وطی کنیز بدون دعوت کفایت نمیکند برای ثبوت نسب فرزند او چنانچه مملوک بودن او فقط بدون وطی کافی نیست برای ثبوت نسب فرزند او بخلاف عقد نکاح چه مقصود از آن ولد است پس برای ثبوت نسب فرزند منکوحه دعوت شوهر کار نیست مسئله ۔ اگر کنیزی ام الولد خواجه گردد بسبب دعوت فرزند او و بعد از آن فرزندی دیگر بزاید پس نسب آن ثابت میشود از خواجه مذکور بغیر دعوت چه کنیز مذکوره بسبب دعوت فرزند اول فراش خواجه میگردد بمنزله منکوحه ولیکن اگر خواجه نفی کند نسب فرزند دوم ف و بگوید که از من نیست ص پس نسب آن فرزند از و ثابت نمیشود زیراچه کنیز مذکوره فراش ضعیف است لهذا جایز است خواجه را که تزویج آن نماید با دیگری بخلاف منکوحه چه نسب فرزند او منتفی نمیشود بسبب نفی شوهر مگر بعد از لعان بجهت آنکه منکوحه فراش قویست لهذا نمیرسد شوهر را که تزویج نماید منکوحه خود را با کسی و اینکه مذکور شد از روی حکم قاضی ست و اما از روی دیانت پس اگر خواجه وطی کرده باشد کنیز خود را و محافظت او نموده باشد از وطی غیر و عزل هم نکرده باشد پس لازم است مر خواجه مذکور را که اعتراف نماید نسب فرزند کنیز مذکوره و دعوت آن نماید زیراچه درینصورت ظاهر همین ست که فرزند مذکور از وی است و اگر عزل نموده باشد از کنیز مذکوره یا محافظت او ننموده باشد پس درینصورت جایز ست ویرا که نفی کند نسب فرزند مذکور را چه درینصورت ظاهر اول را معارض ست ظاهر دیگر و آن اینست که از زنا باشد همچنین روایت از ابی حنیفه رح و دران دو روایت دیگر است از ابی یوسف و محمد رح که ذکر آن در کفایة المنتهی کرده شده است ف اعنی ابو یوسف رح گفته است که در صورتیکه خواجه وطی کرده باشد کنیز خود را پس درینصورت مجبور نزد من اینست که خواجه دعوت فرزند آن نماید خواه محافظت آن نموده باشد یا نه نموده باشد و عزل نموده یا ازان یا ننموده باشد زیراچه هرگاه وطی کرد آنرا احتمال این ست که فرزند مذکور از و باشد پس باید که نفی آن نکند بنابر شک و محمد رح گفته است که اگر خواجه مذکور را معلوم نباشد که فرزند مذکور از ویست پس سزاوار نیست او را که دعوت فرزند مذکور نماید ولیکن محبوب نزد من اینست که آزاد کند فرزند مذکور را و استمتاع نماید از کنیز مذکوره و در وقت مردن آزاد کند آنرا زیراچه التزام نسب بسبب شک واجب نیست ولیکن باید که آزاد کند مادر و فرزند را چه اگر آزاد نکند آنها را و حال آنکه احتمال است که فرزند مذکور از وی باشد پس لازم می آید که آزاد را مملوک گرداند بسبب شک

وان زوجها فجاءت بولد فهو فی حکم امّه لان حق الحریة یسری الی الولد کالتدبیر الا یری ان ولد الحرة حر وولد القنة رقیق والنسب یثبت من الزوج لان الفراش له وان کان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاه المولی لا یثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غیره ویعتق الولد ویصیر امه ام ولد له لاقراره واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیه السلام امر بعتق امهات الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجة الی الولد اصلیة فتقدم علی حق الورثة والدین کالتکفین بخلاف التدبیر لانه وصیة بما هو من زوائد الحوائج ولا سعایة علیها فی دین المولی للغرماء لما روینا ولانها لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفة رح فلا یتعلق بها حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیها ان تسعی فی قیمتها وهی بمنزلة المکاتبة لا تعتق حتی تؤدی السعایة وقال زفر رح تعتق فی الحال والسعایة دین علیها وهذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالها له ان ازالة الذل عنها بعد ما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق

ص مسئله ۶ - اگر خواجه تزویج نماید ام ولد خود را با کسی بعد از ان ام ولد مذکور فرزندی بزاید از شوهر خود پس این فرزند در حکم مادر است ف یعنی فرزند مذکور بعد از موت خواجه مادرش آزاد میشود و بغیر سعایت مانند مادر ص زیرا چه حق حریت که ثابت است مر مادر را سرایت میکند بر او مانند مدبر لهذا فرزند حره آزاد است و فرزند کنیز مملوک است ف پس آن فرزند آزاد میشود مانند مادر ص ولیکن نسب آن فرزند ثابت میشود از شوهر ام ولد مذکوره ف نه از خواجه اش ص زیرا چه ام ولد مذکوره فراش شوهر خود است فقط اگرچه نکاح آن فاسد باشد چه نکاح فاسد بمنزله نکاح صحیح است در حق احکام مسئله ۷ - اگر تزویج نماید خواجه کنیز خود را با کسی و کنیز مذکوره فرزندی بزاید از شوهر خود و بعد از آن خواجه مذکور دعوی آن فرزند نماید پس نسب آن فرزند از و ثابت نمیشود چه فرزند مذکور ثابت النسب است از غیر خواجه مذکور ولیکن بسبب دعوت مذکوره فرزند مذکور آزاد میشود و مادرش ام ولد خواجه مذکور میگردد بسبب اقرار مسئله ۸ - وقتیکه بمیرد خواجه پس ام ولد آزاد میگردد از جمیع مال او بجهت آنکه مرویست از پیغمبر علیه السلام که او علیه السلام امر کرده است باینکه امهات اولاد آزاد میشوند و فروخته نمیشوند بجهت دین خواجه و از ثلث مال اعتبار نموده نمیشوند و بجهت آنکه حاجت انسان بسوی فرزند حاجت اصلی است پس مقدم نموده خواهد شد بر حق وارثان چنانچه مقدم نموده میشود برادای دین تجهیز و تکفین میت بخلاف تدبیر چه آن وصیت است بچیزیکه زاید است از حاجت اصلی و بدانکه سعایت واجب نیست برام ولد بجهت دین انبان خواجه بعد از موت او بجهت حدیثیکه مذکور شد و بجهت آنکه ام ولد مال متقوم نیست لهذا اگر غصب کند کسی ام ولد را و هلاک شود در دست غاصب پس ضامن آن نمیشود نزد ابی حنیفه رح پس حق اینان بآن متعلق نخواهد شد مانند قصاص بخلاف مدبر چه او مال متقوم است مسئله ۹ - اگر مسلمان شود ام ولد نصرانی پس واجب است بر او سعایت بجهت جمیع قیمت خود و او بمنزله مکاتب است و آزاد نمیشود تا آن زمان که سعایت ننموده او اکند قیمت خود را و زفر رح گفته است که آزاد میشود فی الحال و سعایت نمودن دین است بر ذمه او و این اختلاف در ان صورت است که عرض نموده شود اسلام بر خواجه او و خواجه مذکور اباکند از قبول اسلام و اگر خواجه مذکور اباکند از اسلام بلکه مسلمان شود پس ام ولد مذکوره ام ولد او باقی میماند بدستور سابق باتفاق همه علماء و دلیل زفر رح آنست که آزاد کردن از ذلت از ام ولد مذکوره واجب است چه او مسلمان شده است و جائز نیست که بعد از آن مملوک کافر باشد و درست او ذلیل باشد و آزاد کردن از ذلت او بانطور که خرید شود از کافر مذکور متعذر نیست پس ضرور است که آزاد گردد

ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها لصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيله لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم يكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفا احد الاولياء يجب المال للباقين ولو مات مولاها عتقت بلا سعاية لانها ام ولده ولو عجزت في حيوته لا ترد قنة لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها صارت ام ولد له وقال الشافعي رح لا تصير ام ولد له ولو استولدها بملك يمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله فيه قولان وهو ولد المغرور له انها علقت برقيق فلا تكون ام ولد له كما اذا علقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لان امومية الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل

دلیل علمای مارح این ست که در گردانیدن آن بنده له مکاتب رعایت منفعت جانبین ہست چه درینصورت دفع میشود ذلت ام ولد مذکوره باین طور که او آزاد میشود در حق ید و کسب ف مانند مکاتب ص و چون آزادی او موقوف میماند بر ادای سعایت پس سعایت نموده قیمت خود را خواهد داد بخواجه مذکور و درین معنی سعی بلیغ خواهد نمود تا او آزاد شود پس خواهد رسید بخواجه مذکور عوض مالک او و اگر ام ولد مذکوره آزاد شود بالفعل و حال آنکه او مفلس ہست سستی خواهد نمود در کسب سعایت و درین ضرر خواجه مذکور ہست ف سوال وجوب سعایت بر ام ولد مذکوره معقول نیست بنا بر مذہب ابی حنیفه رح چه نزد او رح ام ولد مال متقوم نیست جواب ص ام ولد مال متقوم ہست در اعتقاد خواجه مذکور که ذمی ہست و ما یان ماموریم باینکه بگذاریم آنها را باعتقاد آنها و معامله کنیم با آنها مطابق اعتقاد آنها و جواب دوم اینکه اگر ام ولد مذکوره مال متقوم نباشد پس او محترمه خواهد بود و ہمین احترام برای وجوب ضمان کافی ہست چنانچه در قصاص مشترک اگر عفو کند یکی از اولیای مقتول واجب میشود مال برای باقی شرکا و بدانکه اگر بمیرد خواجه ام ولد مذکوره پیش از ادای سعایت پس ام ولد مذکوره آزاد میشود بغیر سعایت چه ہمین حکم ام ولد ہست و اگر از سعایت عاجز گردد ام ولد مذکوره در حین حیات خواجه مذکور پس او کنیز محض گردانیده نمیشود زیرا چه اگر کنیز محض گردانیده شود لازم می آید که باز مثل مکاتب گردد چه علت آنکه اسلام اوست موجود ہست

مسئله ۱- اگر نکاح کند کسی کنیز غیر را و فرزند زاید آن کنیز از شوہر مذکور و بعد ازان مالک آن کنیز شود شوہر مذکور پس کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و شافعی رح گفته ہست که کنیز مذکوره ام ولد او نمیگردد و اگر شخصی مالک کنیزی گشت و ام ولد کرد آنرا و بعد ازان مستحق شد کنیز مذکوره بعد ازان شخص مذکور مالک آن کنیز گشت پس کنیز مذکوره ام ولد او میگردد نزد علمای مارح و درینصورت از شافعی رح دو قول ہست و فرزند مذکور که ازین کنیز متولد شده ہست ولد مغرور ہست ف یعنی آزاد میشود بعوض قیمت او که پدر او میدہد آنرا بخواجه کنیز مذکور ص و دلیل شافعی رح این ہست که کنیز مذکوره حامله شده ہست بفرزندیکه در حالت حمل آن فرزند مملوک خواجه کنیز مذکوره ہست پس آن کنیز ام ولد شخص مذکور نخواهد شد چنانچه اگر کنیزی حامله شود بسبب زنا و بعد ازان مالک آن کنیز شود زانی آن ف پس کنیز مذکوره ام ولد آن زانی نمیشود ص و سر آن این ہست که کنیز ام ولد نمیشود مگر وقتیکه حامله شود بفرزندیکه در حالت حمل آزاد باشد چه فرزند درین حالت جزء مادر است و جزء مخالف کل نمیشود

ولنا ان السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل واحد منهما كملا وقد ثبت النسب فيثبت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة واذا وطي جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسئلة بدلائلها في كتاب النكاح من هذا الكتاب انما لا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حر الاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد وان وطي اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب ولو كان الاب ميتا يثبت من الجد كما يثبت نسبه من الاب لظهور ولايته عند فقد الاب وكفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع للولاية واذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه لانه لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزى لما ان سببه لا يتجزى وهو العلوق اذ الولد الواحد لا يتعلق من مائين وصارت ام ولد له لان الاستيلاد لا يتجزى عندهما وعند ابي حنيفة رح يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه اذ هو قابل الملك ويضمن نصف عقرها

و دلیل علمای ما آنست که سبب ام ولد شدن کنیز جزئیت است چنانچه سابق مذکور شده است ف در کتاب النکاح ص و جزئیت میان وطی کننده و میان موطوئه ثابت میشود بنا بر نسبت نمودن فرزند واحد تمامه بسوی هر واحد از آنها و در صورت مذکوره نسب فرزند مذکور ثابت است پس جزئیت میان پدر و مادرش ثابت خواهد شد بواسطه فرزند مذکور بخلاف صورت زنا چه در صورت نسب ولد الزنا ثابت نیست از زانی ف سوال پس باید که هرگاه زانی مالک ولد الزنا شود آزاد نشود ولد الزنا و حال آنکه درین هنگام آزاد میشود ولد الزنا جواب ص آزاد شدن ولد الزنا درین هنگام بنا بر آنست که ولد الزنا جزو زانی است حقیقة بلا واسطه ف و جزئیت میان زانی و مزنیه نیست مگر بواسطه ولد الزنا و او ثابت النسب نیست ص و نظیر آن اینست که اگر خرید کند شخصی برادر خود را که فرزند پدر وی است از زنا آزاد نمیشود این برادر زیرا که نسبت ولد الزنا بسوی شخص مذکور بواسطه نسبت آنست بسوی پدر و نسبت آن بسوی پدر زانی ثابت نیست مسئله ۱۱- اگر وطی کرد شخصی کنیز پسر خود را و کنیز مذکوره فرزندی زائید و دعوت آن کرد شخص مذکور پس نسب آن فرزند ثابت میشود از پدر مذکور و کنیز مذکوره ام ولد او میگردد و واجب میشود بر او ضمان قیمت آن کنیز ف برای مالک کنیز که پسر آن شخص است ص و واجب نیست بر او عقر آن کنیز مذکوره و نه ضمان قیمت فرزند مذکور و این مسئله مع دلیل آن سابق مذکور شده است در کتاب النکاح و وجه عدم وجوب قیمت فرزند مذکور اینست که فرزند مذکور حر الاصل است از آنکه ما در حق پدر مذکور مالک آن کنیز گشته است پیش از وطی بطریق استناد پس آن فرزند کنیزک است از مالک آن کنیز و اگر وطی کند جد کنیز پسر پسر را با وجود پدر پس نسب آن فرزند ثابت نمیشود از جد مذکور زیرا که جد را ولایت نیست بر کنیز مذکوره با وجود پدر و اگر پدر موجود نباشد پس درین هنگام ثابت میشود نسب فرزند مذکور از جد چه ولایت جد ظاهر میشود در وقتیکه پدر نباشد و بدانکه کفر پدر و رقیت او بمنزله موت اوست چه کفر و رقیت قاطع ولایت است ف مانند موت ص مسئله ۱۲- اگر کنیز مشترک فرزندی بزاید و دعوت آن نماید یکی از دو شریک پس نسب آن فرزند ثابت میشود از شریک مذکور زیرا که هرگاه ثابت شد نسب در نصف آن فرزند بسبب آنکه او مالک نصف است پس ثابت خواهد شد نسب در باقی بالضرورت زیرا که نسب متجزی نیست بجهت آنکه سبب آن که علوق است متجزی نیست چه یک فرزند از آب منی دو کس نمیشود و پس کنیز مذکوره ام ولد شریک مذکور میگردد زیرا که استیلاد متجزی نیست نزد صاحبین رح و نزد امام ابو حنیفه رح نصیب او ام ولد او میشود و بعد از آن او مالک نصیب شریک دیگر میگردد بعوض ضمان آن چه ام ولد قابل تملک است و او ضامن نصف عقر میشود برای شریک

لانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك يثبت حكما للاستيلاد فيتعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان الملك هنالك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه ولا يغرم قيمة ولدها لان النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق شيء منه على ملك الشريك وان ادعياه معا ثبت نسبه منهما معناه اذا حملت على ملكهما وقال الشافعي رح يرجع الى قول القافة لان اثبات النسب من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من مائين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله عليه السلام بقول القائف في اسامة رض ولنا كتاب عمر رض الى شريح في هذه الحادثة لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض وعن علي رض مثل ذلك ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت في حقهما على التجزية وما لا يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما كملا كأن ليس معه غيره الا اذا كان احد الشريكين ابا للآخر او كان احدهما مسلما والآخر ذميا لوجود المرجح في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب وهو ماله من الحق في نصيب الابن وسرور النبي عليه السلام

زیراچه او وطی کرده است کنیز مشترکه را چه درین صورت ملک وطی کننده ثابت میشود بحکم استیلاد و پس ملک او در نصیب شریک او بعد استیلاد ثابت خواهد شد پس وطی او در نصیب شریک واقع شده است در ملک شریک لهذا ضامن نصف عقر خواهد شد بخلاف پدر اگر استیلاد کند کنیز پسر خود را چه درین صورت ملک پدر ثابت میشود از روی شرط استیلاد و پس ملک پدر مقدم خواهد شد بر استیلاد و وطی پدر در ملک او خواهد بود و ضامن قیمت فرزند ان نمی شود زیراچه نسب آن فرزند ثابت است از وقت علوق پس چیزی از ان فرزند در ملک شریک نیست تا او ضامن آن بود بشریک مذکور پس اگر هر دو شریک معاً دعوت آن فرزند نمایند ثابت میشود نسب آن فرزند از هر دو و شافعی رح گفته است که درین صورت رجوع نموده خواهد شد بسوی قیافه دان ف پس او مشابهت آن فرزند با هر که ثابت کند نسب آن فرزند از او ثابت خواهد شد ص زیراچه اثبات نسب یک فرزند از دو کس متعذر است چه ما بیقین میدانیم که علوق یک فرزند از آب منی دو کس نمیشود پس عمل نموده خواهد شد بر مشابهت چه رسول خدا علیه السلام قول قیافه دان را در حق اسامه رض شنیده اظهار خوشی نموده است و دلیل ما کتاب عمر رض یا کی آنست که عمر رض درچنین صورت بقاضی شریح نوشته بود که اگر هر دو مدعی تلبیس نمایند تو هم تلبیس بکن برانها و اگر آنها بیان نمایند تو هم بیان کن برای آنها و آن فرزند پسر آن هر دو است و وارث هر دو خواهد شد و آن هر دو وارث آن فرزند خواهند شد و اگر یکی از ان هر دو باقی ماند پس میراث آن فرزند درین صورت برای آن باقیست فقط و با آنکه عمر رض نوشته بود این را و حضور جماعتی از صحابه رض ف و کسی انکار آن نکرد ص و همچنین منقول است از علی رض نیز و وجه دیگر آنست که هر دو مدعی در سبب استحقاق ف که عبارت است از مالکیت کنیز مذکوره و دعوت فرزند مذکور ص برابراند پس برابر خواهند شد در استحقاق و نسب اگرچه متجزی نیست ولیکن متعلق است بان احکامها که متجزیست پس آنچه از احکام قابل تجزیست ثابت خواهد شد در حق آن هر دو بطریق تجزی و آنچه از ان قابل تجزی نیست پس آن بتمام و کمال ثابت خواهد شد در حق هر واحد از انها باینطور که گویا او تنهاست کسی شریک او نیست ف و آنچه مذکور شد وقتیست که هر دو شریک باهم اجنبی باشند و هم مسلمان ص مگر وقتیکه یکی از ان دو شریک پدر دیگر باشد یا یکی مسلمان باشد و دیگر ذمی ف و هر دو دعوت فرزند کنیز مذکوره نمایند معاً ص پس درین صورت نسب آن فرزند ثابت میشود از پدر مذکور در صورت اول و ثابت میشود نسب آن فرزند از مسلمان در صورت دوم زیراچه پدر را ترجیح است بسبب آنکه وی را حق است در نصیب پسر و مسلمان بسبب اسلام ترجیح دارد بر ذمی و باید دانست که خوش گشتن پیغمبر صلعم بسبب شنیدن قول قیافه دان در حق اسامه رض

فيما روي لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسامة وكان قول القائف مقطعا لطعنهم فسر به وكانت الامة ام ولد لهما لصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا لولدها وعلى كل واحد منهما نصف العقر تقاصا بما له على الآخر ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ويرثان منه ميراث اب واحد لاستوائهما في النسب كما اذا اقاما البينة واذا وطئ المولى جارية مكاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابي يوسف رح انه لا يعتبر تصديقه اعتبارا بالاب يدعي ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يتملكه والاب يملك تملكه فلا معتبر بتصديق الابن وعليه عقرها لانه لا يتقدمه الملك لان ماله من الحق كاف لصحة الاستيلاد لما نذكره وقيمة ولدها لانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه ولا تصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة كما في ولد المغرور

چنانچه مرویست بنابر آنکه کافران طعن میکردند در نسب اسامه رض و قول قیافه دان در حق او قاطع طعن آنها بود در زعم آنها پس بنابر آن اظهار خوشی کرد پیغمبر صلعم و بعد از آن باید دانست که در صورتیکه دعوت هر دو شریک صحیح شد در فرزند کنیز مذکوره پس کنیز مذکوره ام ولد هر دو میشود زیرا چه هرگاه دعوت هر واحد صحیح شد و فرزند مذکور فرزند هر دو گشت پس مادرش نیز ام ولد هر واحد خواهد شد و لازم می آید بر هر واحد نصف عقر برای دیگر و تقاص واقع میشود میان هر دو باید دانست که خواهد گرفت فرزند مذکور از ترکه هر واحد میراث یک فرزند کامل زیرا چه هر واحد اقرار کرده است برای او میراث فرزند کامل و آن حجت است در حق او و آن هر دو دیگر از ترکه فرزند مذکور میراث پدر واحد چه آن هر دو برابر اند در سبب ارث چنانچه همین حکم است در صورتیکه هر دو کس بینه قائم کنند بر شخص معروف که مجهول النسب است براین حجه که هر واحد گوید که این پسر من است ع مسئله ۱۲۱- اگر وطی کند شخصی کنیز مکاتب خود را و فرزند می زاید کنیز مذکوره و دعوت آن نمود شخص مذکور پس در صورت اگر تصدیق او نماید مکاتب مذکور نسب آن فرزند ثابت میشود از وی ف و این ظاهر روایت است ع و از ابی یوسف رح مرویست که تصدیق مکاتب مذکور در کار نیست چنانچه تصدیق پسر در کار نیست در صورتیکه پدر دعوت نماید در فرزند کنیز پسر خود و وجه ظاهر روایت اینست که فرق است میان خواجه مکاتب و میان پدر چه خواجه مذکور را اختیار تصرف نیست در کسب مکاتب خود تا اینکه مالک آن نشود ف بسبب عجز آن یا بسبب فسخ نمودن عقد کتابت ع و پدر را مالک تصرف است در مال پسر خود پس قیاس یکی بر دیگری صحیح نیست و باید دانست که واجب است بر خواجه مذکور عقر آن کنیز برای مکاتب مذکور زیرا چه ملکیت خواجه مذکور در آن کنیز سابق نیست از وطی بجهت آنکه خواجه مذکور را حقیکه در کنیز مذکوره است کافی است برای صحت استیلاد ف پس حاجت نیست باینکه ملکیت او در آن کنیز مقدم اعتبار نموده شود از وطی ع و همچنین واجب است بر خواجه مذکور قیمت فرزند مذکور زیرا چه فرزند مذکور بمنزله ولد مغرور است بجهت آنکه خواجه مذکور در وطی نمودن کنیز مذکوره اعتماد نموده است بر دلیلی و آن اینست که کنیز مذکوره کسب کسب او است ف چه مکاتب او از اموال کسب او است و هرگاه او بنا بر اعتماد او بر دلیل مذکور وطی کرده است کنیز مذکوره را ع پس او راضی نیست باینکه فرزند او مملوک باشد لهذا فرزند مذکور آزاد خواهد شد بعوض قیمت و نسب او ثابت خواهد شد از خواجه مذکور و لیکن مادرش ام ولد خواجه مذکور نخواهد شد چه خواجه مذکور در حقیقت مالک آن نیست ف اگرچه اعتماد نموده است بر دلیل آن ع چنانچه مغرور وطی میکند کنیزی را بزعم آنکه آن کنیز مملوک است در حقیقت مملوک او نیست ف و باوجود اینهمه که مذکور شد شرط است که مکاتب مذکور تصدیق نموده باشد خواجه مذکور را در نسب دعوت

وان کذبه المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انه لابد من تصدیقه فلو ملکه یوما ثبت نسبه منه لقیام الموجب وزوال حق المکاتب اذ هو المانع

کتاب الایمان

قال الایمان علی ثلثة اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدة ویمین لغو فالغموس هو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیه فهذه الیمین یاثم فیها صاحبها لقوله علیه السلام من حلف کاذبا ادخله الله النار ولا کفارة فیها الا التوبة والاستغفار وقال الشافعی رح فیها الکفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتک حرمة اسم الله تعالی وقد تحقق بالاستشهاد بالله کاذبا فاشبه المعقودة ولنا انها کبیرة محضة والکفارة عبادة تتادی بالصوم ویشترط فیها النیة فلا تناط بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو کان فیها ذنب فهو متاخر متعلق باختیار مبتدء وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق والمنعقدة مایحلف علی امر فی المستقبل ان یفعله اولا یفعله واذا حنث فی ذلک لزمته الکفارة لقوله تعالی لایواخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان وهو ماذکرنا ویمین اللغو ان یحلف علی امر ماض

ص پس اگر تکذیب او نماید مکاتب مذکور در نسب دعوت او پس درین صورت ثابت نگشود نسب این فرزند از خواجه مذکور بنا بر آنچه مذکور شد که ضرور است که مکاتب مذکور تصدیق او نماید پس اگر خواجه مذکور مالک آن فرزند گردد روزی ثابت میشود نسب آن فرزند ازو بجهت آنکه موجب آن ف که اقرار سابق است ص هنوز موجود است و مانع آنکه حق مکاتب مذکور ست درین هنگام زائل گشت والله اعلم بالصواب

کتاب در بیان ایمان

ف باید دانست که ایمان جمع یمین ست و یمین در لغت بمعنی قوت ست بمعنی دست راست و در شرع عبارتست از عقدیکه قوی گردد بآن عزم حالف بر فعل امری یا ترک آن و کسیکه سوگند خورد آنرا حالف میگویند و بر امریکه سوگند خورد محلوف علیه ص مسئله ۱ - باید دانست که یمین بر سه نوع ست ف یکی ص یمین غموس ف دوم ص یمین منعقده ف و آنرا معقوده نیز میگویند سوم ص یمین لغو اما یمین غموس پس آن عبارتست از سوگند بر امر ماضی در حالیکه قصد دروغ کرده باشد دران و بسبب این سوگند گنهگار میشود حالف زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است کسیکه سوگند دروغ خورد داخل میکند آنرا خدایتعالی در دوزخ مسئله ۲ - کفاره واجب نمیشود در یمین غموس و واجب میشود توبه و استغفار و گفته است شافعی رح که واجب میشود کفاره زیرا چه مشروع ست برای رفع هتک حرمت خدایتعالی که گناه است و هتک مذکور یافته میشود در یمین غموس بسبب آنکه بر امر دروغ استشهاد بخدا نموده است پس یمین غموس مانند یمین منعقده است ف در آن واجب میشود کفاره پس همچنین درینجا نیز ص و دلیل علمای ما آنست که یمین غموس گناه کبیره است و کفاره عبادتست لهذا ادا نموده میشود کفاره بروزه و شرط نموده میشود دران نیت و نیست کفاره برای گناه کبیره ف پس برای یمین غموس کفاره نخواهد بود ص بخلاف یمین معقوده زیرا چه آن مباح ست ف سوال مباح چیزیست که دران گناه نیست و در یمین منعقده گناه است پس چگونه مباح خواهد شد جواب ص گناه در یمین منعقده متاخرست از وقت انعقاد بسبب هتک حرمت خدایتعالی که بعمل آورده است آنرا حالف باختیار خود ابتدا یعنی در وقت حنث و گناه در یمین غموس از ابتدا است و هرگاه چنین شد پس یمین غموس ملحق بیمین منعقده نخواهد شد اما یمین منعقده عبارتست از اینکه سوگند خورد بر امری در زمان آینده باینطور که خواهد کرد آن امر را یا نخواهد کرد آن امر را و هرگاه حانث شود دران ف یعنی بعمل نیارد آنرا ص واجب شود بران کفاره و این ثابت است بنص قرآن اما یمین لغو پس عبارتست از اینکه سوگند خورد بر امر ماضی

وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه فهذه اليمين نرجوان لا يؤاخذ الله بها صاحبها ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو عمرو والاصل فيه قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم الآية الا انه علقه بالرجاء للاختلاف في تفسيره قال والقاصد في اليمين والمكره والناسي سواء حتى تجب الكفارة لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين والشافعي رح يخالفنا في ذلك وسنبين في الاكراه ان شاء الله تعالى ومن فعل المحلوف عليه مكرها او ناسيا فهو سواء لان الفعل الحقيقي لا ينعدم بالاكراه وهو الشرط وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب

باب ما يكون يمينا وما لا يكون يمينا

قال واليمين بالله او باسم آخر من اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم او بصفة من صفاته التي يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه لان الحلف بها متعارف ومعنى اليمين وهو القوة حاصل لانه يعتقد تعظيم الله وصفاته فصلح ذكره حاملا ومانعا قال الا قوله وعلم الله فانه لا يكون يمينا لانه غير متعارف ولانه يذكر ويراد المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اى معلومك ولو قال وغضب الله وسخطه لم يكن حالفا وكذا ورحمة الله لان الحلف

بگمان آنکه امر مذکور مطابق قول اوست و حال آنکه در واقع امر چنان نباشد و امید هست از خدا تعالی که بسبب این سوگند ماخوذ نشود و حالف ... خدا تعالی فرموده است که خدا تعالی مواخذه نمیکند بسبب یمین لغو لیکن تعلیق عدم مواخذه برامید بنابر اختلافیست که در تفسیر این آیت است بعضی از ... یمین لغو آنست که شخصی ... و گمان کند که آن زید است پس بگوید که بخدا آن زید است مسئله ۱ یمین قصدی و یمین باکراه و یمین بسهو همه برابر است حتی که واجب باشد بسبب آن کفاره بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که سه چیز جد آن و هزل آن جد است یکی نکاح دوم طلاق ف سوم یمین و دران خلاف شافعی رح است و بیان آن در کتاب الاکراه خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲ - اگر فعل آرد فعل محلوف علیه را باکراه یا بفراموشی پس این هر دو برابر است و واجب میشود کفاره زیرا چه فعل حقیقی که شرط کفاره است معدوم نمیشود بسبب اکراه و همچنین اگر بکند آنرا مجنون یا بیهوش چه شرط یافته میشود در این صورت نیز حقیقة ف سوال کفاره واجب نیست مگر برای دفع گناه و کفاره نیست بر دیوانه و بیهوش چه آنها مکلف نیستند پس سزاوار آنست که کفاره واجب نشود بر آنها جواب چنانچه اگرچه وجوب کفاره برای دفع گناه است و لیکن مدار وجوب آن بر دلیل گناه است که حنث است نه بر حقیقت گناه ف پس هرگاه حنث یافته خواهد شد واجب خواهد شد کفاره والله اعلم

باب در بیان چیزی که یمین میشود و چیزی که یمین نمیشود مسئله ۱ یمین متحقق میگردد باسم الله تعالی یا باسم دیگر از اسمهای خدا تعالی چون رحمن و رحیم و همچنین یمین متحقق میشود بصفتی از صفات خدا تعالی که سوگند میخورند بآن در روان و عرف و عادت چون عزت خدا تعالی و جلال او و کبریای او تعالی زیرا چه سوگند باین صفات متعارف است و معنی یمین که قوت است حاصل میشود بسبب آن زیرا چه حالف اعتقاد می نماید تعظیم و بزرگی خدا تعالی و صفات او پس ذکر اسم خدا تعالی و صفات او صلاحیت این دارد که قوی گردد عزم حالف بر فعل محلوف علیه یا ترک آن مسئله ۲ - اگر کسی حلف نماید بعلم خدا تعالی یمین متحقق نمیشود زیرا چه سوگند بعلم خدا تعالی متعارف نیست و نیز گاهی اراده از علم معلوم میشود چنانچه میگویند بار خدایا آمرزش کن علم خود را اراده ای معلوم خود را ف و معلوم نه اسم خدا تعالی است نه صفت وی و همچنین اگر بگوید بغضب خدا تعالی و سخط وی یا بگوید برحمت خدا تعالی پس یمین متحقق نشود زیرا چه سوگند باین صفات

غير متعارف لان الرحمة قد يراد بها اثرها وهو المطر او الجنة والغضب والسخط يراد بهما العقوبة ومن حلف بغير الله لم يكن حالفا كالنبي والكعبة
لقوله عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وكذا اذا حلف بالقرآن لانه غير متعارف قال رضي الله عنه معناه ان يقول والنبي والقرآن
اما لو قال انا بريء منهما يكون يمينا لان التبري منهما كفر قال والحلف بحروف القسم وحروف القسم الواو كقوله والله والباء كقوله بالله والتاء كقوله
تالله لان كل ذلك معهود في الايمان مذكور في القرآن وقد يضمر الحرف فيكون حالفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا
ثم قيل ينصب لانتزاع حرف الخافض وقيل يخفض فتكون الكسرة دالة على المحذوف وكذا اذا قال لله في المختار لان الباء تبدل بها قال الله تعالى آمنتم
له اي آمنتم به وقال ابو حنيفة رح اذا قال وحق الله فليس بحالف وهو قول محمد رح واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح وعنه رواية اخرى انه يكون يمينا
لان الحق من صفات الله تعالى وهو حقيته فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف ولهما انه يراد به طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوقه
فيكون حلفا بغير الله قالوا ولو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا يكون يمينا لان الحق من اسماء الله تعالى والمنكر يراد به تحقيق الوعد ولو قال
اقسم او اقسم بالله او احلف او احلف بالله او اشهد او اشهد بالله فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة في الحلف وهذه الصيغة
للحال حقيقة وتستعمل للاستقبال بالقرينة فجعل حالفا في الحال والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة

متعارف نیست و نیز گاهی از رحمت مطر و جنت مراد میشود و از غضب و سخط عقوبت ف و آن اسم خدا تعالی نیست زیرا که آن
مسئله اگر شخصی سوگند خورد بغیر خدا تعالی چون نبی و کعبه مثلاً پس حالف متحقق نمیشود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است اگر کسی از شما سوگند
خورد پس باید که سوگند خورد بخدا تعالی یا ترک سوگند نماید و همچنین اگر کسی سوگند خورد بقرآن پس حالف متحقق نمیشود ف اگرچه قرآن از صفات
باری تعالی است زیرا چه سوگند بآن متعارف نیست قال مراد ازین قول است که بگوید والنبی والکعبه یا بگوید والقرآن و اما اگر بگوید انا بریء
منهما یعنی پس من بری ام از نبی یا از کعبه یا از قرآن پس این یمین است زیرا چه تبری ازین چیزها کفر است ف و معلق نمودن کفر بر شرط را
یمین گفته اند مسئله ام سوگند متحقق میشود بحروف قسم و حروف قسم واو است چون والله و بای چون بالله و تای چون تالله زیرا چه قسم باین حروف فیما
متعارف است و در قرآن مجید نیز آمده است و بدانکه حرف قسم گاهی مقدر میشود یعنی محذوف میشود ف در عبارت و مقصود است در معنی و در شرح
حلف متحقق میشود چنانچه اگر کسی بگوید الله لا افعل کذا زیرا چه عادت عرب است که حذف مینمایند حرف را برای اختصار کلام و بعد ازان بعد ازانکه
محذوف شد حرف قسم مقسم به را اعراب نصب میدهند و بعض گفته اند که مقسم به مجرور خواهد شد و جر دلالت بر حرف محذوف نماید و همچنین اگر بگوید کسی لله
سوگند متحقق میشود بنا بر مذهب مختار زیرا چه لام بدل بای آید مسئله گفته است ابوحنیفه رح اگر کسی بگوید وحق الله حالف متحقق نمیشود
و همین است قول محمد رح و از ابی یوسف رح دو روایت است در یک روایت حالف متحقق نمیشود و در روایت دیگر متحقق میشود زیرا چه حق مقتضی از صفات
خدا تعالی است و آن عبارت از حقیت خدا تعالی است پس چنان شد که گفت والله الحق و حلف بآن متعارف است ف پس یمین متحقق خواهد شد و دلیل امام اعظم
و محمد رح آنست که از لفظ حق اراده کرده میشود طاعت خدا تعالی زیرا چه طاعت از حقوق خدا تعالی است پس حلف بغیر الله و صفات وی خواهد بود
و گفته اند فقها که اگر بگوید والحق لا افعل کذا یمین متحقق میشود زیرا چه الحق از اسمای خدا تعالی است و اگر بگوید حقا لا افعل کذا یمین متحقق نمیشود
زیرا چه مراد ازان تحقیق وعده است ف پس چنان شد که گفت افعل کذا البته مسئله اگر بگوید اقسم یا اقسم بالله یا بگوید احلف
یا احلف بالله یا بگوید اشهد یا اشهد بالله پس حلف متحقق خواهد شد زیرا چه الفاظ مذکوره مستعمل است در حلف و استعمال آنها در حال حقیقی است
و گاهی استعمال کرده میشود در استقبال نیز وقتیکه قرینه باشد پس مراد ازان حال خواهد بود و شهادت یمین است چنانچه در قرآن مجید نیز آمده

والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره محظور فصرف اليه ولهذا قيل لا يحتاج الى النية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة واليمين بغير الله ولو قال بالفارسية سوگند ميخورم بخداي يكون يمينا لانه للحال ولو قال سوگند خورم قيل لا يكون يمينا ولو قال بالفارسية سوگند خورم بطلاق زنم لا يكون يمينا لعدم التعارف قال رض وكذا قوله لعمر الله وايم الله لان عمر الله بقاء الله وايم الله معناه ايمن الله وهو جمع يمين وقيل معناه والله وايم صلة كالواو والحلف باللفظين متعارف وكذا قوله وعهد الله وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد وكذا اذا قال علي نذر او نذر الله لقوله عليه السلام من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين وان قال ان فعلت كذا فهو يهودي او نصراني او كافر يكون يمينا لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع وقد امكن القول بوجوبه لغيره بجعله يمينا كما نقول في تحريم الحلال ولو قال ذلك لشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر اعتبارا بالمستقبل وقيل يكفر لانه تنجيز معنى كما اذا قال هو يهودي والصحيح انه لا يكفر فيهما ان كان يعلم انه يمين فان كان عنده انه يكفر بالحلف يكفر فيهما لانه رضي بالكفر حيث اقدم على الفعل ولو قال ان فعلت كذا فعلي غضب الله او سخط الله فليس بحالف لانه دعاء على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف وكذا اذا قال ان فعلت كذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آكل ربوا لان حرمة هذه الاشياء تحتمل النسخ والتبديل

وحلف بخدا معهود و مشروع است و بغیر خدا ممنوع پس محمول خواهد شد بر حلف مشروع لهذا بعضے گفته اند که احتیاج نیت نیست دران و بعضے گفته اند که نیت ضرورست زیراچه الفاظ مذکوره احتمال وعده وارد یعنی احتمال دارد که استقبال مراد باشد و نیز احتمال دارد که حلف بغیر اسم خدا باشد ف پس نیت ضرورست تا متعین شود ص مسئله ۷ - اگر بگوید در فارسی که سوگند میخورم بخدا یمین متحقق میشود زیراچه لفظ مذکور برای حال است و اگر بگوید سوگند خورم پس بعضی گفته اند که یمین متحقق نمیشود و اگر بگوید سوگند خورم بطلاق زنم پس یمین متحقق نمی شود چه یمین بآن متعارف نیست مسئله ۸ - اگر بگوید کسی لعمر الله و ایم الله پس حلف متحقق میشود زیراچه معنی عمر الله بقای الله است و بقا صفت خدا تعالی است و معنے ایم الله ایمن الله است و ایمن جمع یمین است و حلف بهر دو لفظ مذکور متعارف است و همچنین اگر بگوید وعهد الله و میثاقه پس یمین میشود زیراچه عهد بمعنی یمین است و میثاق بمعنی عهد است مسئله ۹ - اگر بگوید کسی علی نذر یا بگوید علی نذر الله یمین متحقق میشود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است اگر کسی نذر نماید و بیان نکند که چه نذر نموده است واجب میشود بروی کفاره یمین مسئله ۱۰ - اگر کسی بگوید که اگر من چنین کنم یهودی باشم یا نصرانی یا کافر پس این یمین است زیراچه هرگاه حالف مذکور گردانید شرط را علامت کفر پس اعتقاد کرد باینکه واجب است او را امتناع از شرط و وجوب آن ممکن است باینطور که از آن یمین گردانیده باشد باین نهج که حرام گردانیده باشد بر ذات خود حلال را و اگر حالف کند بر فعلیکه کرده است آن را در زمان ماضی ف باینطور که بگوید که اگر چنین کرده باشم یهودی باشم مثلا ص پس آن یمین غموس است ولیکن حالف مذکور کافر نمیشود بنا بر قیاس آن بر مستقبل و بعضے گفته اند که کافر میگردد زیراچه در معنی منجز و بالفعل است پس چنان شد که گفت من یهودی ام و صحیح اینست که او کافر نمیشود در هر دو صورت ف در ماضی و مستقبل ص اگر عالم باشد باینکه آن یمین است و اگر دانسته باشد اینکه کافر میشود بسبب حلف بآن پس او کافر میشود در هر دو صورت چه او راضی گشت بکفر بجهت آنکه اقدام نمود بر فعلیکه میداند که کافر میشود بسبب ارتکاب آن فعل مسئله ۱۱ - اگر شخصے بگوید که ان فعلت کذا فعلی غضب الله او سخط الله یعنے اگر چنین کنم پس بر من غضب خدا باد یا سخط خدا پس سوگند حالف متحقق نمیشود بجهت آنکه آن دعا بدست در حق شخص و آن معلق نمیشود بشرط و بجهت آنکه حلف بآن غیر متعارف است و همچنین اگر بگوید که اگر چنین کنم پس زانی باشم یا دزد یا شارب خمر یا ربو خوار بجهت آنکه حرمت این اشیاء احتمال نسخ و تبدیل دارد ف باینطور که فعل مقصود از زنا و عین مقصود از سرقه حلال شود و خمار ابو حنیفه نکاح یا ملک یمین ص خمر در کبر نفی نفسه احتمال نسخ وارد چنانکه حلال است در ابتدا ار اسلام

فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسود ولانہ لبس بمتعارف **فصل** فی الکفارۃ **قال** کفارۃ الیمین عتق رقبۃ یجزی
فیہا ما یجزی فی الظہار وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شا
اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین
الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ **قال** فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ
صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی رح یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعود رض
فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ
مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃ رح ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وہو
الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار
القیمۃ وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعی رح یجزیہ بالمال لانہ اداہا بعد السبب
وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر الجنایۃ ولا جنایۃ ہہنا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفض

پس در معنی حرمت اسود نباشد وبجہت آنکہ حلف باین اشیا متعارف نیست واللہ اعلم
فصل در بیان کفارہ مسئلہ ۱ کفارہ یمین آزاد کردن رقبہ ہست وکفایت میکند در کفارہ یمین آزاد کردن رقبہ کہ کفایت میکند در کفارہ ظہار
واگر خواہد حالف پس بدہد کسوت را بدہ مسکین بہر واحد یک پارچہ یا زیادہ وادنی مقدار پارچہ آن مقدار ہست کہ با آن نماز جائز میشود واگر خواہد طعام
دہد بدہ مسکین مانند اطعام در کفارہ ظہار زیرا چہ در قرآن مجید آمدہ ہست پس کفارہ آن اطعام دہ مسکین ہست از اوسط چیزیکہ طعام میدہید شما باہل
وعیال خود یا کسوت دہ مسکین ہست یا آزاد کردن رقبہ ہست واین دلالت میکند براینکہ واجب یکی ازان سہ چیز ہست زیرا چہ کلمہ او کہ ترجمہ آن
یا ہست برای تخییر است واگر بر ہیچ یکی ازان سہ چیز قادر نباشد سہ روزہ دارد پی در پی وگفتہ است شافعی رح کہ حالف مختار ہست اگر خواہد روزہ دارد
پی در پی واگر خواہد متفرق دارد زیرا چہ در قرآن مجید آمدہ ہست کہ شخصیکہ قادر نباشد بران سہ روزہ دارد وآن مطلق ہست وعلمای مارح میگویند کہ
در قرارت عبد اللہ بن مسعود رض آمدہ ہست کہ سہ روزہ دارد پی در پی وآن مانند حدیث مشہور ہست وبعد ازان بدانکہ آنچہ مذکور شد از ادنی مقدار
پارچہ روایت از محمد رح واز ابی حنیفہ وابی یوسف رح مرویست کہ ادنی مقدار پارچہ آنست کہ بپوشد اکثر بدن را زیرا کہ شلوار فقط جائز نیست وہمین
صحیح ہست زیرا چہ شخصیکہ شلوار فقط پوشیدہ باشد آنرا عریان میشمارند در عرف ولیکن پارچہ کہ کفایت نمیکند برای کسوت کفایت میکند برای
اطعام باعتبار قیمت **ف** یعنی اگر بدہد آن مقدار پارچہ کہ کفایت نمیکند برای کسوت وقیمت آن برابر طعام دہ مسکین ہست پس آن کفایت میکند برای
اطعام خواہ نیت آن کردہ باشد یا نکردہ باشد زیرا چہ اگر بدہد بہر مسکین نصف پارچہ مذکور مثلا پس کفایت نمیکند برای کسوت وکفایت میکند برای
اطعام قتیکہ قیمت نصف پارچہ مذکور برابر نصف صاع گندم باشد **ص** مسئلہ ۲ اگر بدہد حالف کفارہ پیش از حنث پس آن کفایت نمیکند
وگفتہ ہست شافعی رح کہ کفایت میکند وقتیکہ ادای کفارہ نمودہ باشد بمال **ف** نہ بروزہ **ص** زیرا چہ او ادا نمودہ ہست کفارہ را بعد از تحقق سبب
آنکہ یمین ہست پس چنان شد کہ کفارہ دہد مجرم بعد از جرح صید **ف** یعنی اگر کفارہ دہد محرم بعد از جرح شکار کفایت میکند ہمچنین درینجا نیز **ص** ودلیل
علمای مارح اینست کہ کفارہ مشروع ہست برای رفع گناہ ودر صورت مذکورہ گناہ یافتہ نشدہ ہست وجواب شافعی رح اینست کہ یمین سبب حنث نیست
چہ ادنی مرتبہ سبب اینست کہ مفضی باشد بسوی مسبب ویمین مفضی نیست بسوی حنث بلکہ مانع آنست **ف** پس یمین سبب حنث نخواہد بود

ثم لا في الخبز لانه مفض ثم لا يسترد من المسكين لوقوعه صدقة قال ومن حلف على معصية مثل ان لا يصلي او لا يكلم اباه او ليقتلن فلانا ينبغي ان يحنث نفسه ويكفر عن يمينه لقوله عليه السلام من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ولان فيما قلنا تفويت البر الى جابر وهو الكفارة ولا جابر للمعصية في ضده واذا حلف الكافر ثم حنث في حال كفره او بعد اسلامه فلا حنث عليه لانه ليس باهل لليمين لانها تنعقد لتعظيم الله تعالى ومع الكفر لا يكون معظما ولا هو اهل للكفارة لانها عبادة ومن حرم على نفسه شيئا مما يملكه لم يصر محرما وعليه ان استباحه كفارة يمين وقال الشافعي رحمه الله لا كفارة عليه لان تحريم الحلال قلب المشروع فلا ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين ولنا ان اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة وقد امكن اعماله بثبوت الحرمة لغيره باثبات موجب اليمين فيصار اليه ثم اذا فعل مما حرمه قليلا او كثيرا حنث ووجبت الكفارة وهو المعني من الاستباحة المذكورة لان التحريم اذا ثبت تناول كل جزء منه ولو قال كل حل علي حرام فهو على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفر ووجه الاستحسان ان المقصود

حصل بخلاف ما بیرح معینه نیست بسوی ثمن سید ف پس قیاس آن بر جیح صنیا منقول است ص وبعد ازان باید دانست که آنچه داده است حالف بمسکین پیش از حنث بوجه کفاره پس آن را از وی پس نخواهد گرفت از مسکین بیرا که آن صدقه است ف وجائز نیست اورا که پس گیرد صدقه

ص مسئله ۳ - اگر شخصی حلف نماید بر معصیت باینطور که بگوید بخدا نماز نخواهم خواند یا تکلم نخواهم کرد با پدر خود یا خواهم کشت فلان را ف در فلان ماه ص پس سزاوار است که او حانث گرداند خود را و کفاره یمین دهد بجهت آنکه در حدیث آمده است که شخصیکه حلف نماید بر چیزی و معلوم نماید که غیر آن چیز بهتر است از ان پس او که عمل آرد چیزیرا که بهتر است و بعد ازان بدهد کفاره یمین و بجهت آنکه بسبب حانث گردانیدن ذات خود و دادن کفاره بعد ازان فوت میشود بر لیکن جبر نقصان آن میشود بسبب دادن کفاره بخلاف عکس آن یعنی اگر معصیت نماید و بر متحقق گردد جبر نقصان آن نمیشود

مسئله ۴ - اگر حلف نماید کافری و بعد ازان حانث گردد در حالت کفر یا بعد از اسلام پس او حانث نمیشود زیرا چه او اهلیت یمین ندارد چه یمین منعقد میشود برای تعظیم اسم خدا تعالی و او در حالیکه کافر است تعظیم اسم خدا تعالی نمیکند و نیز کافر اهلیت دادن کفاره ندارد زیرا چه کفاره عبادت است

مسئله ۵ - اگر شخصی حرام گرداند بر ذات خود چیزیرا که حلال است مر او را ف باینطور که بگوید حرام گردانیدم بر خود این پارچه را یا این طعام را ص پس آن چیز حرام لعینه نمیشود و حنث میشود بر وی کفاره یمین وقتیکه میپوشد آن پارچه را یا بخورد آن طعام را و گفته است شافعی رحمه الله که کفاره واجب نمیشود بر وی زیرا چه حرام گردانیدن حلال قلب مشروع است پس بسبب حرام گردانیدن حلال یمین منعقد نخواهد شد چه یمین تصرف مشروع است و دلیل علمای ما این است که لفظ حرام گردانیدم دلالت میکند بر اینکه حرمت را ثابت میکند و ممکن است عمل بلفظ مذکور باینطور که ثابت نموده شود حرمت بغیره و این نحو که لفظ مذکور گردانیده شود بمنزله یمین پس ثابت نموده شود حرمت لهذا محمول خواهد شد بر یمین و بعد ازان هرگاه بعمل آرد چیزیرا که حرام گردانیده است بر ذات خود حانث میشود و واجب میشود بر وی کفاره خواه قلیل باشد آن چیز یا کثیر زیرا چه هرگاه تحریم ثابت میشود در چیزی شامل میشود هر جزو آن چیز را

مسئله ۶ - اگر بگوید شخصی کل حل علی حرام یعنی هر حلال حرام است بر من پس حرام میشود بر وی ماکول و مشروب مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس این است که شخص مذکور هرگاه از تکلم بکلام مذکور فارغ شود حانث گردد چه او بعمل آورده است فعل حلال را چون تنفس ف و حرکت و سکون ص مثلا و یمین فرع است و وجه استحسان این است که مقصود از یمین این است

هو البر لا يتحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل فيما يتناول عادة ولا يتناول المرأة الا بالنية لاسقاط اعتبار العموم واذا نواها كان ايلاء ولا تصرف اليمين عن المأكول والمشروب وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشائخنا رح قالوا يقع به الطلاق عن غير نية لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغي في قوله حلال بروى حرام للعرف واختلفوا في قوله هرچه بردست راست گيرم بروى حرام انه هل تشترط النية والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف ومن نذر نذرا مطلقا فعليه الوفاء لقوله عليه السلام من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمنجز عنده وعن ابى حنيفة رح انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلى حجة او صوم سنة او صدقة ما املكه اجزأه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمد رح ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمى ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنى اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر

که بر متحقق گردد و آن حاصل نمیشود و تحقیکه مراد از لفظ مذکور عام باشد پس عموم ساقط خواهد شد و هرگاه ساقط گشت اعتبار آن عمول خواهد شد بر ماکول و مشروب بجهت عرف زیرا چه آن مستعمل است در چیزیکه تناول نموده میشود عادة و لفظ مذکور شامل نیست زن را مگر وقتیکه نیت آن نماید زیرا چه اعتبار عموم آن ساقط است و هرگاه نیت آن خواهد نمود متحقق خواهد شد ایلاء زیرا چه کلام مذکور یمین است پس معنی آن خواهد بود بخدا جماع نخواهم نمود زن خود را و با آنکه هرگاه نیت زن نماید از لفظ مذکور پس ماکول و مشروب از آن خارج نشود و بالکلیه داخل میباشد در لفظ مذکور و این همه که مذکور شد ظاهر روایت است و مشائخ ما رح گفته اند که واقع میشود طلاق از لفظ مذکور اگرچه نیت آن نکرده باشد زیرا چه لفظ مذکور اکثر استعمال نموده میشود در طلاق و بر این فتوی است و همچنین است که اگر بگوید حلال از زبان فارسی هر حلال بر من حرام است نیز چنین باشد بجهت عرف و اگر شخصی بگوید که هرچه بدست راست گیرم بر من حرام است پس در این اختلاف نموده اند فقهاء بعضی گفته اند که نیت شرط است و بعضی گفته اند که نیت شرط نیست و ظاهر اینست که طلاق واقع میشود بغیر نیت بجهت عرف مسئله —

اگر شخصی نذر نماید مطلق یعنی معلق بر شرط نکند باینطور که بگوید بر من است خدا را که روزه دارم فلان روز مثلا پس واجب باشد بر وی ایفای آن بجهت آنکه در حدیث آمده است که هر که نذر نماید و تسمیه کند پس واجب است بر وی که ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است مسئله اگر شخصی معلق نماید نذر را بر شرط و بعد از آن یافته شود آن شرط پس واجب میشود بر وی ایفای آن و هیچ فائده ندارد اگر کفاره یمین دهد بجهت آنکه حدیث مذکور مطلق یعنی شامل است معلق را نیز و بجهت آنکه معلق بر شرط مانند منجز است وقتیکه شرط یافته شود و مروی است از ابیحنیفه رح که او رجوع نموده است از آن و گفته است اگر شخصی بگوید که اگر چنین کنم پس بر من حج است یا روزه یکسال یا صدقه مالیکه من مالک آن هستم و کفاره یمین بدهد پس آن کفایت میکند و همین قول محمد رح است و اگر کفاره یمین ندهد بلکه ایفا نماید چیزی را که تسمیه آن نموده است پس بیرون میشود از عهده و آن نیز در این وقتیست که شرط مذکور چنان باشد که شخص مذکور اراده وجود آن شرط نداشته باشد و وجه آن اینست که هرگاه شرط موصوف باشد بصفت مذکوره یافته خواهد شد در کلام مذکور معنی یمین و نذر هر دو اما معنی نذر پس ظاهر است زیرا چه کلام مذکور موضوع است برای نذر و اما معنی یمین پس بجهت آنکه قصد شخص مذکور از آن اینست که شرط مذکور بعمل نیارد

مجبر ويميل الى الجنين بشاء بخلاف ما اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفى الله مريضى لانعدام معنى اليمين فيه وهو المنع وهذا التفصيل هو الصحيح قال ومن حلف على يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد بر في يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين

باب اليمين في الدخول والسكنى

ومن حلف لا يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة لم يحنث لان البيت ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها وكذا اذا دخل دهليزا او ظلة باب الدار لما ذكرنا والظلة ما تكون على السكة وقيل اذا كان الدهليز بحيث لو اغلق الباب يبقى داخلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه عادة وان دخل صفة حنث لانه يبنى للبيتوتة فيه في بعض الاوقات فصار كالشتوي والصيفي وقيل هذا اذا كانت الصفة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفافهم فقيل الجواب يجري على اطلاقه وهو الصحيح

ومن حلف لا يدخل دارا فدخل دارا خربة لم يحنث ولو حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها بعد ما انهدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة

ص وہر گاہ چنین شد پس شخص مذکور مختار خواہد شد میان آنکہ کفارہ دہد نظر بمعنی یمین و میان اینکہ ایفا نماید چیزی را کہ تعیین آن نمودہ است باعتبار معنی نذر بخلاف وقتیکہ بشرط مذکور چنان نباشد بلکہ ارادہ وجود آن داشتہ باشد شخص مذکور چنانچہ شخصے گوید کہ اگر شفا بخشد خدا تعالے از بیماری پس یمین صحیح است مثلاً ف چہ اودن کفارہ در صورت کفایت نمیکند بلکہ واجب است بر شخص مذکور کہ ایفا نماید چیزی را کہ تسمیہ آن نمودہ است ص بجہت آنکہ معنی یمین در صورت یافتہ نمیشود و بدانکہ ہمین تفصیل صحیح است مسئلہ ۹ - اگر شخصے حلف نماید بر چیزی و لفظ ان شاء اللہ تعالے بگوید متصل آن ف بانطور کہ بجا اچنین خواہم نمود ان شاء اللہ تعالے ص پس شخص مذکور حانث نمیشود بجہت آنکہ پیغمبر علیہ السلام فرمودہ است کہ شخصیکہ حلف نماید بر چیزی و بگوید ان شاء اللہ تعالے متصل آن پس او حانث نمیشود و بدانکہ شرط نمودہ شد کہ لفظ ان شاء اللہ تعالے متصل باشد بجہت آنکہ اگر بعد فراغ از یمین ان شاء اللہ تعالے بگوید بطریق انفصال پس آن رجوع است و رجوع در یمین جائز نیست واللہ اعلم

باب - یمین در دخول و مکان سکونت مسئلہ ۱ - اگر کسی حلف نماید کہ داخل نخواہد شد در ہیچ بیت و او داخل شود در کعبہ یا در مسجد یا کلیسا یا کنشت پس او حانث نمیشود زیراچہ بیت خانہ است کہ بنا نمودہ شدہ باشد برای بیتوتت ف یعنی شب خوابی ص و بنای مکانہای مذکور برای بیتوتت نیست و ہمچنین است حکم اگر داخل شود در دہلیز یا در ظلہ کہ بر دروازہ خانہ است بنا بر وجہ مذکور و بدانکہ ظلہ میباشد بالای کوچہ بعضی گفتہ اند کہ اگر دہلیز بنحوی باشد کہ اگر بند نمودہ شود دروازہ داخل خانہ شود و مسقف باشد پس حانث میشود بسبب دخول دران دہلیز زیراچہ عادت است کہ بیتوتت می نمایند مردمان دران و اگر حالف مذکور داخل شود در صفہ ف یعنی در ایوان ص حانث میشود زیراچہ آن بنا نمودہ میشود برای بیتوتت در بعض اوقات پس آن مانند خانہ زمستانی و تابستانی خواہد بود و بعضی گفتہ اند کہ این وقتیست کہ در صفہ چہار دیوار باشد و ہمچنین بود صفہ اہل کوفہ ف زیراچہ صفہ در دیار ایشان سہ دیوار دارد پس سبب نخواہد بود ص و بعضی گفتہ اند کہ حانث میشود وقتیکہ داخل شود در صفہ خواہ چہار دیوار داشتہ باشد یا سہ دیوار و ہمین صحیح است مسئلہ ۲ - اگر شخصے حلف نماید کہ داخل نخواہد شد در داری ف یعنی سرائی ص و او داخل شود در داریکہ خراب و ویران است پس او حانث نمیشود و اگر سوگند خورد کہ داخل نخواہد شد درین دار و بعد از ان داخل شود دران دار بعد آنکہ منہدم شود و صحرا گردد پس او حانث میشود زیراچہ دار اسم عرصہ است

عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة وقد شهدت اشعار العرب بذلك فالبناء وصف فيها غير ان الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت اخرى فدخلها يحنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بيتا فدخله لم يحنث لانه لم يبق دارا لاعتراض اسم اخر عليه وكذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه لانه لا يعود اسم الدار وان حلف لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث لزوال اسم البيت لانه لا يبات فيه حتى لو بقيت الحيطان وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه وكذا اذا بني بيتا اخر فدخله لم يحنث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام قال ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث لان السطح من الدار الا ترى ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد وقيل في عرفنا لا يحنث قال واذا دخل دهليزها يحنث ويجب ان يكون على التفصيل الذي تقدم وان وقف في طاق الباب بحيث اذا اغلق الباب كان خارجا لم يحنث لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار

نزد عرب وعجم چه گفته میشود فلان دار معموره است وفلان دار غامره یعنی خراب وویران است ص پس بنا وصف دار است ولیکن وصف مذکور معتبر است در صورت اول نه در صورت دوم مسئله ۳ - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهم شد درین دار وبعد ازان خراب وویران شود آن دار وباز بنا نموده شود وبعد ازان داخل شود آن شخص دران پس او حانث میشود بنابر آنچه مذکور شد که اسم دار هنوز باقیست بعد از انهدام بنای آن واگر دار مذکور بعد از خرابی مسجد بنا نموده شود یا حمام یا بستان یا بیت وبعد ازان داخل شود آن شخص دران پس او حانث نمیشود چه اسم دار باقی نیست در صورتها زیرا چه آن مسمی گشت باسم دیگر که مسجد است مثلاً همچنین است حکم وقتیکه داخل شود آن شخص دران مکان بعد از انهدام مسجد وغیره زیرا چه اسم دار باز عود نمیکند ف بعد از زوال ص مسئله ۴ - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهم شد درین بیت وبعد ازان داخل شود دران بعد ازانکه منهدم شود آن بیت وصحرا گردد پس آن شخص حانث نمیشود بجهت آنکه اسم بیت زائل گشت چه کسی بیتوتت نمیکند دران واگر دیوارهای آن بیت باقی باشد وبیفتد سقف آن وبعد ازان داخل شود دران پس حانث می شود زیرا چه بیتوتت نموده میشود دران وسقف وصف بیت است ف پس بسبب افتادن آن خلل در اسم بیت واقع نمیشود ص وهمچنین حانث نمیشود وقتیکه منهدم گردد آن بیت وصحرا شود وبعد ازان بنا نموده شود بیت دیگر وبعد ازان داخل شود آن شخص دران بیت بجهت اینکه اسم بیت باقی نماند بعد از انهدام آن مسئله ۵ - اگر شخصی سوگند خورد که داخل نخواهد شد درین دار وبعد ازان بالای سقف آن دار رود ف از بیرون آن ص پس او حانث میشود زیرا چه سقف آن از دار است وازین جهت اعتکاف معتکف فاسد نمیشود بسبب خروج معتکف بسوی سطح مسجد وبعضی گفته اند که او حانث نمیشود در عرف ما وهمچنین حانث میشود آن شخص وقتیکه داخل شود در دهلیز آن دار قال رض واجب است تفصیل درین مسئله باینطور که اگر بنا نموده شود بر دروازه داخل شود آن دهلیز دران دار وآن مسقف باشد پس او حانث میشود وگرنه حانث نمیشود وص اگر ایستاده شود آن شخص در طاق دروازه ف پس او حانث میشود وقتیکه طاق مذکور باینطور باشد که اگر بند نموده شود دروازه داخل دار شود آن طاق ص واگر طاق مذکور چنان باشد که اگر بند نموده شود دروازه پس آن داخل دار نشود پس او حانث نمیشود زیرا چه دروازه برای احراز دار است وهرگاه طاق مذکور بسبب بند نمودن دروازه داخل نشد وخارج ماند از دروازه ظاهر شد که طاق مذکور داخل دار نیست

قال ومن حلف لا یدخل هذه الدار وهو فیها لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام له حکم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من الخارج الی الداخل ولو حلف لا یلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب هذه الدابة وهو راکبها فنزل من ساعته لم یحنث او حلف لا یسکن هذه الدار وهو ساکنها فاخذ فی النقلة من ساعته وقال زفر یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منه زمان تحققه فان لبث علی حاله ساعة حنث لان هذه الافاعیل لها دوام بحدوث امثالها الا یری انه یضرب لها مدة یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانه لا یقال دخلت یوما بمعنی المدة والتوقیت ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانه محتمل کلامه قال ومن حلف لا یسکن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فیها ولم یرد الرجوع الیها حنث لانه یعد ساکنا ببقاء اهله ومتاعه فیها عرفا فان السوقی عامة نهاره فی السوق ویقول سکن سکة کذا والبیت والمحلة بمنزلة الدار ولو کان الیمین علی المصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاهل

مسئله ۴ — اگر شخصی سوگند خورد که داخل این سرای نخواهد شد حال آنکه آن شخص دران سرای ست پس او حانث نمیشود بسبب نشستن دران سرای مگر وقتیکه بیرون شود ازان سرای و باز داخل شود دران و این از روی استحسان ست و قیاس اینست که حانث شود زیراکه حکم ابتدا و دوام یکی ست ف وچون در ابتدا حانث میشود پس باید که بسبب دوام نیز حانث شود ص وجه استحسان اینست که حکم ابتدا و دوام اگرچه یکی ست ولیکن این چیزیست که مر آن چیز را دوام باشد و در دخول دوام نیست زیراکه دخول عبارتست از انتقال از خارج بسوی داخل مسئله ۷ — اگر شخصی سوگند خورد که نخواهد پوشید این جامه را حالیکه آن پوشیده ست آن جامه را و فی الحال کشید آن جامه را از بدن پس او حانث نمیشود و همچنین شخصیکه سوار است بر ستوری اگر سوگند خورد که سوار نخواهم شد بر این ستور و فرود آمد ازان ستور همان ساعت پس او حانث نمیشود و همچنین شخصیکه سکونت دارد در سرای اگر سوگند خورد که سکونت نخواهم نمود درین سرای و شروع کند به بیرون شدن ازان سرای در همان ساعت پس او حانث نمی شود و گفته است زفر رح که او حانث میشود درینصورت بسبب یافتن شرط اگرچه قلیل باشد و دلیل علمای ما اینست که انعقاد یمین برای بر است پس آنمقدار از زمان که بر متحقق شود دران مستثنی خواهد بود و لهذا اگر درنگ کند ساعتی حانث میشود زیراکه افعال مذکوره را دوام و قرار است بحدوث امثال آن لهذا گفته میشود که سوار شدم مدت یکروز و پوشیدم جامه را مدت یکروز بخلاف دخول چه گفته نمیشود که داخل شدم مدت یکروز ف وهرگاه مر افعال مذکوره دوام و قرار یافته میشود پس حکم ابتدا و دوام آن یک خواهد بود ص واگر در صورتهای مذکوره نیت ابتدا صرف نماید ف یعنی بگوید که مقصود من اینست که از سر نو سوار نخواهم شد مثلا ص پس قول او مقبول است چه کلام مذکور احتمال آن دارد مسئله ۸ — اگر شخصی سوگند خورد که سکونت نخواهم کرد درین دار ف اعنی درین سرای ص و او بیرون شود ازان سرای تنها و رخت و اسباب و عیال وی دران سرای باشند و شخص مذکور را اراده رفتن دران سرای نداشته باشد پس او حانث میشود زیراکه او ساکن آن سرای شمرده میشود در عرف بسبب ماندن عیال و رخت وی دران سرای زیراکه اگر سوقیان در سوق میباشند و میگویند که سکونت میداریم در کوچه فلان و بابت و لیست که محله و بیت بمنزله دار است مسئله ۹ — اگر شخصی سوگند خورد که ما سکونت نخواهیم کرد درین شهر ف و بیرون رود ازان شهر و اهل و عیال وی و رخت وی دران شهر باشند و اراده مراجعت آن شهر نداشته باشد پس او حانث نمیشود ص و بر او موقوف نیست بر بردن رخت و عیال وی ازان

فيما روي عن ابي يوسف رح لانه لا يعد ساكنا في الذي انتقل عنه عرفا بخلاف الاول والقرية بمنزلة المصر في الصحيح من الجواب ثم قال ابو حنيفة رح لا بد من نقل كل المتاع حتى لو بقي وتد يحنث لان السكنى قد ثبت بالكل فيبقى ما بقي شيء منه وقال ابو يوسف رح يعتبر نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعذر وقال محمد رح يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائيته لان ما وراء ذلك ليس من السكنى قالوا هذا احسن وارفق بالناس وينبغي ان ينتقل الى منزل آخر بلا تاخير حتى يبر فان انتقل الى السكة او الى المسجد قالوا لا يبر دليله في الزيادات ان من خرج بعياله من مصره فما لم يتخذ وطنا آخر يبقى وطنه الاول في حق الصلوة كذا هذا

باب اليمين في الخروج والاتيان والركوب وغير ذلك

قال ومن حلف لا يخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت ولو اخرجه مكرها لم يحنث لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر ولو حمله برضاه لا بامره لا يحنث في الصحيح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء **قال** ولو حلف لا يخرج من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى حاجة اخرى لم يحنث لان الخروج مستثنى

بنابر آنچه مرویست از ابی یوسف رح زیرا چه او ساکن آن شهر شمرده نمیشود در عرف بخلاف صورت اول و دیه بمنزله شهر است در روایت صحیح وبعد ازان باید دانست که گفته است ابو حنیفه رح که ضرورست نقل نمودن جمیع اشیا از سرای حتی اگر باقی ماند یک میخ آهنی دران پس آن شخص حانث میشود زیرا چه سکونت ثابت بود بسبب جمیع رخت وی پس سکونت وی ثابت خواهد ماند تا وقتیکه باقی ماند چیزی ازان رخت دران وگفته است ابو یوسف رح که معتبر نقل اکثر رخت است زیرا چه بردن جمیع رخت گاهی متعذر میباشد وگفته است محمد رح که معتبر نقل آنمقدار رخت است که خانه داری بآن تواند نمود زیرا چه ماورای آن از سکنی نیست وگفته اند فقها که همین احسن است و باید دانست که سزاوار اینست که در صورت مذکوره باید که انتقال نماید بسوی منزل دیگر بلا توقف تا بر متحقق گردد پس اگر انتقال نماید بسوی کوچه یا مسجد گفته اند فقها که درینصورت بر متحقق نمیشود و وجه آن اینست که اگر شخصی بیرون رود بعیال خود از شهر خود پس مادامیکه وطن دیگر اختیار نکند باقی میماند وطن اول در حق نماز ف یعنی مادامیکه وطن دیگر اختیار نکند پس اگر او داخل شود در وطن اول مقیم شمرده میشود اگرچه نیت اقامت نکرده باشد همچنین درینجا نیز. والله اعلم بالصواب

باب یمین در خروج ف یعنی بیرون شدن ص و اتیان ف یعنی آمدن ص و سوار گشتن و جز آن مسئله ۱ - اگر شخصی سوگند خورد که بیرون نخواهد رفت از مسجد و بعد ازان امر نمود کسی را که بردارد او را و بیرون کند او را از مسجد و آنکس چنین کرد پس شخص مذکور حانث میشود زیرا چه فعل مامور منسوب میشود بسوی آمر پس چنان شد که شخص مذکور سوار شد بر ستوری و بیرون رفت و اگر بیرون نمود آن شخص را کسی باکراه پس او حانث نمیشود زیرا چه فعل اکراه کننده منسوب نمیشود بسوی مکره بسبب عدم امر او و اگر بیرون برد آنرا کسی برضای او لیکن بغیر امر وی پس درینصورت حانث نمیشود بنابر روایت صحیح زیرا چه انتقال آن شخص متحقق نگشت چه انتقال متحقق میشود بسبب امر نه بسبب مجرد رضای او ف و امر وی یافته نشده است پس انتقال متحقق نخواهد گشت ص مسئله ۲ - اگر شخصی حلف نمود که بیرون نخواهد شد از سرای خود مگر بسوی جنازه و بعد ازان بیرون رفت بسوی جنازه و بعد ازان پیش آمد او را حاجت دیگر و رفت برای آن حاجت پس او حانث نمیشود زیرا چه بیرون رفتن وی بسوی جنازه که یافته شده است مستثنی است از حلف مذکور

والمضي بعد ذلك ليس بخروج ولو حلف لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ثم رجع حنث لوجود الخروج على قصد مكة
وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الى الخارج ولو حلف لا يأتيها لم يحنث حتى يدخلها لانه عبارة
عن الوصول قال الله تعالى فأتيا فرعون فقولا ولو حلف لا يذهب اليها قيل هو كالاتيان وقيل كالخروج
وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال قال وان حلف ليأتين البصرة فلم يأتها حتى مات حنث في آخر جزء من اجزاء حيوته
لان البر قبل ذلك مرجو ولو حلف ليأتينه غدا ان استطاع فهذا على استطاعة الصحة دون القدرة وفسره في الجامع
الصغير وقال اذا لم يمرض ولم يمنعه السلطان ولم يجئ امر لا يقدر على اتيانه فلم يأته حنث وان عنى استطاعة القضاء دين
فيما بينه وبين الله تعالى وهذا لان حقيقة الاستطاعة فيما يقارن الفعل ويطلق الاسم على سلامة الآلات وصحة الاسباب في المتعارف فعند الاطلاق ينصرف اليه
ويصح نية الاول ديانة لانه نوى حقيقة كلامه ثم قيل يصح قضاء ايضا لما بينا وقيل لا يصح لانه خلاف الظاهر قال ومن حلف لا تخرج امرأته الا باذنه فاذن لها

وامضای آن بعد ازان خروج نیست ف چه خروج عبارتست از انتقال از داخل آن سرای بسوی خارج آن ص مسئلہ ۳
اگر شخصی حلف نمود وگفت که لایخرج الی مکة یعنی خارج نخواهد شد بسوی مکه و بعد ازان خارج گشت بقصد مکه و برگشت پس او حانث
میشود زیراچه خروج وی بقصد مکه که شرط است یافته شد چه خروج عبارتست از انتقال نمودن از داخل خانه بسوی خارج آن و آن
یافته شده است و اگر حلف نمود باینطور که لا یاتی المکة یعنی نخواهد آمد در مکه ف و بعد ازان خارج گشت بقصد مکه و برگشت ص پس او
حانث نمیشود تا آنزمان که داخل شود در مکه زیراچه اتیان عبارتست از وصول ف و آن یافته نشد ص و اگر حلف نموده شود که لا یذهب
الی المکة یعنی نخواهد رفت بسوی مکه پس بعضی گفته اند که این مانند اتیان است و بعضی گفته اند که مانند خروج است و همین اصح است
زیراچه ذهاب عبارتست از زوال ف پس درین وصول شرط نیست ص مسئلہ ۴ - اگر شخصی حلف نمود که خواهم آمد در بصره و او
نیامد در بصره تا آنزمان که مرد او حانث میشود در آخر جزو اجزای حیات خود زیراچه رجای بر متحقق است پیش از جزو مذکور مسئلہ ۵
اگر حلف نماید کسی باینطور که لاتینه غدا ان استطاع یعنی خواهم آمد نزد او فردا اگر مقدور من خواهد بود پس مراد ازین استطاعت
صحت است نه استطاعت قدرت ف که حادث میکند آنرا الله تعالی برای بنده خود در حالت فعل قبل آن ص و تفسیر این نموده است
در جامع صغیر و گفته است وقتیکه مریض نشود حالف و نه منع کند او را سلطان از رفتن نزد او و نه پیش آید او را امر که بسبب آن قادر
نباشد بر آمدن حالف نزد او و معهذا حالف مذکور اگر نیاید نزد او پس حانث میشود و اگر حالف مذکور بگوید که مراد من ازان استطاعت
قدرت است پس قول وی مقبول است از روی دیانت ف حتی که او حانث نمیشود گاهی ص و سر آن است که معنی حقیقی آن استطاعت قدرت
و لیکن اطلاق آن بر سلامتی آلات و صحت اسباب میشود در عرف پس گمان محمول میشود عند الاطلاق و لیکن نیت معنی اول نیز صحیح است از روی دیانت
زیراچه آن حقیقت کلام است و بعد ازین باید دانست که بعضی گفته اند که از روی قضا نیز صحیح است بنابر وجه مذکور و بعضی گفته اند
که از روی قضا صحیح نیست زیراچه آن خلاف ظاهر است مسئلہ ۶ - اگر کسی حلف نماید باینطور که بگوید بزن خود که ان خرجت
الا باذني فانت طالق یعنی اگر بیرون شوی تو مگر باذن من پس بر تو طلاق است و بعد ازان او یکبار اذن خروج داد

خرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه حنث ولا بد من الاذن
في كل خروج لان المستثنى خروج مقرون بالاذن وما وراءه داخل في الحظر العام ولو نوى
الاذن مرة يصدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر ولو قال
الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدها بغير اذنه لم يحنث لان
هذه كلمة غاية فينتهي اليمين به كما اذا قال حتى اذن لك ولو ارادت المرأة الخروج
فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده
فقال له آخر ان ضربته فعبدي حر فتركه ثم ضربه وهذه تسمى يمين فور وتفرد ابو حنيفة رح باظهاره
ووجهه ان مراد المتكلم الرد عن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنى الايمان عليه ولو قال له رجل اجلس
فتغد عندي فقال ان تغديت فعبدي حر فخرج فرجع الى منزله وتغدى لم يحنث لان
كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال فينصرف الى الغداء المدعو اليه بخلاف ما اذا قال ان

وبیرون رود زن مذکوره وبعد ازان بار دیگر بیرون رود وآن زن بغیر اذن وی پس حانث میشود ف یعنی طلاق واقع میشود بران زن هی زیراچه اذن درکار است هر بار که زن مذکوره بیرون رود وبجهت آنکه استثنا نموده است از حلف مذکور خروج زن مذکوره که باذن وی است وماوراء آن خروج مذکور داخل است در منع ف لهذا حانث خواهد شد بسبب بیرون رفتن آن بغیر اذن او هی واگر حالف مذکور بگوید که من نیت اذن یکبار نموده ام پس مقبول است قول او از روی دیانت نه از روی قضا زیراچه کلام مذکور احتمال این معنی دارد ولیکن خلاف ظاهر است واگر حلف نموده باشد شوهر باینطور که گفته باشد ان خرجت الا ان اذن لک فانت طالق اگر بیرون شوی تو مگر اینکه اذن دهم مر ترا پس بر تو طلاق است وبعد ازان شوهر مذکور یکبار اذن خروج داده وبیرون رود زن مذکوره وبعد ازان بیرون رود بار دیگر بغیر اذن وی پس حانث نمیشود زیراچه کلمه الا ان برای غایت است پس یمین تمام میشود بان چنانچه اگر بگوید حتی اذن لک مسئله ـ اگر زنی خواهد که بیرون رود پس شوهر بگوید که اگر بیرون شوی تو پس بر تو طلاق است وبعد ازان زن مذکوره بنشیند وبعد ازان بیرون رود پس حانث نمیشود ف یعنی طلاق واقع نمیشود هی وهمچنین اگر شخصی خواهد که بزند بنده خود را وبگوید او را کسی دیگر که اگر بزنی تو او را پس بنده من آزاد است وآن شخص ساعتی توقف نموده بزند بنده خود را ف پس آن حانث نمیشود یعنی آزاد نمیشود بنده او هی ووجه آن اینست که مقصود متکلم ازین کلام اینست که منع کند همان ضرب را یا همان خروج را که میخواهد فاعل آن بنا بر عرف پس مقید خواهد شد یمین مذکور بدان ضرب یا بهمان خروج زیراچه بنای یمین بر عرف است وباید دانست که یمین مذکوره را یمین فور میگویند وابو حنیفه منفرد است در استنباط این یمین ف یعنی سابق از ابو حنیفه رح میگفتند که یمین دو قسم است یکی مطلق است چنانچه شخصی بگوید که چنین نخواهم کرد ودوم مقید است چنانچه شخصی بگوید که چنین نخواهم کرد امروز پس ابو حنیفه رح قسم سوم استنباط کرد وگفت که قسم سوم آنست که مطلق است باعتبار لفظ مقید باعتبار معنی هی مسئله ـ اگر شخصی گفت از کسی بنشین وطعام چاشت بخور با من پس گفت آنکس که اگر طعام چاشت خورم بنده من آزاد است وبعد ازان رفت آنکس بخانه خود وخورد طعام چاشت را پس او حانث نمیشود زیراچه کلام وی جواب است پس منطبق خواهد بود بر سوال لهذا محمول خواهد شد بر طعام چاشت که دعوت آن نموده است شخص مذکور بخلاف آنکه گفته باشد آنکس که اگر

تغديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدأ ومن حلف لايركب دابة فلان فركب دابة عبد مأذون له مديون او غير مديون لم يحنث عند ابى حنيفة رح الا انه اذا كان عليه دين مستغرق لايحنث وان نوى لانه لاملك للمولى فيه عنده وان كان الدين غير مستغرق اولم يكن عليه دين لايحنث مالم ينوه لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا شرعا قال عليه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع الحديث فتختل الاضافة الى المولى فلابد من النية وقال ابو يوسف رح فى الوجوه كلها يحنث اذا نواه لاختلال الاضافة وقال محمد رح يحنث وان لم ينو لاعتبار حقيقة الملك اذ الدين لايمنع وقوعه للسيد عندهما

باب اليمين فى الاكل والشرب

قال ومن حلف لاياكل من هذه النخلة فهو على ثمرها لانه اضاف اليمين الى مالايوكل فينصرف الى مايخرج منه وهو الثمر لانه سبب له فيصلح مجازا عنه لكن الشرط ان لايتغير بصنعة جديدة حتى لايحنث بالنبيذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لاياكل من هذا البسر فصار رطبا فاكله لم يحنث وكذا اذا حلف لاياكل من هذا الرطب او من هذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شيرازا لم يحنث لان صفة البسورة والرطوبة داعية الى اليمين وكذا كونه لبنا

طعام چاشت خورم امروز **ف** پس بنده من آزاد است چه درینصورت اگر برود بخانه و بخورد طعام چاشت را حانث میشود **ص** زیرا چه زیاده نموده است بر جواب لفظ امروز را پس کلام او علحده گردانیده خواهد شد **ف** نه جواب **ص** مسئله ۹- اگر شخصے حلف نماید که سوار نخواهم شد بر ستور فلان و بعد از ان سوار شود بر ستور بنده فلان مذکور که ماذون است پس او حانث نمیشود نزد ابی حنیفه رح خواه آن بنده مدیون باشد یا غیر مدیون ولیکن اگر بر بنده مذکور دین محیط باشد بر تجارت او و کسب او پس حالف مذکور حانث نمیشود اگرچه نیت آن کرده باشد زیراچه درین هنگام خواجه مالک آن ستور نیست نزد ابی حنیفه رح و اگر دین غیر محیط باشد یا بنده مذکور مدیون نباشد اصلا پس حانث نمیشود وقتیکه نیت آن نکرده باشد زیراچه خواجه مالک آن ستور است درین هر دو صورت ولیکن آن ستور منسوب میشود بسوی بنده از روی عرف و شرع چه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر فروشد خواجه بنده خود را و مر آن بنده را مال باشد پس آن مال برای مولی است پس نسبت آن ستور بسوی خواجه خلل است لهذا نیت آن ضرور است و گفته است ابو یوسف رح که حانث نمیشود در جمیع صورتها مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه در نسبت آن ستور بسوی خواجه خلل است و گفته است محمد رح که او حانث میشود اگرچه نیت نکرده باشد بجهت آنکه آن ستور مملوک خواجه است زیراچه دین مانع این نیست که بنده مذکور مملوک خواجه باشد نزد صاحبین رح والله اعلم بالصواب

باب یمین در ماکول و مشروب مسئله ۱- اگر شخصی سوگند خورد که نخواهد خورد ازین درخت خرما پس این سوگند بر خرمای آن درخت است زیراچه او اضافت یمین نموده است بسوی چیزیکه ماکول نیست **ف** و آن درخت خرما است **ص** پس محمول خواهد شد بطریق مجاز بر چیزیکه خارج میشود از ان درخت **ف** اعنی خرما **ص** و صلاحیت مجاز دارد زیراچه درخت خرما سبب آن چیز است ولیکن شرط است که خرما متغیر نشده باشد بسبب صنعت جدید حتی اگر بخورد نبیذ خرما یا سرکه آن یا شیره آن که مطبوخ باشد حانث نمیشود مسئله ۲- اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین بسر **ف** اعنی ازین خرمای نیم رس **ص** و بعد از ان خورد آنرا در حالیکه رطب گشت **ف** اعنی پخته شد **ص** پس او حانث نمیشود و همچنین اگر حلف نمود که نخواهد خورد ازین رطب یا ازین شیر و خورد آنرا بعد آنکه تمر گشت رطب و شیراز شد شیر زیراچه وصف بسورت و رطوبت داعی یمین است **ف** و آن باقی نماند **ص** و همچنین بودن شیر در مرتبه شیر داعی یمین است

فيتقيد به ولان اللبن ماكول فلا ينصرف اليمين الى ما يتخذ منه بخلاف ما اذا حلف لايكلم هذا الصبى او هذا الشاب فكلمه بعد ما شاخ لان هجران المسلم بمنع الكلام منهى عنه فلا يعتبر الداعى داعيا فى الشرع ولو حلف لاياكل لحم هذا الحمل فاكل بعد ما صار كبشا حنث لان صفة الصغر فى هذا ليست بداعية الى اليمين فان الممتنع عنه اكثر امتناعا عن لحم الكبش **قال** ومن حلف لاياكل بسرا فاكل رطبا لم يحنث لانه ليس ببسر ومن حلف لاياكل رطبا او بسرا او حلف لاياكل رطبا ولا بسرا فاكل مذنبا حنث عند ابى حنيفة وقالا لا يحنث فى الرطب يعنى بالبسر المذنب ولا فى البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب يسمى رطبا والبسر المذنب يسمى بسرا فصار كما اذا كان اليمين على الشراء وله ان الرطب المذنب ما يكون فى ذنبه قليل بسر والبسر المذنب على عكسه فيكون آكله آكل البسر والرطب وكل واحد مقصود فى الاكل بخلاف الشراء لانه يصادف الجملة فيتبع القليل فيه الكثير ولو حلف لايشترى رطبا فاشترى كباسة بسر فيها رطب لا يحنث لان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع ولو كانت اليمين على الاكل يحنث لان الاكل يصادفه شيئا فشيئا فكان كل منهما مقصودا

پس انعقاد يمين بران خواهد بود و نيز شير از ماكولات است پس مراد از شير نخواهد بود چيزيكه ساخته ميشود ازان بخلاف وقتيكه حلف نمايد كه تكلم نخواهد كرد ازين طفل يا ازين جوان و تكلم كند با او بعد ازانكه آن طفل پير يا جوان گردد چه درين صورت حانث ميگردد زيرا چه ترك نمودن سخن با مسلمان ممنوع است در شرع **ف** خواه صبى باشد آن مسلمان يا جوان **ص** لهذا وصف طفلى و جوانى داعى يمين اعتبار نموده نميشود در شرع **ف** پس مراد ازان شخص خواهد بود لهذا حانث ميشود اگر كلام كند با او بعد ازانكه او پير شود **ص** مسئله ۳ - اگر حالف نمايد كه نخواهد خورد گوشت اين بره گوسپند و بخورد گوشت آنرا بعد ازانكه بره گوسفند بزرگ گردد پس او حانث ميشود زيرا چه وصف صغر در گوسفند داعى يمين نيست چه شخصيكه احتراز مينمايد از خوردن گوشت بره زياده احتراز مينمايد از خوردن گوشت گوسفند بزرگ مسئله ۴ - اگر شخصى حلف نمايد كه نخواهد خورد بسر را و بخورد رطب را پس او حانث نميشود زيرا چه رطب بسر نيست مسئله ۵ - اگر شخصى حلف نمايد كه نخواهد خورد رطب را يا بسر را يا حلف نمايد كه نخواهد خورد رطب را و نه بسر را و بخورد مذنب را **ف** يعنى خورد خرماى نيم رس كه از دنباله رسيدن آغاز كرده باشد **ص** پس او حانث ميشود نزد ابوحنيفه رح و گفته اند صاحبين رح كه او حانث نميشود بسبب خوردن بسر مذنب وقتيكه سوگند خورده باشد كه نخواهد خورد رطب را و چنين حانث نميشود بسبب خوردن رطب مذنب در صورتيكه سوگند خورده باشد كه نخواهد خورد بسر را بجهت آنكه رطب مذنب را رطب ميگويند و بسر مذنب را بسر ميگويند پس چنان شد كه شخصى سوگند خورد در شراء **ف** يعنى اگر شخصى سوگند خورد كه خريد نخواهد كرد امروز رطب را و خريد كند مذنب را پس او حانث نميشود و همچنين درينجا نيز **ص** و دليل ابوحنيفه رح اينست كه رطب مذنب آنست كه در دنباله آن اندك بسر باشد و بسر مذنب عكس آنست **ف** يعنى در دنباله آن اندك رطب باشد **ص** پس خوردن هر كدام ازان كه باشد خوردن بسر و رطب است و خوردن هر واحد ازان مقصود است بخلاف شراء چه شراء متعلق ميشود بجميع پس قليل دران تابع كثير است مسئله ۶ - اگر حالف نمايد كه خريد نخواهد كرد رطب را و بعد ازان خريد كند خوشه خرماى بسر را كه دران رطب است پس او حانث نميشود زيرا چه شراء متعلق است بجميع و چيزيكه كمتر است تابع اكثر است و اگر درين صورت يمين بر خوردن باشد پس او حانث ميشود زيرا چه خوردن آن متعلق ميشود ساعت بساعت پس هر واحد ازان مقصود است

وصار كما اذا حلف لا يشتري شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير واكلها يحنث في الاكل دون الشراء
لما قلنا **قال** ولو حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لا يحنث والقياس ان يحنث لانه يسمى لحما في القران وجه
الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم منشاؤه من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء وان اكل لحم خنزير او لحم
انسان يحنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد يعقد للمنع من الحرام وكذا اذا اكل كبدا او كرشا لانه لحم حقيقة
فان نموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما **قال** ولو حلف لا ياكل او لا يشتري
شحما لم يحنث الا في شحم البطن عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يحنث في شحم الظهر ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه
وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله وتحصل به قوته ولهذا يحنث باكله في
اليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على بيع الشحم وقيل هذا بالعربية فاما اسم پيه بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بحال ولو حلف
لا يشتري او لا ياكل لحما او شحما فاشترى الية او اكلها لم يحنث لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم ومن حلف
لا ياكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا

وچنان شد که حلف نماید که خرید نخواهد کرد جو را و او خرید کند گندم را که دران بعض دانه جو است پس او حانث نمیشود و اگر حلف نماید که
نخواهد خورد جو را و بخورد گندم را که دران بعض دانه جو باشد پس او حانث میشود بنا بر وجه مذکور مسئله ۷ اگر حلف نماید که نخواهد خورد
گوشت را و بخورد گوشت ماهی را پس او حانث نمیشود از روی استحسان و قیاس اینست که حانث میشود زیراچه گوشت ماهی را گوشت میگویند
چنانچه در قرآن نیز آمده است و وجه استحسان اینست که گوشت ماهی گوشت مجازا میگویند زیراچه گوشت پیدا میشود از خون و خون نیست
در ماهی بسبب ماندن آن در آب و در صورت مذکوره اگر بخورد گوشت خنزیر یا گوشت آدمی را حانث میشود زیراچه گوشت خنزیر
و آدمی گوشت است حقیقةً و لیکن حرام است و یمین گاهی منعقد میشود برای منع از حرام و همچنین حانث میشود در صورت مذکوره اگر بخورد
جگر یا شکنبه را زیراچه آن گوشت است حقیقةً بجهت آنکه نشو و نمای آن از خون است و استعمال نموده میشود مانند استعمال گوشت و بعض
گفته اند که در زمان ما بسبب خوردن جگر و شکنبه حانث نمیشود چه آنرا گوشت نمیشمارند در عرف ما مسئله ۸ اگر شخصی حلف نماید که
نخواهد خورد یا خرید نخواهد کرد شحم را یعنی پیه را پس او حانث نمیشود بسبب خوردن و خریدن شحم مگر شحم شکم نزد ابوحنیفه رح و
گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود بسبب خوردن و خریدن شحم پشت که گوشت فربه است نیز زیراچه خاصیت شحم که گداختن است
باتش یافته میشود دران و دلیل ابوحنیفه رح اینست که شحم پشت گوشت است حقیقةً چه نشو و نمای آن از خون است و مستعمل است مانند گوشت
و حاصل میشود بآن قوت گوشت و لهذا حانث میشود بسبب خوردن آن وقتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد خورد گوشت را و حانث نمیشود
بسبب فروختن شحم پشت وقتیکه سوگند خورده باشد که نخواهد فروخت شحم را و بعضی گفته اند که اختلاف مذکور وقتیست که حلف نموده باشد
بر شحم که لفظ عربیست و اما اسم پیه که فارسیست پس استعمال آن نمیست اصلا در شحم پشت مسئله ۹ اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد
یا خرید نخواهد کرد گوشت را یا شحم را و او خرید کند دنبه گوسفند را یا بخورد آنرا پس او حانث نمیشود چه دنبه چیزیست علیحده سوای لحم و شحم
و استعمال کرده نمیشود مانند استعمال لحم و شحم مسئله ۱۰ اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد این گندم را پس حانث نمیشود مگر وقتیکه
بخاید آنرا و اگر بخورد نان گندم مذکور را پس او حانث نمیشود نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که بسبب خوردن نان مذکور نیز حانث

لانه مفهوم منه عرفا ولابی حنیفة رح ان له حقیقة مستعملة فانها تغلی وتقلی وتوكل قضما وهی قاضیة علی المجاز المتعارف علی ما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحیح لعموم المجاز كما اذا حلف لایضع قدمه فی دار فلان والیه الاشارة بقوله فی الخبز حنث ایضا **قال** ولو حلف لایاكل من هذا الدقیق فاكل من خبزه حنث لان عینه غیر ماكول فانصرف الی ما یتخذ منه ولو استفه كما هو لایحنث هو الصحیح لتعین المجاز مرادا ولو حلف لایاكل خبزا فیمینه علی ما یعتاده اهل المصر اكله خبزا وذلك خبز الحنطة والشعیر لانه هو المعتاد فی غالب البلدان ولو اكل من خبز القطائف لایحنث لانه لایسمی خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل كلامه وكذا اذا اكل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانه غیر معتاد عندهم حتی لو كان بطبرستان او فی بلدة طعامهم ذلك یحنث ولو حلف لایاكل الشواء فهو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانه یراد به اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی ما یشوی من بیض اوغیره لمكان الحقیقة وان حلف لایاكل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبار اللعرف وهذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوی غیر ذلك

چه آن مفهوم میشود از کلام مذکور در عرف و دلیل ابی حنیفه رح آنست که خوردن گندم حقیقةً مستعمل است چه گندم را جوش داده یا بریان نموده میخایند مردمان و معنی حقیقی ترجیح دارد بر معنی مجازی اگرچه متعارف نباشد بنابر قاعده او رح و اگر در صورت مذکوره بخاید گندم را حانث میشود نزد صاحبین رح نیز و همین صحیح است بجهت آنکه خوردن گندم شامل است خاییدن آنرا نیز بطریق عموم مجاز چنانچه شخصی سوگند خورد که نخواهد نهاد قدم خود در خانه فلان **ف** و بعد از ان او داخل آن خانه شود پس او حانث میشود خواه سوار رفته باشد در ان خانه یا پیاده

ص مسئله ۱۱- اگر شخصی حلف نماید که نخواهد خورد ازین آرد و بعد از ان او بخورد نان آرد را پس او حانث میشود زیراچه عین آرد ماکول نیست پس محمول خواهد شد بر چیزیکه گرفته میشود ازان و اگر حالف مذکور بخورد عین آرد را پس او حانث نمیشود و همین صحیح است زیراچه اراده نمودن معنی مجازی از کلام مذکور متعین است و آن یافته نشد مسئله ۱۲- اگر حلف نماید که نخواهد خورد نان را پس سوگند وی واقع میشود بر نانیکه خوردن آن معتاد اهل آن شهر است و آن نان گندم و جو است زیراچه خوردن نان گندم و جو معتاد است در اکثر بلاد و اگر بخورد نان چارمغز یا بادام حانث نمیشود زیراچه آنرا نان گفته نمیشود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیراچه لفظ احتمال آن دارد و همچنین اگر بخورد نان برنج در عراق پس حانث نمیشود زیراچه خوردن آن معتاد نیست در انجا حتی اگر بخورد آنرا در طبرستان یا در شهر دیگر که طعام اهل آن شهر نان مذکور باشد حانث میشود مسئله ۱۳- اگر حلف نماید که نخواهد خورد شوا را **ف** یعنی بریان را **ص** پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت بریان نه بر بادنجان و گزر زیراچه مراد از شوا گوشت بریان است در اطلاق **ف** پس بر ان محمول خواهد شد چه آن معنی حقیقی است **ص** مگر وقتیکه نیت نموده باشد ازان چیز دیگر چون بیضه و بادنجان و جز آن پس درین هنگام مطابق نیت آن عمل نموده خواهد شد زیراچه آن معنی حقیقی آنست مسئله ۱۴- اگر حلف نماید که نخواهد خورد طبیخ را یعنی چیزیرا که طبخ داده باشند پس یمین مذکور واقع میشود بر گوشت مطبوخ و این از روی استحسان است بنابر عرف و سر آن اینست که معنی عام متعذر است **ف** بجهت آنکه مسدود میگردد بروی باب طعام و دوای مسهل و آن مقصود وی نیست **ص** پس محمول خواهد شد بر خاص که متعارف است و آن گوشت است که طبخ داده باشند آنرا آب مگر وقتیکه نیت غیر آن نماید **ف** و بگوید که مقصود من همه مطبوخ است

لان فيه تشديدا وان اكل من مرقه يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا ومن حلف لا ياكل الرؤس
فيمينه على ما يكبس في التنانير ويباع في المصر ويقال يكبس في الجامع الصغير ولو حلف لا ياكل رأسا فهو على رؤس
البقر والغنم عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح على الغنم خاصة وهذا اختلاف عصر وزمان كان العرف
في زمنه فيهما وفي زمنهما في الغنم خاصة وفي زماننا يفتى على حسب العادة كما هو المذكور في المختصر **قال**
وان حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خيارا لم يحنث وان اكل تفاحا او بطيخا او مشمشا حنث وهذا
عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح حنث في العنب والرطب والرمان ايضا والاصل ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل
الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان يكون التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ
وهذا المعنى موجود في التفاح واخواته فيحنث بها وغير موجود في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما واما
العنب والرطب والرمان فهما يقولان ان معنى التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها
وابو حنيفة رح يقول ان هذه الاشياء مما يتغذى بها ويتداوى بها فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء

ص چه دران تشدید است بر نفس او ف مراو را ولایت است بر ذات خود که شدت نماید پس قول او مقبول خواهد بود از روی قضاء و دیانت
ص و در صورت مذکوره اگر بخورد شوربا را پس او حانث میشود بجهت آنکه دران اجزای گوشت یافته میشود و نیز شوربا را طبیخ میگویند
ف پس او حانث خواهد شد بسبب خوردن طبیخ ص مسئله ۱۵۔ اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد راس را ف یعنی سر را ص
پس مراد ازان آن سر است که پخته میشود در تنور و فروخته میشود در شهر و در جامع صغیر مذکور است که اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد سر را
پس مراد ازان سر گاو و گوسفند است نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که مراد ازان سر گوسفند است فقط و این اختلاف بنا بر اختلاف
عصر و زمان است چه در زمان ابوحنیفه رح عرف در هر دو بود و در زمان صاحبین رح عرف در سر گوسفند فقط بود و در زمان ما آنچه معروف باشد
فتوی داده میشود بان موافق عادت چنانچه مذکور است در مختصر قدوری رح مسئله ۱۶۔ اگر کسی حلف نماید که نخواهد خورد فاکهه را
و بعد ازان او بخورد انگور را یا انار را یا خرما را یا خیار بزرگ را یا بادرنگ را پس او حانث نمیشود و اگر بخورد سیب را یا خربزه را یا زردآلو را
پس او حانث میشود و این نزد ابوحنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود در صورتیکه بخورد انگور و خرما و انار را نیز
و قاعده اینست که لفظ فاکهه اسم چیزیست که تفکه نموده میشود بآن پیش از طعام یا بعد از طعام یعنی تنعم نموده میشود بآن زائد بر معتاد
و خشک و تر آن چیز مساوی است بعد ازانکه تفکه معتاد باشد بآن حتی که حانث نمیشود بسبب خوردن خربزه خشک ف زیراچه تفکه
بآن معتاد نیست ص و این معنی یافته میشود در سیب و خربزه و زردآلو پس حانث خواهد شد بسبب خوردن آن و معنی مذکوره در خیار
بزرگ و بادرنگ یافته نمیشود زیراچه آن از بقولات است هم در بیع و شرا و هم در اکل ف اما در بیع پس بجهت آنکه آنرا میفروشند
با بقولات و اما در اکل پس بجهت آنکه آنرا می نهند در وقت خوردن همراه بقولات ص پس حانث نخواهد شد بسبب خوردن خیار
و بادرنگ و اما انگور و خرما و انار در ان اختلاف است چنانچه مذکور شد پس حانث میشود بسبب خوردن آن نزد صاحبین رح بجهت آنکه
معنی تفکه یافته میشود دران چه آن بهترین فواکه است و تنعم بآن بیش از فواکه دیگر است و حانث نمیشود نزد ابوحنیفه رح بجهت آنکه
انگور و خرما را میخورند برای غذا و انار را میخورند بطریق دوا پس معنی تفکه دران ناقص است چه آن مستعمل میشود برای حاجت بقا

ولهذا كان اليابس منها من التوابل او من الاقوات **قال** ولو حلف لا يأتدم فكل شيء اصطبغ به ادام والشواء ليس بادام والملح ادام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح كل ما يؤكل مع الخبز غالبا فهو ادام وهو رواية عن ابي يوسف رح لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا يؤكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحدها بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة ولانه يذوب فيكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه لانه يؤكل وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام هو الصحيح واذا حلف لا يتغدى فالغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل لان ما بعد الزوال يسمى عشاء ولهذا يسمى الظهر احد صلوتي العشاء في الحديث والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر لانه مأخوذ من السحر ويطلق على ما يقرب منه ثم الغداء والعشاء ما يقصد به الشبع عادة ويعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم ويشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اكلت او شربت فعبدي حر وقال عنيت شيئا دون شيء لم يدين

ولهذا خشک آن از مصالح دیگ ست یا از قوت انسان مسئله ۱۷- اگر کسی حلف نماید که ادام نخواهد خورد پس ادام عبارتست از نان خورش و بریان ادام نیست و نمک ادام ست و این نزد ابی حنیفه رح و ابی یوسف رح است و گفته است محمد رح که آنچه خورده میشود با نان در اکثر اوقات پس آن ادام ست و این یک روایت ست از ابی یوسف رح زیرا چه ادام مشتق است از مواومت یعنی موافقت و هر چیز یکه خورده میشود با نان موافقت دارد با نان چون گوشت و خایه مرغ و جز آن و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح اینست که ادام چیزیست که خورده میشود به تبعیت و تبعیت حقیقة یافته میشود در صورت اختلاط تا آن قائم شود بنان و تبعیت یافته میشود حکما در صورتیکه آن تنها خورده نشود و آنچه ابو یوسف رح گفته است که ادام مشتق از مواومت یعنی موافقت است پس جواب آن اینست که موافقت کامل یافته میشود در امتزاج نیز و سرکه و غیره که از سیالات است تنها خورده نمیشود بلکه خلط نموده میشود و نمک نیز تنها خورده نمیشود از روی عادت و نیز گداز میگردد و پس تابع خواهد بود بخلاف گوشت و آنچه مثل آنست چه آن تنها خورده میشود **ف** پس بسبب خوردن آن حانث **ص** نخواهد شد مگر وقتیکه نیت آن نماید زیرا چه در آن شدت است بر نفس **ف** و حالف را ولایت شدت است بر ذات خود **ص** بدانکه انگور و خربزه ادام نیست و همین صحیح است مسئله ۱۸- اگر کسی حلف نماید که لا یتغدی یعنی طعام چاشت نخواهد خورد پس خوردن طعام غدا عبارتست از اینکه بخورد از وقت طلوع فجر تا وقت ظهر و طعام عشا عبارتست از اینکه بخورد از وقت نماز ظهر تا نصف شب زیرا چه از ما بعد زوال آفتاب وقت عشاست لهذا در حدیث نبوی صلعم نماز ظهر را یکی از دو نماز عشا گفته شده است **ف** و بعضی گفته اند که این در عرف آنها بود اما در عرف ما پس وقت عشا بعد از وقت نماز عصر است **ص** و سحور را یعنی طعام سحر عبارتست از طعامیکه خورده شود از نصف شب تا طلوع فجر زیرا چه وقت سحر که سحور از آن ماخوذ است از نصف شب تا طلوع فجر است و بدانکه هرگاه کسی حلف نماید که نخواهد خورد طعام چاشت را یا طعام عشا را پس مقصود از آن شبع است **ف** یعنی سیر خوردن است **ص** از روی عادت و معتبر عادت اهل شهر است در حق آنها لیکن شرط است که زیاده خورد از نصف شبع مسئله ۱۹- اگر شخصی حلف نماید که ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر یعنی اگر بپوشم یا بخورم یا بنوشم پس بندهٔ من آزاد است و بگوید که مراد من پوشیدن این پارچه است نه آن پارچه پس مقبول نیست قول وی اصلا

فی القضاء وغیره لان النیة انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصًا والمقتضی لا عموم له فلغت نیة التخصیص فیه وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصة لانه نکرة فی محل الشرط فتعم فعملت نیة التخصیص فیه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین فی القضاء **قال** ومن حلف لا یشرب من دجلة فشرب منها باناء لم یحنث حتی یکرع منها کرعا عند ابی حنیفة رح وقالا اذا شرب منها باناء یحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان کلمة من للتبعیض وحقیقتها فی الکرع وهی مستعملة ولهذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا وان حلف لا یشرب من ماء دجلة فشرب منها باناء حنث لانه بعد الاغتراف بقی منسوبا الیه وهو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نهر یاخذ من دجلة ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکوز الیوم فامرأته طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیه ماء فاهریق قبل اللیل لم یحنث وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کله یعنی اذا مضی الیوم وعلی هذا الخلاف اذا کان الیمین بالله تعالی واصله ان من شرط انعقاد الیمین وبقائه التصور عندهما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلابد من تصور البر

نه از روی حکم قاضی و نه از روی دیانت بخلاف صورت خوردن و پوشیدن زیرا چه نیت تخصیص نیست مگر در ملفوظ و پارچه و مانند آن مذکور نیست درکلام و مقتضای آن هم عام نیست پس نیت تخصیص لغو خواهد بود دران و اگر بگوید آن لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا فعبدی حر اعنی اگر پارچه بپوشم یا طعام بخورم یا شراب بنوشم پس بندهٔ من آزاد است ف و بگوید که مراد من این پارچه است نه آن پارچه مثلا ص پس مقبول نیست قول وی از روی قضا و مقبول است از روی دیانت زیرا چه لفظ ثوب و طعام و شراب که درینجا مذکور است ان نکره است در محل شرط پس عام خواهد بود و نیت تخصیص دران میتواند شد ولیکن نیت تخصیص خلاف ظاهر است لهذا مقبول نخواهد شد قول وی در حکم قاضی مسئله ۲ - اگر کسی حلف نماید که لا یشرب من دجلة اعنی آب نخواهد خورد از دجله و بعد ازان آب بردارد ازان دجله در آوندی و بخورد پس حانث نمیشود مگر اینکه آب از دجله بدهن بردارد و بخورد پس حانث میشود و این نزد ابی حنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که حانث میشود اگر بخورد آب دجله بآوندی زیرا چه یمین متعارف است و دلیل ابی حنیفه رح انست که کلمه من برای تبعیض است و مستعمل است در معنی حقیقی آنکه بر داشتن آب بدهن است ولهذا حانث میشود اگر بردارد آب را بدهن بالاجماع پس ممنوع است استعمال آن بمعنی مجازی اگرچه متعارف است مسئله ۱۲ اگر حلف نماید که لا یشرب من ماء دجلة اعنی نخواهد خورد از آب دجله و بعد ازان بخورد آب دجله بآوندی پس حانث میشود زیرا چه آب دجله بعد ازانکه از دست برداشته بخورد منسوب میشود آن آب بسوی آن دجله و همین شرط است پس حانث خواهد شد چنانچه حانث میشود در صورت مذکوره وقتیکه بخورد آب را از نهری ف خرد ص که برآمده است ازان دجله مسئله ۲۲ اگر شخصی بگوید که اگر نخورم آبیکه درین کوزه است امروز پس بزن من طلاق است و حال آنکه دران کوزه آب نیست پس او حانث نمیشود و اگر آب باشد دران کوزه ولیکن ریخته شود آن آب پیش از رسیدن شب پس او حانث نمیشود نزد ابی حنیفه و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح که حانث میشود در جمیع صورتها وقتیکه بگذرد آن روز و بر همین اختلاف است وقتیکه سوگند خدا خورده باشد ف اعنی گفته باشد که بخدا خواهم خورد آبیکه درین کوزه است امروز ص و قاعده اینست که نزد ابی یوسف رح امکان بر شرط نیست برای انعقاد یمین و بقای ان و نزد ابی حنیفه و محمد رح امکان بر شرط است برای انعقاد یمین و بقای آن زیرا چه یمین منعقد میشود برای بر پس ضرورت که بر ممکن متصور باشد

ليمكن ايجابه ولنا انه امكن القول بانعقاده موجبا للبر على وجه يظهر فی حق الخلف وهو الكفارة قلنا لا بد من تصور الاصل لينعقد فی حق الخلف ولهذا لاينعقد الغموس موجبا للكفارة ولو كانت اليمين مطلقة ففی الوجه الاول لايحنث عندهما وعند ابی يوسف رح يحنث فی الحال وفی الوجه الثانی يحنث فی قولهم جميعا فابو يوسف رح فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التاقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا فی آخر الوقت فلا يحنث قبله وفی المطلق يجب البر كما فرغ وقد عجز فيحنث فی الحال وهما فرقا بينهما ووجه الفرق ان فی المطلق يجب البر كما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين يحنث فی يمينه كما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت يجب البر فی الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عقده ابتداء فی هذه الحالة **قال** ومن حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفر رح لاتنعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة

تا او واجب گرداند بر خود و دليل ابی يوسف رح اينست كه بر اگرچه ممكن نيست وليكن خلف آن كه كفاره است ممكن است پس جائز است كه يمين منعقد شود باينطور كه موجب كفاره باشد و جواب ش اينست كه ضرور است كه اصل ممكن باشد تا انعقاد يمين صحيح گردد چه اگر اصل ممكن نباشد بهيچ طور منعقد نخواهد شد يمين باينطور كه موجب خلف باشد و لهذا منعقد نميشود يمين غموس باينطور كه موجب كفاره باشد و اگر در صورت مذكوره لفظ امروز مذكور نباشد بلكه يمين مطلق باشد **ف** باينطور كه بگويد اگر نخورم آبيكه درين كوزه است پس بر زن من طلاق است **ص** پس اگر آب نباشد در ان كوزه حانث نميشود نزد ابی حنيفه و محمد رح و نزد ابی يوسف رح حانث ميشود در همان ساعت و اگر آب باشد در ان وليكن ريخته شود پيش از رسيدن شب حانث ميشود نزد جميع علمای مارح پس ابو يوسف رح فرق ميكند ميان مطلق و مقيد **ف** چه او ميگويد كه در صورت مقيد حانث ميشود بعد از گذشتن روز و در صورت مطلق حانث ميشود همان ساعت كه فارغ شود از تكلم آن **ص** و وجه فرق اينست كه تعين وقت برای توسعه است پس فعل واجب نخواهد شد مگر در آخر وقت لهذا حانث نخواهد شد پيش از ان و در صورت مطلق واجب ميشود بر هر گاه فارغ گردد از تكلم و او عاجز است لهذا حانث خواهد شد بالفعل و ابو حنيفه و محمد رح نيز فرق می نمايند ميان مطلق و مقيد **ف** چه ايشان ميگويند در صورتيكه مطلق باشد يمين و آب باشد در ان كوزه و ريخته شود آب پس حانث ميشود و در صورت مقيد حانث نميشود **ص** و وجه فرق اينست كه در صورت مطلق واجب ميشود بر هر گاه فارغ گردد از تكلم و هر گاه فوت شد بر بسبب باقی نماندن چيزيكه عقد يمين نموده بود بر ان حانث خواهد شد در يمين خود **ف** زيرا چه محلوف عليه فوت شده است درين صورت بعد از وجوب بر **ص** چنانچه در صورت مذكوره اگر بميرد حالف و آب باقی باشد در ان كوزه **ف** حانث ميشود همچنين درينجا نيز **ص** و اما در صورتيكه يمين مقيد باشد پس واجب ميشود بر در جزو اخير از ان وقت و درين هنگام بر متصور نيست زيرا چه آب مذكور كه محل بر است باقی نمانده در ان وقت و هر گاه متصور نماند پس واجب نخواهد شد بر لهذا باطل خواهد شد يمين چنانچه باطل ميشود يمين در صورتيكه آب نباشد در ان كوزه اصلا مسئله ۲۴۲ - اگر شخصی حلف نمايد كه هر آئينه بالای آسمان خواهم رفت يا هر آئينه اين سنگ را طلا خواهم نمود پس منعقد ميشود يمين و بعد آن حانث ميشود و گفته است زفر رح كه يمين منعقد نميشود چه بر آسمان رفتن و طلا نمودن سنگ محال است از روی عادت پس آن مانند محال است حقيقة پس منعقد نخواهد شد يمين و دليل علمای مارح اينست كه بر درين صورت متصور است حقيقة

لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون السماء وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسئلة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد

باب اليمين في الكلام

قال ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه نائم حنث لانه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهمه لتغافله وفي بعض روايات المبسوط شرط ان يوقظه وعليه مشائخنا لانه اذا لم يتنبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته ولو حلف لا يكلمه الا باذنه فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماع وقال ابو يوسف رحمه الله لا يحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه يتم بالاذن كالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر قال وان حلف لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف

زیرا چه بر آسمان رفتن ممکن ست حقیقة آیا نمی بینی که فرشتگان خدا تعالی بالای آسمان میروند و همچنین طلا گشتن سنگ ممکن ست باینطور که الله تعالی گرداند آن سنگ را و هر گاه محلوف علیه ممکن ست یمین منعقد خواهد شد باینطور که موجب کفاره خواهد شد و بعد ازان حانث خواهد شد بسبب آنکه او عاجزست از اتیان محلوف علیه از روی عادت چنانچه اگر بمیرد حالف ف یعنی از اتیان محلوف علیه ص پس او حانث میشود با وجودیکه احتمال دارد که باز زنده گردد ف همچنین درینجا نیز ص بخلاف مسئله کوزه آب زیرا چه خوردن آب محلوف علیه در هر دو صورت متصور نیست پس یمین منعقد نخواهد شد والله اعلم

باب یمین در کلام مسئله ۱ - اگر شخصی حلف نماید باینطور که تکلم نخواهم کرد از فلان و بعد ازان تکلم نماید با وی در حالیکه فلان مذکور خوابیده در مکانیکه شنیده میشود کلام وی ازان مکان پس او حانث میشود زیرا چه او تکلم نمود با وی و رسید کلام وی تا گوشش ولیکن او نفهمید کلام را بسبب خواب پس چنان شد که شخص مذکور ندا کرد فلان را در حالیکه او در مکانیست که شنیده میشود کلام وی ازان مکان ولیکن نفهمید آنرا بسبب غفلت ف چه او حانث میشود درین صورت پس همچنین درینجا نیز ص و در بعضی از روایت مبسوط مذکور است که شرط حنث اینست که کلام مذکور بیدار کند آنرا و مشایخ ما رحمهم الله نیز قائل اند باین زیرا چه او اگر بیدار نگشت خواهد بود مانند آنکه ندا کند آنرا از مکان بعید باینطور که شنیده نمی شود آواز آن ازان مکان ف چه درین صورت حانث نمیشود پس همچنین درینجا نیز ص مسئله ۲ - اگر شخصی حلف نمود که سخن نخواهد کرد از فلان مگر باذن وی و او اذن داد ولیکن مطلع نشد آن شخص بر اذن تا آنزمان که تکلم نمود با وی پس او حانث میشود زیرا چه اذن مشتق ست از اذان که عبارتست از اعلام یا عبارتست از وقوع در گوش و آن یافته نمیشود مگر بشنیدن و گفته است ابو یوسف رح که حانث نمیشود زیرا چه اذن عبارت از اطلاق و آن تمام میشود بسبب اذن فقط ف یعنی موقوف نیست بر امر دیگر ص مانند رضا ف یعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهد کرد از فلان مگر برضای وی و فلان راضی شود به تکلم ولیکن مطلع نشود آن شخص بر رضای وی تا آنزمان که تکلم نماید با وی پس او حانث نمیشود زیرا چه رضا تمام میشود بسبب رضامندی فقط و موقوف نمیماند بر امر دیگر همچنین درینجا نیز ص و جواب آن اینست که رضا از اعمال قلب است و اذن چنین نیست بنابر آنچه مذکور شد مسئله ۳ - اگر شخصی حلف نماید که لا یکلم فلانا شهرا یعنی تکلم نخواهد کرد از فلان یکماه پس ابتدای وقت از وقت حلف ست

لانه لو لم يذكر الشهر تتابد اليمين وذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي الذي يلي يمينه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف
ما اذا قال والله لاصومن شهرا لانه لو لم يذكر الشهر لا يتابد اليمين فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين
اليه وان حلف لا يتكلم فقرأ القرآن في صلوته لا يحنث وان قرأ في غير صلوته حنث وعلى هذا التسبيح والتهليل
والتكبير وفي القياس يحنث فيهما وهو قول الشافعي رح لانه كلام حقيقة ولنا انه في الصلوة ليس بكلام عرفا
ولا شرعا قال عليه السلام ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وقيل في عرفنا لا يحنث في غير الصلوة
ايضا لانه لا يسمى متكلما بل قارئا ومسبحا ولو قال يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فهو على الليل والنهار لان
اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والكلام لا يمتد وان عنى النهار خاصة
دُيّن في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا وعن ابي يوسف رح انه لا يدين في القضاء لانه خلاف المتعارف ولو قال ليلة اكلم فلانا فهو على الليل
خاصة لانه حقيقة في سواد الليل كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت ولو قال ان كلمت فلانا الا ان يقدم فلان
او قال حتى يقدم فلان او قال الا ان ياذن فلان او حتى ياذن فلان فامرأته طالق فكلمه قبل القدوم والاذن حنث ولو كلمه بعد القدوم والاذن

زیرا چه اگر او ذکر ماه نمیکرد حلف واقع میشد بر ترک تکلم دایما پس ذکر ماه برای اخراج ماورای یکماه است پس آنچه متصل یمین وی است داخل خواهد ماند
در یمین بدلالت حال ف که حالت غصه است زیرا چه باعث بر یمین مذکور غصه است که رو داده است او را فی الحال پس منع خواهد بود تکلم با وی
فی الحال ص بخلاف وقتیکه بگوید والله لاصومن شهرا یعنی بخدا هر آینه روزه خواهم داشت یکماه زیرا چه اگر ذکر یکماه نمیکرد یمین واقع نمیشود
بر صوم دایما پس ذکر شهر برای تقدیر روزه است بیکماه و لفظ شهر نکره است و متعین نیست پس تعیین آن مفوض خواهد شد بسوی حالف مسئله ۲
اگر شخصی حلف نماید باینطور که بگوید تکلم نخواهد کرد و بعد آن قرآن بخواند در نماز پس او حانث نمیشود و اگر قرآن بخواند در غیر نماز حانث میشود
و برین قیاس است تسبیح و تهلیل و تکبیر ف یعنی اگر تسبیح و تهلیل و تکبیر نماید در نماز حانث نمیشود و در غیر نماز حانث میشود و این از روی استحسان است
و قیاس اینست که حانث شود در هر دو صورت و همین قول شافعی رح است زیرا چه قرآن و تسبیح و جز آن کلام است حقیقةً و دلیل علمای ما رح اینست که
آن در نماز کلام نیست نه عرفاً و نه شرعاً چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که این نماز من صلاحیت این ندارد که باشد در آن چیزی از کلام انسان
و بعضی گفته اند که در عرف ما حانث نمیشود در غیر نماز نیز زیرا چه قایل این کلمات را متکلم نمیگویند بلکه قاری و مسبح میگویند ف و همین فتوی است
ص مسئله ۳ اگر شخصی بگوید که یوم اکلم فلانا فامرأته طالق یعنی روزیکه تکلم نمایم از فلان پس بر زن وی طلاق است پس این شامل است
روز و شب هر دو را زیرا چه اسم یوم وقتیکه مقارن شود بفعلیکه ممتد نباشد پس مراد از آن مطلق وقت میشود چنانکه در قرآن مجید است ومن
یولهم یومئذ دبره یعنی وقتیکه بگرداند کسی پشت خود را بسوی آنها و کلام ممتد نیست پس مراد از آن مطلق وقت خواهد بود و اگر گوید حالف
نا گوید که من نیت روز نموده ام از آن بخصوصه مقبول است قول وی نزد قاضی زیرا چه آن مستعمل است در روز نیز و مرویست از ابی یوسف رح
که مقبول نیست قول وی نزد قاضی چه آن خلاف متعارف است و اگر حالف مذکور بجای یوم لفظ لیل گفته باشد باینطور که لیلة اکلم فلانا
پس مراد از آن شب است فقط زیرا چه معنی حقیقی لیل شب است چنانچه معنی حقیقی نهار روز است و لیکن استعمال لیل در معنی مطلق وقت
نیامده است مسئله ۴ اگر بگوید شخصی ان کلمت زیدا الا ان یقدم فلان فامرأته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید مگر اینکه بیاید فلان پس بر زن
وی طلاق است و بعد از آن تکلم نماید از زید پیش از آمدن فلان پس او حانث میشود و اگر تکلم نماید از فلان بعد از آمدن فلان

لم يحنث لانه غاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية بعدها فلا يحنث بالكلام بعد انتهاء اليمين وان مات فلان سقطت اليمين خلافا لابي يوسف رح لان الممنوع عنه كلام ينتهي بالاذن والقدوم ولم يبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت اليمين وعنده التصور ليس بشرط فعند سقوط الغاية يتابد اليمين ومن حلف لا يكلم عبد فلان ولم ينو عبدا بعينه او امرأة فلان او صديق فلان فباع فلان عبده او بانت منه امرأته او عادى صديقه فكلمهم لم يحنث لانه عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان اما اضافة ملك او اضافة نسبة ولم يوجد فلا يحنث قال رض هذا في اضافة الملك بالاتفاق وفي اضافة النسبة عند محمد رح يحنث كالمرأة والصديق قال في الزيادات لان هذه الاضافة للتعريف لان المرأة والصديق مقصودان بالهجران فلا يشترط دوامها فيتعلق الحكم بعينه كما في الاشارة ووجه ما ذكر ههنا وهو رواية الجامع الصغير

حانث نشود و همچنین اگر گوید ان کلمت زیدا حتی یقدم یا گوید الا ان یاذن فلان یا گوید حتی یاذن فلان فامرأته طالق یعنی اگر تکلم نمایم با زید حتی که بیاید فلان یا گوید مگر اینکه اذن دهد فلان یا گوید حتی که اذن دهد فلان پس برزن وی طلاق است و بعد ازان تکلم نماید از فلان پیش از آمدن فلان یا پیش از اذن فلان پس او حانث میشود و اگر تکلم نماید بعد از آمدن یا بعد از اذن پس او حانث نمی شود زیرا چه آمدن و اذن غایت یمین است و یمین باقی میماند پیش از غایت و منتهی میشود بعد از غایت پس او حانث نخواهد شد بعد از تمامی یمین و در صورت مذکوره اگر بمیرد زید ساقط میشود یمین بخلاف ابی یوسف رح چه نزد او ساقط نمیشود ف باکه حانث میشود اگر تکلم نماید با فلان ص و دلیل ابی حنیفه رح و محمد رح اینست که ممنوع کلامیست که تمام میگردد بسبب آمدن یا بسبب اذن زید و بعد از مردن زید متصور و ممکن نیست کلام مذکور پس ساقط خواهد شد یمین و نزد ابی یوسف رح امکان آن شرط نیست پس وقتیکه ساقط شود غایت بسبب مردن زید باقی خواهد ماند یمین علی الدوام مسئله - اگر شخصے حلف نماید که تکلم نخواهم کرد از بنده فلان و نیت بنده معین نکند یا گوید که تکلم نخواهم کرد از زن فلان یا از دوست فلان و بعد ازان بفروشد فلان بنده خود را یا بائن گردد زن وی یا دشمن شود دوست وی و بعد ازان تکلم کند حالف با آنها پس او حانث نمیشود زیرا چه یمین او منعقد شده است بر فعلیکه واقع است آن فعل بر محلیکه مضاف و منسوب است بسوی فلان خواه اضافت ملک باشد ف چنانچه در بنده ص یا اضافت نسبت ف چنانچه در زوجه و دوست ص و آن فعل یافته نشد پس او حانث نخواهد شد قال رض این روایت جامع صغیر است و اما روایت غیر جامع صغیر پس در صورت اضافت ملک متفق علیه است یا در صورت اضافت نسبت پس نزد محمد رح حانث میشود بجهت آنکه اضافت مذکوره صرف برای تعریف است ف نه برای تقیید ص چه جائز است که ترک تکلم از آنها مقصود باشد زیرا چه هر واحد از آنها قابل آنست که دشمن داشته شود و بسبب ذات آن نه بسبب اضافت آنها بسوی فلان پس دوام اضافت شرط نخواهد بود و لهذا متعلق خواهد شد حکم بعین هر واحد از آنها چنانچه در صورت اشارت ف یعنی اگر حلف نماید که تکلم نخواهم کرد ازین دوست فلان یا ازین زن فلان و بعد ازان تکلم نماید از آنها بعد از آنکه دشمن گردد دوست مذکور و بائن گردد زن مذکوره پس او حانث میشود همچنین در اینجا نیز ص و وجه روایت جامع صغیر آنست

انه يحتمل ان يكون غرضه هجرانه لاجل المضاف اليه ولهذا لم يعينه فلا يحنث بعد زوال الاضافة بالشك وان كانت يمينه على عبد بعينه بان قال عبد فلان هذا او امرأة فلان بعينها او صديق فلان بعينه لم يحنث فى العبد وحنث فى المرأة والصديق وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح يحنث فى العبد ايضا وهو قول زفر رح وان حلف لا يدخل دار فلان هذه فباعها ثم دخلها فهو على هذا الاختلاف وجه قول محمد وزفر رح ان الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ منها لكونها قاطعة للشركة بخلاف الاضافة فاعتبرت الاشارة ولغت الاضافة وصار كالصديق والمرأة ولهما ان الداعى الى اليمين معنًى فى المضاف اليه لان هذه الاعيان لا تهجر ولا تعادى لذواتها وكذا العبد لسقوط منزلته بل لمعنًى فى مُلّاكها فتقيد اليمين بحال قيام الملك بخلاف ما اذا كانت الاضافة اضافة نسبة كالصديق والمرأة لانه يعادى لذاته فكانت الاضافة للتعريف والداعى لمعنًى فى المضاف اليه غير ظاهر لعدم التعيين بخلاف ما تقدم قال وان حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه ثم كلمه

که احتمال دارد که غرض حلف کننده ترک تکلم از آنها باشد باین جهت که آنها مضاف و منسوب اند بسوی فلان و لهذا معین نکرده است آنها را ف باینطور که اشارت نماید و نیز احتمال دارد که ترک تکلم از آنها مقصود باشد ص پس شک هست در اینکه اضافت مقصود است یا نه و هرگاه چنین شد پس حالف مذکور حانث نخواهد شد بعد از زائل شدن اضافت آنها بسوی فلان بسبب شک و اگر آن شخص حلف نموده بر بنده معین باینطور که گفته باشد تکلم نخواهم کرد از این بندهٔ فلان یا از این زن فلان یا از این دوست فلان ف و تکلم نموده باشد آن شخص از آنها بعد از آنکه فروخته باشد فلان بنده خود را یا بائن شده باشد زن وی یا دشمن شده باشد دوست وی ص پس او حانث نمیشود در صورت بنده و حانث میشود در صورت زن و دوست و این قول ابی حنیفه و ابی یوسف رح است و گفته است محمد رح که حانث میشود در صورت بنده نیز و همین قول زفر رح است و اگر حلف نماید شخصی باینطور که داخل نخواهم شد درین سرای فلان ف یا سوار نخواهم شد بر این ستور فلان ص و داخل شود آن شخص در آن سرای ف یا سوار شود بر آن ستور ص بعد از آنکه فروخته باشد آن شخص سرای مذکور را ف یا ستور مذکور را ص پس در آن نیز اختلاف مذکور است و دلیل محمد و زفر رح آنست که اضافت بنده برای تعریف است و اشارت ابلغ است در تعریف به نسبت اضافت چه در آن احتمال شرکت باقی نمیماند لهذا معتبر خواهد شد اشارت و لغو خواهد شد اضافت و خواهند ماند دوست و زن و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رح آنست که باعث یمین مذکور در صورت بنده و سرای ف و ستور ص آن معنی است که یافته میشود در مضاف الیه زیرا چه عین سرای ف و ستور ص قابل این نیست که دشمن داشته شود بنفسها و همچنین بنده مذکور نیز زیرا چه او ساقط است از درجه اعتبار پس ترک آن چیزها بسبب معنی است که یافته میشود در مالک آن پس یمین مقید خواهد بود بقیام ملک مالک بخلاف وقتیکه باشد اضافت نسبت چون زن و دوست چه جدائی و دشمنی از ذات آنها مقصود میشود پس اضافت آنها برای تعریف خواهد بود و ظاهر نیست آنکه باعث یمین مذکور معنی که یافته شده است در ذات آنها نه در ذات مضاف الیه بجهت آنکه متعین نکرده است مضاف را بخلاف صورت بنده و سرای ف و ستور ص زیرا چه ذات آنها مضاف قابل این نیست که دشمن داشته شود بذاته بلکه بسبب معنی که یافته میشود در مضاف الیه که مالک است ص مسئله - اگر شخصی حلف نمود که تکلم نخواهم نمود با صاحب این طیلسان و بعد از آن فروخت آن طیلسان مذکور را صاحبش و بعد از آن تکلم نمود آن شخص از صاحب طیلسان

حنث لان هذه الاضافة لا يحتمل الا التعريف لان الانسان لا يعادى لمعنًى فى الطيلسان فصار كما اذا اشار اليه ومن حلف لا يكلم هذا الشاب فكلمه وقد صار شيخا حنث لان الحكم تعلق بالمشار اليه اذ الصفة فى الحاضر لغوٌ وهذه الصفة ليست بداعية الى اليمين على ما مر من قبل **فصل قال** ومن حلف لا يكلمه حينا او زمانا او الحين او الزمان فهو على ستة اشهر لان الحين قد يراد به الزمان القليل وقد يراد به اربعون سنة قال الله تعالى هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ وقد يراد به ستة اشهر قال الله تعالى تُؤْتِىْ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ وهذا هو الوسط فينصرف اليه وهذا لان اليسير لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والمؤبد لا يقصد به غالبا لانه بمنزلة الابد ولو سكت عنه يتأبد فيتعين ما ذكرنا وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ زمان بمعنًى وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه وكذلك الدهر عندهما وقال ابو حنيفة رح الدهر لا ادرى ما هو وهذا الاختلاف فى المنكر هو الصحيح

پس او حانث میشود زیرا چه اضافت مذکوره صرف برای تعریف است چه انسان را عداوت نیست با طیلسان پس چنان شد که اشارت نماید بطرف صاحب طیلسان ف یعنی بگوید که تکلم نخواهم نمود با این صاحب طیلسان و درینصورت حانث میشود و بس همچنین درینجا نیز ص **مسئله ۹**- اگر شخصی حلف نماید که تکلم نخواهم نمود با این جوان و بعد ازان تکلم نماید باوی در حالت پیری پس او حانث میشود زیرا چه حکم متعلق شده است بمشار الیه بجهت آنکه صفت در حاضر لغو است و صفت جوانی داعی نیست بسوی یمین مذکور چنانچه سابق مذکور شد والله اعلم

فصل مسئله ۱- اگر حلف نماید باینطور که بگوید لا اکلم فلانا حینا او زمانا او الحین او الزمان پس مراد از حین یا زمان شش ماه است زیرا چه از حین گاهی اراده نموده میشود زمان قلیل چنانکه فرموده است خدای تعالی در قرآن مجید پاک است خدای تعالی حین شام کردن شما و صبح کردن شما یعنی وقت نماز شام و گاهی اراده نموده میشود بآن چهل سال چنانچه فرموده است خدای تعالی آیا آمد بر انسان حینی از دهر یعنی چهل سال و گاهی اراده نموده میشود بآن شش ماه چنانچه فرموده است خدای تعالی انتفاع گرفته میشود ازان درختهای خرما در حین آن یعنی در هر شش ماه و شش ماه متوسط است ف میان قلیل و کثیر ص پس مراد ازان شش ماه خواهد بود و سر آن این است که زمان قلیل مقصود نمیشود بمنع تکلم چه امتناع ازان یافته میشود در زمان قلیل از روی عادت ف پس درینصورت برای امتناع حاجت یمین نیست ص و مدت دراز نیز مقصود بمنع نمیشود غالبا زیرا چه آن بمنزله دوام است و اگر ساکت میماند و بیان مدت نمی نمود ف باینطور که ذکر حین نمیکرد پس یمین منعقد میشد بر ترک کلام علی الدوام و هرگاه ذکر حین نمود پس معلوم شد که مقصود وی دوام نیست ف چه اگر مقصود وی دوام بودی ساکت ماندی یا لفظ ابد گفتی و هرگاه چنین شد ص پس متعین گشت که مقصود وی ازان مدت شش ماه است و همچنین لفظ زمان نیز زیرا چه آن مستعمل است در معنی حین و آنچه که مذکور شد وقتیست که حالف مذکور هیچ نیت نکرده باشد و اگر نیت کرده باشد امر دیگر را پس مراد ازان همان خواهد بود که او نیت آن کرده است زیرا چه آن معنی حقیقی کلام مذکور است و همچنین است لفظ دهر نزد صاحبین رح و گفته است ابو حنیفه رح که ما نمی فهمیم که لفظ دهر چه معنی دارد و این اختلاف وقتیست که لفظ دهر معرف بلام نباشد و همین صحیح است

اما المعرف بالالف واللام يراد به الابد عرفا لهما ان دهرا يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما رايتك منذ حين ومنذ دهر بمعنى وابو حنيفة رح توقف في تقديره لان اللغات لا تدرك قياسا والعرف لم يعرف استمراره لاختلاف في الاستعمال ولو حلف لا يكلمه اياما فهو على ثلثة ايام لانه اسم جمع ذكر منكرا فيتناول اقل الجمع وهو الثلث ولو حلف لا يكلمه الايام فهو على عشرة ايام عند ابي حنيفة رح وقالا على الاسبوع ولو حلف لا يكلمه الشهور فهو على عشرة اشهر عنده وعندهما على اثنى عشر شهرا لان اللام للمعهود وهو ما ذكرنا لانه يدور عليها ولو انه جمع معرف فينصرف الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وذلك عشرة وكذا الجواب عنده في الجمع والسنين وعندهما ينصرف الى العمر لانه لا معهود دونه ومن قال لعبده ان خدمتني اياما كثيرة فانت حر فالايام الكثيرة عند ابي حنيفة رح عشرة ايام لانه اكثر ما يتناوله اسم الايام وقالا سبعة ايام لان ما زاد عليها تكرار وقيل لو كان اليمين بالفارسية ينصرف الى سبعة ايام لانه يذكر فيها بلفظ الفرد دون الجمع

باب اليمين في العتق والطلاق

ومن قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا ميتا طلقت وكذلك اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ويسمى به في العرف

واما اگر لفظ مذکور معرف بلام باشد پس مراد از آن دوام است در عرف ودلیل صاحبین رح آنست که لفظ دهر استعمال نموده میشود در معنی حین وزمان وابو حنیفه رح توقف نموده است در تقدیر زیرا چه معنی لغت بقیاس دریافته نمیشود واستمرار عرف نیز معلوم نشده است بسبب اختلاف استعمال مسئله ۲- اگر شخصی حلف نماید باینطور که بگوید لا یکلم فلانا ایاما پس مراد از ایام سه روز است زیرا چه ایام اسم جمع است که منکر مذکور شده پس شامل خواهد بود اقل جمع را که سه روز است واگر حلف نماید لا یکلمه الایام پس مراد از آن ده روز است نزد ابو حنیفه رح وگفته اند صاحبین رح که مراد از آن ایام هفته است واگر حلف نماید لا یکلم الشهور پس مراد از آن ده ماه است نزد ابو حنیفه رح ونزد صاحبین رح دوازده ماه زیرا چه لام برای عهد است ومعهود نیست مگر هفته ودوازده ماه که سال است ودلیل ابو حنیفه رح آنست که آن جمع معرف بلام است پس محمول خواهد بر اقتضای چیز یکه مذکور بلفظ جمع میشود وآن ده است واگر حلف نماید که لا یکلمه الجمع یعنی تکلم نخواهد کرد از آن جمعها یا حلف نماید لا یکلمه السنین یعنی تکلم نخواهد کرد از آن سالها پس نزد ابو حنیفه رح مراد از لفظ جمع ده جمعه است ومراد از لفظ سنین ده سال است ونزد صاحبین رح مراد از هر دو لفظ تمام مدت عمر است زیرا چه درین صورت سوای عمر دیگر چیزی معهود نیست مسئله ۳- اگر شخصی بگوید بابنده خود ان خدمتنی ایاما کثیرة فانت حر پس مراد از ایام کثیره نزد ابو حنیفه رح ده روز است زیرا چه ده روز اکثر چیزیست که شامل است آنرا لفظ ایام که جمع است ونزد صاحبین رح مراد از آن هفت روز است زیرا چه آنچه زیاده بر هفت روز است آن مکرر است وبعضی گفته اند که اگر کسی حلف نماید بزبان فارسی ف باینطور که بگوید اگر خدمت من کنی روزهای بسیار تو آزادی ص پس مراد از روزهای بسیار هفت روز است ف باتفاق ص زیرا چه در فارسی فرق نیست میان زیاده از ده روز ومیان کمتر از ده روز چه گفته میشود ده روز ویازده روز بلفظ مفرد در هر دو صورت ف بلفظ جمع ف تا محمول شود لفظ جمع بر ده روز والله اعلم ص

باب یمین در عتق وطلاق مسئله ۱- اگر شخصی بگوید بزن خود هرگاه ولدی بزائی بر تو طلاق است ولیکن از آن متولد شود از آن فرزند مرده پس واقع میشود طلاق بروی وهمچنین اگر بگوید بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس تو آزادی ف واینزا یید فرزند مرده پس او آزاد میشود ص بجهت آنکه ولادت ولد که شرط است یافته میشود زیرا چه ولد مرده ولد است حقیقة ودر عرف نیز او را ولد گفته

ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي به العدة والدم بعده نفاس وامّه امّ ولد له فيتحقق الشرط وهو ولادة

الولد ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا ميتا ثم آخر حيا عتق الحي وحده عند ابي حنيفة رح

وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا فتنحل اليمين لا الى جزاء لان الميت

ليس بمحل للحرية وهي الجزاء ولابي حنيفة رح ان مطلق اسم الولد مقيد بوصف الحيوة لانه قصد اثبات الحرية

جزاء وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الغير ولا تثبت في الميت فيتقيد بوصف الحيوة فصار كما اذا قال

اذا ولدت ولدا حيا بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يصلح مقيدا واذا قال اول عبد اشتريه

فهو حر فاشترى عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق فان اشترى عبدين معا ثم آخر

ودر شرع هم ولديت آن معتبر است لهذا عدت منقضی میشود بسبب آن وهمچنین خونیکه می آید زن مذکوره را بعد از تولد فرزند مرده

آنرا نفاس میگویند وهمچنین مادر فرزند مذکور ام ولد میشود ف وقتیکه کنیز باشد ودعوت ولد مذکور کرده باشد خواجه آن کنیز

ص مسئله ۲ اگر بگوید شخصی بکنیز خود هرگاه ولدی بزائی پس آن ولد آزاد است واو زائیده فرزند مرده را وبعد ازان زائیده

فرزند دیگر زنده را پس آزاد میشود آن فرزند زنده فقط ف یعنی همان آزاد میشود نه فرزند دیگر که متولد گردد بعد ازان ص واین

نزد ابی حنیفه رح است وگفته اند صاحبین رح که آزاد نمیشود هیچ یکی ازان دو فرزند زیراکه شرط یافته میشود بسبب متولد شدن فرزند مرده

بنا بر وجهیکه مذکور شد در مسئله اول پس منحل خواهد شد یمین بدون جزاء ف یعنی تمام خواهد شد وباقی نخواهد ماند یمین بی آنکه جزاء

واقع شود زیراکه انحلال یمین موقوف نیست بر واقع شدن جزاء چنانچه اگر شخصی بگوید بزن خود اگر داخل شوی تو درین سرای

پس بر تو طلاق است وزن مذکوره داخل شود دران سرای بعد از آنکه بائن گردد وبگذرد مدت آن پس منحل میشود یمین بدون جزاء

همچنین درینجا نیز منحل خواهد شد یمین بدون جزاء ص زیراکه مرده محل آزادی نیست وجزاء همان آزادیست ودلیل ابی حنیفه رح آنست

که اسم ولد اگرچه شامل است فرزند مرده را ولیکن درینصورت مقید است بوصف حیات زیراکه حالف مذکور قصد کرده است که اثبات

حریت نماید در ولد بگردانیدن او حریت واجزای شرط اعنی ولادت فرزند وحریت قوتی است که دفع میشود بسبب آن تسلط غیر ودیگر

پس ممکن نیست که حریت ثابت شود در مرده لهذا مقید خواهد شد ولد مذکور بوصف حیات چنانچه اگر بگوید بکنیز خود هرگاه بزائی ولد زنده

ف پس آن ولد آزاد است وکنیز مذکوره بزائد ولد مرده را وبعد ازان بزائد ولد زنده پس آزاد میشود ولد زنده همچنین درینجا نیز ص بخلاف

وقتیکه معلق نموده باشد طلاق را یا عتق کنیز را بزائیدن فرزند ف ومتولد شود فرزند مرده ص چه درینصورت طلاق وعتاق معلق

واقع میشود زیراکه دران حاجت نیست که مقید نموده شود ولد بوصف حیات ف چه برای طلاق زن وآزادگی کنیز حیات ولد ممکن نیست

ص مسئله ۳ - اگر شخصی بگوید که اول بنده که خریداری نمایم آنرا پس آن آزاد است وبعد ازان خرید کند بنده را پس آن بنده آزاد میشود

زیراکه اول اسم فرد سابق است وآن یافته شد واگر درصورت مذکوره خرید کند دو بنده را معًا وبعد ازان خرید کند یک بنده دیگر را

لم يعتق واحد منهم لانعدام التفرد في الاولين والسبق في الثالث فانعدمت الاولية وان قال اول
عبد اشتريه وحده فهو حر عتق الثالث لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال لغة والثالث
سابق في هذا الوصف وان قال آخر عبد اشتريه فهو حر فاشترى عبدا ومات لم يعتق لان الآخر فرد لاحق
ولا سابق له فلا يكون لاحقا ولو اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية
ويعتق يوم اشتراه عند ابي حنيفة رح حتى يعتبر من جميع المال وقالا يعتق يوم مات حتى يعتبر من
الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا
عند الموت فيقتصر عليه ولابي حنيفة رح ان الموت معرف فاما اتصافه بالآخرية من وقت الشراء فيثبت
مستندا وعلى هذا الخلاف تعليق الطلقات الثلث به وفائدته تظهر في جريان الارث
وعدمه ومن قال كل عبد بشرني بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان
البشارة اسم لخبر يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا بالعرف وهذا انما يتحقق من الاول

پس آزاد نمیشود هیچ یکی از آنها بسبب آنکه تفرد دریافته نمیشود در هر دو بنده اول و سابقیت یافته نمیشود در بنده سوم پس اولیت یافته
در آن واگر گفته باشد اول بنده که خرید کنم آنرا در حالیکه آن تنهاست پس آن آزاد است پس آزاد میشود بنده سوم زیرا چه اراده کرده است
حالت مذکور تفرد در حالت شرا چه کلمه وحدت از روی لغت برای حال است و بنده سوم سابق است در تفرد مذکور مسئله ۴- اگر شخصے
بگوید آخر بنده که خرید کنم آنرا آزاد است و او خرید کند یک بنده را و بمیرد خواجه پس آزاد نمیشود آن بنده زیرا چه آخر اسم فرد لاحق است
و بر بنده مذکور کسی سابق نیست پس او لاحق نخواهد بود و اگر فوت شده باشد آن شخص بعد از خریدن یک بنده دیگر پس آزاد میشود آن
دیگر زیرا چه او فرد لاحق و متصف بآخریت است و بعد ازان بدانکه آزاد میشود بنده دیگر از روزیکه خریده است آنرا آن شخص مذکور نزد ابی حنیفه رح
و هرگاه آزاد گشت از روز شرا پس آن معتبر خواهد شد از جمیع مال است مذکور ف چه آنرا آزاد کرده است آن شخص در حالت صحت
ص و گفته اند صاحبین رح که آزاد میشود در روز مرگ آن شخص پس معتبر خواهد شد از ثلث مال ف چه آنرا آزاد کرده است در حالت مرض
موت ص و دلیل صاحبین رح است که آخریت آن بنده ثابت نمیشود مگر وقتیکه خرید نکند بنده دیگر را بعد ازان و آن متحقق نمیشود مگر
بموت پس شرط یافته خواهد شد در وقت موت آن شخص پس آزادگی آن نیز متحقق و مقتصر خواهد شد بر همان وقت و دلیل ابی حنیفه رح آنست
که بسبب موت معلوم میگردد آخریت آن بنده و لیکن بنده مذکور موصوف است بآخریت از وقت شرا پس ثابت خواهد شد آخریت
بطریق استناد و برهمین اختلاف است معلق نمودن سه طلاق بلفظ آخر ف یعنی اگر بگوید که آخر زنیکه نکاح کنم آنرا پس آن سه طلاق است
و او نکاح کند زنی را و بعد ازان نکاح کند زنی دیگر را و بعد ازان بمیرد پس سه طلاق واقع میشود بر زن دیگر در روز نکاح نزد ابی حنیفه
ص پس آن زن وارث نیست مذکور نمیشود و نزد صاحبین رح ف واقع میشود سه طلاق در روز موت ص و زن مذکوره وارث میشود
مسئله ۵- اگر شخصے بگوید هر بنده که بشارت دهد مرا بولادت فلان زن پس او آزاد است و بعد ازان خبر داد ویرا بولادت آن زن
سه بنده متفرق یکی بعد دیگری پس آزاد میشود مخبر اول زیرا چه بشارت اسم آن خبر است که تغیر دهد بشره وجه را ف خبر خوش باشد یا ناخوش
ص و لیکن در عرف شرط است که خبر مذکور خبر خوش باشد و آن متحقق نمیشود مگر از مخبر اول ف نه از مخبر دوم و سوم زیرا چه بسبب خبر آنها متغیر نمیشود وجه

وان تشترطه معا عتقوا لانها تحققت من الکل ولو قال ان اشتریت فلانا فهو حر فاشتراه ینوی به کفارة یمینه لم یجزه لان الشرط قران النیة بعلة العتق وهی الیمین فاما الشراء فشرطه وان اشتری اباه ینوی عن کفارة یمینه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعی رحمهما الله لهما ان الشراء شرط العتق فاما العلة فهی القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالته وبینهما منافاة ولنا ان شراء القریب اعتاق لقوله علیه السلام لن یجزی ولد والده الا ان یجده مملوکا فیشتریه فیعتقه جعل نفس الشراء اعتاقا لانه لا یشترط غیره فصار نظیر قوله سقاه فارواه ولو اشتری ام ولده لم یجزه ومعنی هذه المسئلة ان یقول لامة قد استولدها بالنکاح ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمینی ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط ولا تجزیه عن الکفارة لان حریتها مستحقة بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجه بخلاف ما اذا قال لقنة ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمین حیث یجزیه عنها اذا اشتراها لان حریتها غیر مستحقة بجهة اخری فلم یختل الاضافة الی الیمین وقد قارنته النیة ومن قال ان تسریت جاریة

ص در صورت مذکوره اگر بشارت داده باشند اورا هر کس غایب لیکن آزاد میشود زیراچه بشارت یافته شد از جمیع مسئله ۶ اگر بگوید هست اگر خرید کنم فلان را او آزاد است وبعد ازان خرید کرد شخص مذکور فلان را به نیت کفاره یمین خود پس این کفایت نمیکند برای کفاره چه شرط است که نیت کفاره مقارن علت عتق باشد وآن یافته نشد زیراچه علت عتق یمین است ف ودر انوقت نیت کفاره نکرده وبعد ص وا انا خرید بنا بر مذکور پس آن ف علت عتق نیست بلکه ص شرط آنست مسئله ۷ اگر شخصی خرید کند پدر خودرا به نیت کفاره یمین کفایت میکند نزد علمای ما برخلاف زفر وشافعی رح بجهت آنکه شرا شرط عتق است نه علت آن وعلت قرابت است وسر آن همین است که شرا اثبات ملک است واعتاق ازاله ملک ودرمیان آن هردو منافات است ف پس محال است که شرا علت عتق باشد وهرگاه ثابت شد که علت عتق قرابت است نه شرا پس نیت عتق مقارن علت آن یافته نشد ص ودلیل علمای ما آنست که شرای قریب اعتاق است چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که هرگز هیچ فرزندی پاداش والد خود نمیکند مگر فرزند اگر بیابد والد خودرا مملوک شخصی خرید کند اورا پس آزاد کند آنرا ووجه استدلال از حدیث اینست که پیغمبر علیه السلام نفس شرای اورا اعتاق گردانیده است زیراچه شرط اعتاق نیست دیگر سوای شرا نزد همه پس عبارت مذکور چنان است که میگویند آب خورانید آنرا پس سیراب کرد آنرا مسئله ۸ اگر شخصی خرید کند ام ولد خودرا به نیت کفاره یمین پس آن کفایت نمیکند وصورت مسئله اینست که شخصی نکاح کند کنیز غیررا ومتولد شود ازان فرزندی وبگوید اورا که اگر خرید کنم ترا تو آزادی از کفاره یمین من وبعد ازان خرید کند آن کنیزرا پس آن کنیز آزاد میشود بسبب یافتن شرط وکفایت نمیکند از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادگی است بسبب استیلاد پس آزادگی وی صرف بسبب یمین نیست ف لهذا کفایت نخواهد کرد از کفاره یمین ص بخلاف اگر بگوید کنیزی که ام ولد وی نباشد اگر خرید کنم ترا پس تو آزادی از کفاره یمین من وبعد ازان خرید کند آنرا چه درین صورت آزاد میشود کنیز مذکوره وکفایت میکند از کفاره یمین بجهت آنکه کنیز مذکوره مستحق آزادی نیست بجهت دیگر پس او آزاد خواهد شد بسبب یمین فقط نه بسبب دیگر ونیت کفاره مقارن علت عتق یافته شده است ف پس آزاد خواهد شد وکفایت خواهد کرد از کفاره یمین ص مسئله ۹ اگر شخصی بگوید ان تسریت جاریة

فهي حرة فتسرى جارية كانت في ملكه عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك

وهذا لان الجارية منكرة في هذا الشرط فيتناول كل جارية على الانفراد وان اشترى

جارية فتسريها لم تعتق بهذه اليمين خلافا لزفر فانه يقول التسري لا يصح الا في الملك

فكان ذكره ذكرا للملك فصار كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصير التزوج

مذكورا ولنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره

فلا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية وفي مسئلة الطلاق

فهي حره ف اعنى اگر سريه گيرم كنيزى را اى جماع كنم پس آن آزاد است ص پس اگر او سريه گيرد كنيزى را كه مملوك وى است آزاد ميشود آن كنيز زيرا چه يمين منعقد شده است در حق آن كنيز بسبب آنكه كنيز مذكوره مملوك وى است و با او تسرى و جماع كرده است و سر آن اينست كه لفظ جاريه در شرط مذكور نكره است ف ذكره و در موضع نفى شامل ميشود بطريق عموم و انفراد و درينجا لفظ مذكور در موضع نفى است باعتبار مقصود چه مقصود حالف اينست كه سريه نخواهم گرفت كنيزى را و هرگاه چنين شد ع پس لفظ جاريه شامل خواهد شد هر كنيز را على سبيل الانفراد و اگر شخص مذكور خريد كنيزى را و سريه گيرد آنرا پس او آزاد نميشود بخلاف قول زفر چه او ميگويد كه آزاد ميشود بجهت آنكه سريه گرفتن صحيح نيست مگر وقتيكه مملوك باشد پس ذكر سريه ذكر ملك است چنان شد كه كسى بگويد بزن اجنبيه اگر طلاق دهم ترا پس بنده من آزاد است چه اين در قوت اينست كه اگر نكاح كنم ترا بعد آن طلاق دهم ترا پس بنده من آزاد است ف زيرا چه طلاق بدون ملك نكاح واقع نميشود پس ذكر طلاق گويا ذكر نكاح است همچنين درينجا نيز ص و دليل علماى ما اينست كه ف يمين بعتق صحيح نيست مگر در ملك يا اضافت آن نموده باشد بسوى ملك يا بسوى سبب ملك و هيچ يكى ازين چيزها يافته نشده است در صورت مذكوره اما عدم ملك پس ظاهر است و اما عدم اضافت آن بسوى ملك پس بجهت آنكه نگفته است كه اگر مالك شوم كنيزى را و سريه گيرم آنرا و اما عدم اضافت آن بسوى سبب ملك پس بجهت آنكه اضافت آن نموده است بسوى تسرى و آن سبب ملك كنيز نيست زيرا چه تسرى نزد ابو حنيفه و محمد رح عبارت است از آنكه محافظت آن نمايد و مكان سكونت دهد او را از بيرون شدن و جماع كند با وى طلب ولد نمايد از وى يا نمايد و نزد ابى يوسف رح باوجود اينهمه طلب ولد نيز شرط است زيرا چه سريه در عادت جماعتست كه طلب ولد نموده شود از وى و بايد دانست كه هيچ يكى ازين چيزها سبب نيست وليكن بايد دانست كه ص حاجت ملك است براى گرفتن سريه پس ملك مذكور يافته خواهد شد بطريق اقتضا بجهت ضرورت صحت تسرى چه تسرى شرط است پس آن ملك مقدر خواهد شد بقدر ضرورت و ظاهر نخواهد شد در حق صحت جزا كه آزادى است ف زيرا چه ثابت ميشود بضرورت تجاوز نميكند از موضع ضرورت ص و مسئله طلاق كه نظير آورده است زفر رح جواب آن اينست كه ف صحيح نميشود جزا يعنى عتق دران مسئله مگر بجهت آنكه يمين يافته شده است در ملك چه بنده مذكور مملوك حالف است بالفعل پس

انما یظهر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لها ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجها وطلقها لا تطلق ثلثا فهذه وزان مسئلتنا ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امهات اولاده ومدبروه وعبیده لوجود الاضافة المطلقة فی هؤلاء اذ الملک ثابت فیهم رقبة ویدا ولا یعتق مکاتبوه الا ان ینویهم لان الملک غیر ثابت یدا ولهذا لا یملک اکسابه ولا یحل له وطی المکاتبة بخلاف ام الولد والمدبرة فاختلت الاضافة فلا بد من النیة ومن قال لنسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخیرة وله الخیار فی الاولیین لان کلمة او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلها بین الاولیین ثم عطف الثالثة علی المطلقة لان العطف للمشارکة فی الحکم فیختص بمحله فصار کما اذا قال احدکما طالق وهذه وکذا اذا قال لعبیده هذا حر او هذا وهذا عتق الاخیر وله الخیار فی الاولین لما بینا

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یواجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق

ص گر نکاح در مسئله مذکوره که بطریق اقتضا است ظاهر میشود در حق شرط ف که طلاق است ص نه در حق جزا حتی اگر بگوید بزن خود ان طلقتک فانت طالق ثلثا و بعد ازان نکاح کند آن زن را و طلاق دهد مر او را پس سه طلاق واقع نمیشود ف زیرا چه آن یافته نشد در ملک و نه مضاف است بسوی ملک و نه بسوی سبب ملک ص پس این مسئله مانند مسئله است که کلام دران است ف یا بجهت که در هر واحد ازین دو مسئله ثابت میشود شرط برای صحت شرط و تجاوز نمیکند بسوی صحت جزا ص مسئله ۱ - اگر شخصے بگوید که هر مملوک من آزاد است پس آزاد میشود ام ولد وی و مدبر وی و بنده وی بجهت آنکه اضافت ملک بسوی آنها کامل است زیرا چه آنها مملوک خواجه اند از روی ید و رقبه هر دو و مکاتب آن آزاد نمیشود مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیرا چه ملک ید در مکاتب یافته نمیشود و لهذا خواجه مالک کسب وی نیست و حلال نیست مر خواجه را که وطی کند مکاتبه را بخلاف ام ولد و مدبره پس اضافت ملک بسوی مکاتب ف کامل نیست بلکه ص ناقص است لهذا نیت ضرور است مسئله ۱ - اگر شخصے بگوید بزنان خود که هذه طالق او هذه و هذه یعنی این زن طلاق است یا این زن و این پس طلاق واقع میشود بر زن اخیره و مر شوهر را اختیار است در هر دو زن اول ف اگر خواهد متعین نماید برای طلاق زن اول را و اگر خواهد متعین نماید زن دوم را ص زیرا چه کلمه او که در کلام مذکور است برای تردید و اثبات یکی از دو امر مذکور است و آن کلمه را شخص مذکور داخل کرده است درمیان هر دو زن اولی ف پس طلاق ثابت نخواهد شد مگر یکی ازان دو زن بطور تردید ص و بعد ازان زن سوم را عطف کرده است بر زن مطلقه که یکی از دو زن اولی است چه عطف موضوع است برای شارکت در حکم پس مختص خواهد بود عطف بمحل حکم که زن مطلقه است و کلام مذکور در معنی این است که احدکما طالق و هذه یعنی بر یکی از شما دو زن طلاق است و بر این زن و همچنین اگر بگوید به بنده های خود که هذا حر او هذا و هذا یعنی این آزاد است یا این و این پس آزاد میشود بنده اخیر و مر خواجه را اختیار است در هر دو بنده اول هر کرا خواهد متعین نماید برای عتق و وجه آن بالا مذکور شد والله اعلم بالصواب

باب یمین در بیع و شرا و نکاح و جز آن مسئله ۱ - اگر شخصے حلف نمود که بیع نخواهم کرد یا نخواهم خرید یا اجاره نخواهم داد و بعد ازان وکیل کرد شخصے را تا او بیع نماید یا خرید کند یا اجاره دهد پس او حانث نمیشود زیرا چه عاقد وکیل است نه موکل حتی که جمیع حقوق عقد بایده می شود

علیه ولهذا لو کان العاقد هو الحالف یحنث فی یمینه فلم یوجد ما هو الشرط وهو العقد من الآمر وانما الثابت له حکم العقد الا ان ینوی ذلک لان فیه تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولی العقد بنفسه لانه یمنع نفسه عما یعتاده ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فی هذا سفیر ومعبر ولهذا لا یضیفه الی نفسه بل الی الآمر وحقوق العقد ترجع الی الآمر لا الیه ولو قال عنیت ان لا اتکلم به لم یدین فی القضاء خاصة وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء الله تعالی ولو حلف لا یضرب عبده او لا یذبح شاته فامر غیره ففعل یحنث فی یمینه لان المالک له ولایة ضرب عبده وذبح شاته فیملک تولیته غیره ثم منفعته راجعة الی الآمر فیجعل هو مباشرا اذ لا حقوق له ترجع الی المامور ولو قال عنیت ان لا اولی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیره ووجه الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیها والامر بذلک مثل التکلم به واللفظ ینتظمهما فاذا نوی التکلم به

بسوی وکیل مذکور رجوع نه بسوی موکلش ص لهذا اگر عاقد مذکور همان حالف باشد حانث میشود در یمین و هر گاه چنین شد شرط حنث که عقد امر کننده است یافته نشد و ثابت میشود امر کننده را مگر حکم عقد یعنی ملک نه عقد پس او حانث نخواهد شد مگر وقتیکه نیت آن کرده باشد زیرا چه دران تشدید یا منقبت برذات خود یا آمر مذکور عظیم الشان باشد که او خود عقد نماید پس بسبب امر بغیر حانث خواهد شد زیرا چه یمین برای اینست که منع نماید ذات خود را از چیزیکه معتاد است ف و عادتش اینست که امر میکند به بیع و شرا پس هر گاه امر نمود بغیر برای بیع و شرا و عمل آورد آنرا مامور پس حانث خواهد شد آمر مذکور ص مسئله ۲ - اگر شخصی حلف نمود که نکاح نخواهم کرد یا طلاق نخواهم داد یا آزاد نخواهم کرد بعد ازان وکیل نمود شخصی را تا او تزویج کند آنرا یا طلاق دهد زن ویرا یا آزاد کند بنده ویرا و بعمل آورد آنرا وکیل مذکور پس حانث میشود حالف مذکور زیرا چه وکیل مذکور در عقود مذکوره تعبیر کننده و سفیر محض است ف مانند پیامبر ص لهذا اضافت عقود مذکوره بسوی ذات خود نمیکند بلکه اضافت آن مینماید بسوی آمر و حقوق عقود مذکوره نیز رجوع میکند بسوی موکل نه بسوی وکیل و اگر در صورت مذکوره حالف بگوید که من نیت این کرده ام که خود تکلم نخواهم کرد بلفظ نکاح وغیره پس قول وی مقبول نیست نزد قاضی و عند الله مقبول است و وجه آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی در مسئله که بعد ازین است مسئله ۳ - اگر شخصی حلف نمود که نخواهم زد بنده خود را یا ذبح نخواهم کرد گوسفند خود را و بعد ازان امر نمود بدیگری که او چنین کند و او بعمل آورد آنرا پس آن شخص حانث میشود در یمین خود زیرا چه خواجه را ولایت است که بزند بنده خود را و ذبح کند گوسفند خود را پس او را میرسد که متولی این امور نماید دیگری را و بعد ازان منافع آن عاید میشود بسوی آمر و هر گاه چنین شد پس آمر مذکور گویا خود مباشر آن امور است زیرا چه حقوق این امور عاید نمیگردد بسوی مامور اصلا و اگر در صورت مذکوره بگوید آنشخص که من نیت کرده بودم که این امور نخواهم نمود بدست خود پس مقبول است قول وی نزد قاضی بخلاف مسئله طلاق وغیره که متقدم است ف چه قول وی مقبول نیست نزد قاضی ص و وجه فرق اینست که طلاق عبارت نیست مگر از تکلم بکلامیکه مفضی است بسوی طلاق زن و امر به تطلیق مثل تکلم است بکلامیکه مفضی است بسوی طلاق زن و حلف مذکور شامل است هر دو را پس هر گاه حالف مذکور نیت نمود که خود تکلم نخواهد کرد بذات خود

فقد نوى الخصوص فى العام فيدين ديانة لا قضاء اما الذبح والضرب ففعل حسى يعرف باثره والنسبة الى الآمر بالتسبب مجاز فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى الحقيقة فيصدق ديانة وقضاء ومن حلف لا يضرب ولده فامر انسانا فضربه لم يحنث فى يمينه لان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التاديب والتثقيف فلم ينسب فعله الى الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الايتمار بامره فيضاف الفعل اليه ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب فامرأته طالق فلبّس المحلوف عليه ثوبه فى ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضى اختصاصه به وذلك بان يفعله بامره اذ البيع تجرى فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث يحنث اذا باع ثوبا مملوكا له سواء كان بامره او بغير امره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه فيقتضى اختصاص العين به وذلك بان يكون مملوكا له ونظيره الصياغة والخياطة

پس او نیت خاص نمود از عام پس قول وی مقبول خواهد بود عند الله و نزد قاضی مقبول نخواهد شد ف زیرا چه خلاف ظاهر است ص و اما زدن بنده و ذبح کردن گوسفند پس آن فعلیست محسوس که معلوم میشود با آثار آن و نسبت آن بسوی آمر مجاز است بطریق تسبیب ف چه امر او سبب زدن و ذبح کردن است ص و هرگاه چنین شد پس او وقتیکه نیت کرد که من بدست خود خواهم زد یا ذبح خواهم کرد پس او نیت کرد از کلام مذکور معنی حقیقی آنرا پس مقبول خواهد شد قول وی نزد قاضی و نزد خدا تعالی هر دو مسئله ۴ اگر شخصی حالف شود که نخواهم زد فرزند خود را و بعد ازان امر نمود دیگری را که او بزند فرزند مذکور را و او زد آن فرزند را پس آن شخص حانث نمیشود زیرا چه منفعت زدن فرزند مذکور که ادب پذیرفتن است عاید میشود بسوی آن فرزند پس فعل مامور منسوب نخواهد شد بسوی آمر بخلاف حکم امر کردن بزدن بنده خود زیرا چه منفعت زدن بنده که فرمانبرداریست عائد میگردد بسوی آمر مذکور بسبب امر وی پس زدن مامور گویا زدن آمر است مسئله ۵ - اگر شخصی گفت از کسی ان بعت لک هذا الثوب فامرأته طالق یعنی اگر بفروشم برای تو این پارچه را پس زن من طلاق است و بعد ازان مخفی نمود آنکس پارچه خود را در پارچه آن شخص و او نادانسته فروخت آن پارچه را پس او حانث نمی شود زیرا چه حرف لام در قول وی ان بعت لک تعلق است به بیع و مقتضای آن اینست که بیع مخصوص برای محلوف علیه که آنکس است و طریق آن اینست که بفروشد آن شخص پارچه مذکور را بامر آن کس زیرا چه نیابت جاری است در بیع ف پس ممکن است که انتقال کند فعل مامور بسوی آمر بسبب امر وی ص و چون امر آنکس یافته نشده است ف پس یافته نشد بیع مخصوص بمحلوف علیه پس حانث نخواهد شد حالف مذکور ص بخلاف اگر بگوید ان بعت ثوبا لک یعنی اگر بفروشم پارچه ترا [illegible] در تعلیق حانث شود و فروختن پارچه محلوف علیه خواه فروخته باشد بامر وی یا بغیر امر وی دانسته فروخته باشد یا نادانسته فروخته باشد زیرا چه حرف لام در تعبیر مذکور متعلق است بپارچه که عین است زیرا چه قریب است و مقتضای آن اینست که پارچه مختص باشد بمحلوف علیه باینطور که مملوک وی باشد ف پس بسبب فروختن پارچه مملوک محلوف علیه حانث خواهد شد ص و نظیر آن صیاغت است و خیاطت ف چنانچه اگر بگوید ان صغت لک خاتما پس حانث نمیشود وقتیکه نادانسته ساخته باشد انگشتری او را و اگر بگوید ان صغت خاتما لک حانث میشود اگر ساخته باشد انگشتری [illegible] القیاس اگر بگوید ان خطت لک [illegible]

وکذا ما یجری فیه النیابة بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانه لا یحتمل النیابة

فلا یفترق الحکم فیه فی الوجهین ومن قال هذا العبد حرّان بعتُه فباعه علی انه بالخیار عتق لوجود

الشرط وهو البیع والملک فیه قائم فینزل الجزاء وکذلک لو قال المشتری ان اشتریتُه فهو حر فاشتراه

علی انه بالخیار یعتق ایضاً لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملک قائم فیه وهذا علی اصلهما

وہمچنین نظیر آنست ہر چیز کہ جاری میشود دران نیابت ف مانند استیجار چنانچہ اگر بگوید ان استاجرت
لک و اگر با بگوید ان استاجرت و الا لک ص بخلاف اکل و شرب و ضرب غلام ف یعنی اگر بگوید
و در صورت اکل ان اکلت لک طعاما یا بگوید ان اکلت طعاما لک و بگوید در صورت شرب آن شربت لک شرابا یا بگوید ان شربت شرابا لک و بگوید
در صورت ضرب غلام ان ضربت لک غلاما یا بگوید ان ضربت غلاما لک پس درین صورت ہا متوسط بودن لام میان فعل و مفعول و متاخر
بودن آن از مفعول برابر است بلکہ حانث میشود وقتیکہ بعمل آورد آن فعل را خواہ بامر مخاطب باشد یا بغیر امر وے و حاصل آنست کہ لام اختصاص
وقتیکہ متصل شد بضمیر بعد از فعل متعدی پس آن لام میان فعل و مفعول آن واقع شدہ است یا متاخر است از مفعول و بر ہر تقدیر فعل
چنانست کہ نیابت جاری میشود دران یا نہ پس اگر نیابت جاری شود در فعل مذکور و لام مذکور واقع شود میان فعل و مفعول آن پس بود
آن لام برای اختصاص فعل و شرط حنث دران آنست کہ فعل مذکور مختص باشد برای کسیکہ ضمیر مذکور راجع است بسوی آن خواہ آن عین مملوک
آنکس باشد یا نباشد و آن متحقق نمیشود مگر وقتیکہ آنکس امر نمودہ باشد مر حالف را بآن فعل و اگر لام مذکور واقع شود متاخر از مفعول خواہد بود
برای اختصاص عین بآن و شرط درین صورت آنست کہ آن عین مملوک آنکس باشد خواہ فعل مذکور برای آنکس باشد یا نباشد ص و اگر در فعل مذکور
نیابت جاری نباشد متوسط بودن لام میان فعل و مفعول و متاخر بودن آن از مفعول ہر دو برابر است ف یعنی در ہر دو صورت حانث
میشود وقتیکہ بعمل آرد آن فعل را خواہ بعمل آوردہ باشد آن فعل بامر وے یا بغیر امر وے زیرا چہ در فعل ہرگاہ نیابت جاری نباشد ممکن نیست کہ فعل مذکور
انتقال نماید بسوی غیر فاعل پس وجود امر و عدم آن برابر است پس متعین شد کہ لام برای اختصاص عین است و شرط حنث وقوع فعل است
وقتیکہ عین مملوک آنکس باشد خواہ بامر وے باشد یا نباشد و دانستہ بعمل آوردہ باشد یا نادانستہ تا کلام مذکور لغو نشود ص مسئلہ ۱۰ اگر
شخصے گفت کہ این بندہ آزاد است اگر بفروشم آنرا و بعد از ان فروخت آنرا بشرط خیار پس او آزاد میشود بجہت آنکہ شرط آنکہ بیع و ملک آن
بندہ است یافتہ شد پس جزای آنکہ عتق است واقع خواہد شد و ہمچنین اگر بگوید مشتری اگر خریدم این بندہ را پس آن آزاد است و بعد آن خرید
کند آنرا بشرط خیار پس او آزاد میشود زیرا چہ شرط آنکہ خریدن و ملک آن بندہ است یافتہ شد و این بنا بر قاعدہ صاحبین رح

ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا ومن قال ان لم ابع هذا العبد او هذه الامة فامرأته طالق فاعتق او دبر طلقت امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع واذا قالت المرأة لزوجها انك تزوجت علي فقال كل امرأة لي طالق ثلثا طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسف انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه ولان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتديا وقد يكون غرضه ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا وان نوى غيرها يصدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام

باب اليمين في الحج والصلوة والصوم

قال ومن قال وهو في الكعبة او في غيرها على المشي الى بيت الله تعالى او الى الكعبة فعليه حجة او عمرة ماشيا وان شاء ركب

ظاهر است ف زیراچه عتق آن معلق است بر شرط او خیار شرط برای مشتری مانع ثبوت ملک مشتری نیست نزد صاحبین رح ف و چنین بنابر قاعده ابوحنیفه رح زیراچه عتق در صورت مذکوره معلق است بسبب معلق نمودن وی و معلق مانند منجز است ف و تعلیکه شرط یافته شود ص اگر عبد از شراء بشرط خیار آزاد میکرد بنده مذکور را بطریق تنجیز آزاد میگشت بنده مذکور بانطور که ثابت میشد ملک وی اولا ف بطریق اقتضاء ص همچنین درینجا نیز مسئله ۔ اگر شخصی گفت که اگر نفروشم این بنده یا این کنیز را پس بر زن من طلاق است و بعد ازان آزاد کرد آن شخص بنده مذکور را یا کنیز مذکوره را یا مدبر نمود آنها را پس طلاق واقع میشود بر زن وی زیراچه شرط آن که عدم بیع است یافته شده است در صورت مذکوره زیراچه بنده و کنیز مذکوران بسبب عتق و تدبیر محل بیع نماند مسئله ۔ اگر زنی گفت بشوهر خود که تو نکاح دیگر کرده بر من و شوهر مذکور گفت در جواب آن زن که بر هر زن من طلاق است پس طلاق واقع میشود بر حکم قاضی بر این زن که سوال نموده بود از شوهر و همین ظاهر روایت است و مرویست از ابی یوسف رح که بر زن مذکوره طلاق واقع نمیشود بجهت آنکه کلام شوهر مذکور در جواب آن زن واقع است پس بر آن منطبق خواهد شد و بجهت آنکه غرض شوهر مذکور از آن کلام خوشنودی زن مذکوره است و آن حاصل میشود بطلاق غیر آن زن پس مقید خواهد شد بطلاق غیر و وجه ظاهر روایت آنست که کلام مذکور عام است چه او لفظ هر را که دلالت میکند بر عموم زیاده نموده است بر مقدار اصل جواب و ازین معلوم شد که مقصود وی عموم است نه خصوص پس کلام او مستانف گردانیده خواهد شد ف نه جواب ص و جواب ابی یوسف رح آنست که احتمال دارد که مقصود شوهر این باشد که در وحشت اندازد آن زن را بسبب آنکه آن زن اعتراض نموده است بر او در چیزیکه حلال است مر او را و با وجود احتمال مذکور تقیید آن بغیر زن مذکوره صحیح نخواهد بود و اگر در صورت مذکوره شوهر مذکور بگوید که من نیت غیر آن زن کرده ام پس قول وی تصدیق کرده است از روی دیانت نه نزد قاضی زیراچه او نیت خاص کرده است از عام ف و کلام مذکور احتمال این معنی دارد و لیکن خلاف ظاهر است لهذا مقبول خواهد شد قول وی از روی دیانت نه از روی قضا والله اعلم بالصواب

باب یمین در حج و نماز و روزه مسئله ۔ اگر گوید شخصیکه اندرون خانهٔ کعبه است یا غیر آن علی المشی الی بیت الله تعالی او الی الکعبة است یعنی بر من است مشی بسوی خانهٔ خدا تعالی یا بسوی کعبه پس واجب است بر وی که پیاده حج نماید یا عمره و اگر خواهد سوار برود برای حج یا عمره

واهراق دماً وفي القياس لا يلزمه شيء لانه التزم ما ليس بقربة واجبة ولا مقصودة في الاصل ومذهبنا ماثور عن علي رض ولان الناس تعارفوا ايجاب الحج والعمرة بهذا اللفظ فصار كما اذا قال علي زيارة البيت ماشيا فيلزمه ماشيا وان شاء ركب واهراق دما وقد ذكرناه في المناسك ولو قال علي الخروج او الذهاب الى بيت الله تعالى فلا شيء عليه لان التزام الحج والعمرة بهذا اللفظ غير متعارف ولو قال علي المشي الى الحرم او الى الصفا والمروة فلا شيء عليه وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح في قوله علي المشي الى الحرم حجة او عمرة ولو قال الى المسجد الحرام فهو على هذا الاختلاف لهما ان الحرم شامل على البيت بالاتصال وكذا المسجد الحرام شامل على البيت فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانهما منفصلان عنه وله ان التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ فامتنع اصلا ومن قال عبدي حر ان لم احج العام فقال حججت وشهد شاهدان على انه ضحى العام بالكوفة لم يعتق عبده وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يعتق لان هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط

ولیکن قربانی نماید و این از روی استحسان است و قیاس آنست که هیچ از حج و عمره واجب نشود بروی زیراچه او التزام نموده است که پیاده رود بسوی بیت الله و آن از قبیل عبادت واجبه نیست ف بلکه مباح است ص و پیاده رفتن مقصود اصلی است ف بلکه مقصود اصلی حج یا عمره است ص و وجه استحسان یکی آنست که علی رض گفته است که درین صورت واجب میشود بر آن شخص حج یا عمره و دوم آنست که از قول کو تمامی مردمان میفهمند که واجب میشود بر آن شخص حج و عمره پس چنان شد که کسی بگوید علی زیارت البیت ماشیاً اعنی برمن است که پیاده زیارت کنم خانه کعبه را پس واجب میشود بروی که حج یا عمره نماید پیاده و اگر خواهد سوار رود و قربانی نماید و ذکر آن سابق گذشت در مناسک حج مسئله ۱- اگر شخصی بگوید که علی الخروج او الذهاب الی بیت الله اعنی برمن است بیرون شدن یا رفتن بسوی خانه خدایتعالی پس چیزی واجب نمیشود بروی زیراچه التزام حج یا عمره باین لفظ متعارف نیست مسئله ۲- اگر بگوید علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروة اعنی برمن است پیاده رفتن بسوی حرم یا بسوی صفا و مروه پس چیزی واجب نمیشود بروی و این نزد ابحنیفه رح است و گفته اند صاحبین رح که در صورتیکه بگوید علی المشی الی الحرم واجب میشود بروی حج یا عمره و همچنین اگر بگوید علی المشی الی المسجد الحرام پس دران نیز اختلاف مذکور است و دلیل صاحبین رح آنست که حرم مشتمل است بر خانه کعبه و همچنین مسجد حرام پس ذکر حرم و ذکر مسجد حرام مانند ذکر خانه کعبه است بخلاف صفا و مروه زیراچه آن جدا است از خانه کعبه ف و مشتمل نیست بران ص و دلیل ابحنیفه رح آنست که التزام احرام حج و عمره بالفاظ مذکوره متعارف نیست ف پس آن مراد نخواهد شد بطریق مجاز ص و ممکن نیست که واجب گردانیده شود حج یا عمره باعتبار معنی حقیقی لفظ مذکور پس حج و عمره اصلا واجب نخواهد شد مسئله ۳- اگر شخصی بگوید که فلان بنده من آزاد است اگر حج نمایم امسال و بعد گذشتن آن سال اختلاف واقع شود میان خواجه و بنده باینطور که بگوید بنده مذکور که در سال مذکور حج نکرده است خواجه مذکور و بگوید خواجه مذکور که حج نموده ام و گواهی دهند گواهان بنده مذکور باینطور که خواجه مذکور قربانی کرده بود در سال مذکور در کوفه پس آزاد نمیشود بنده مذکور نزد ابحنیفه و ابی یوسف رح و گفته است محمد رح که آزاد میشود بنده مذکور زیراچه گواهان مذکوران گواهی داده اند بقربانی کردن باو که امر معلوم است و از لوازم آن آنست که حج نکرده است پس شرط که انتفای حج است یافته میشود

ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانهائه الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث فان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يأت بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني ولو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث ما لم يصل ركعتين لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء

و دلیل ابی حنیفه و ابی یوسف رحمهما الله آنست که بینهٔ مذکوره قائم شده است بر نفی حج زیرا چه مقصود از بینهٔ مذکوره نفی حج است نه اثبات قربانی زیرا چه کسی طالب و مدعی آن نیست پس چنان شد که گواهی دهند گواهان که او حج نکرده بود در سال مذکور نهایت الامر آنست که نفی مذکور از آن جنس است که احاطهٔ آن میکند علم گواهان ولیکن هیچ فرق نموده نشده است میان گواهی بر نفی که احاطهٔ آن کند علم شاهد و میان گواهی بر نفی که علم آن نکند بجهت آسانی مسئله (۵) - اگر شخصی حلف نماید که لا یصوم یعنی روزه نخواهد داشت و او نیت روزه نماید و ساعتی روزه دارد و بعد از آن افطار کند همان روز پس او حانث میشود بسبب یافتن شرط زیرا چه صوم عبارت است از امساک چیزیکه مفطر روزه باشد بنیت عبادت و آن یافته شد مسئله (۶) - اگر شخصی حلف نماید لا یصوم یوما او صوما یعنی روزه نخواهد داشت یک روز یا یک روزه پس نیت روزه نماید و بعد از آن ساعتی روزه داشته افطار کند پس او حانث نمیشود زیرا چه او نیت کرده است آن روزه را که معتبر است در شرع و آن متحقق نمیشود مگر وقتیکه منتهی شود تا آخر روز و تقدیر مدت یکروز صریح است در قول وی لا یصوم یوما او صوما ف پس بر آن محمول خواهد شد مسئله (۷) - اگر شخصی حلف نمود که لا یصلی یعنی نماز نخواهد گزارد و بعد از آن اقامت نمود و قرأت کرده رکوع نمود و سجده نکرد پس او حانث نمیشود و اگر سجده هم نمود با وجود آنهمه و بعد از آن موقوف نمود نماز را پس او حانث میشود و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس آنست که او حانث شود بسبب شروع نمودن در نماز بنا بر قیاس آن بر روزه ف یعنی اگر شخصی حلف نماید که روزه نخواهد داشت و او روزه دارد ساعتی پس او حانث میشود بسبب شروع نمودن در روزه همچنین در نماز نیز و سر آن آنست که او هرگاه شروع نمود در نماز مصلی میگویند آنرا چنانچه کسیکه شروع نماید در صوم صائم میگویند آنرا ع و وجه استحسان آنست که نماز عبارت است از ارکان مختلف ف یعنی قیام و قعود و رکوع و سجود ع پس تا وقتیکه جمیع ارکان مذکوره را بجا نیارد آنرا نماز نمیگویند بخلاف روزه چه آن رکن واحد است و آن امساک است و متکرر میشود آن رکن در جزو ثانی ف یعنی در جزو ثالث و رابع ع مسئله (۸) - اگر حلف نماید که لا یصلی صلوة پس او حانث نمیشود تا وقتیکه دو رکعت نماز نخواند زیرا چه او بقول مذکور اراده نموده است نمازیکه معتبر است در شرع و اقل آن دو رکعت است زیرا چه پیغمبر علیه السلام منع فرموده است از بتیرا یعنی از یک رکعت نماز (والله اعلم) ف بدانکه بتیرا تصغیر بتراء است و بتراء تانیث ابتر و ابتر در لغت دم بریده را میگویند

باب اليمين في لبس الثياب والحلي وغير ذلك

ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدي فاشترى قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدي عند ابي حنيفة وقالا ليس عليه ان يهدي حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدي التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم يصر مذكورا ومن حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلي عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم وان كان من ذهب حنث لانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولو لبس عقد لؤلؤ غير مرصع لا يحنث عند ابي حنيفة رح وقالا يحنث لانه حلي حقيقة حتى سمي به في القرآن وله انه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا ومبنى الايمان على العرف وقيل هذا اختلاف عصر وزمان ويفتى بقولهما لان التحلي به على الانفراد معتاد ومن حلف لا ينام على فراش فنام عليه

باب یمین در پوشیدن پارچه و زیور و جز آن **مسئله ۱** - اگر شخصے بگوید با زن خود که اگر بپوشم از غزل تو **ف** یعنی اگر بپوشم پارچه را که بافته شده باشد از ریسمانیکه تو رشته باشی آنرا **ص** پس آن پارچه ہدی است یعنی صدقه است که تصدق نموده شود بمکه و بعد آن خرید نمود آن شخص پنبه را و رشت زن مذکوره از آن پنبه ریسمان و بافت از آن ریسمان پارچه را و پوشید آنرا شخص مذکور پس واجب است بر وی که تصدق کند آن پارچه را بمکه نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب نیست بر آن شخص که تصدق نماید آنرا بمکه مگر وقتیکه رشته باشد زن مذکوره آنرا برای آن شخص از پنبه که مملوک آن شخص باشد در روز حلف و دلیل ایشان رح این است که نذر صحیح نمیشود مگر در مملوک یا در حالیکه مضاف باشد بسوی سبب ملک و آن در یجا یافته نمیشود زیرا چه پوشیدن پارچه و رشتن زن از اسباب ملکیت آن شخص نیست و دلیل ابی حنیفه رح اینست که عادت اینست که زن میریسد پنبه شوهر خود را و آنچه معتاد است همان مراد است و رشتن زن پنبه شوهر را سبب ملک شوهر است **ف** پس در یصورت یافته میشود اضافت نذر بسوی سبب ملک پس آن نذر صحیح خواهد بود **ص** لهذا حانث میشود وقتیکه رشته باشد زن مذکوره از پنبه که مملوک شوهر باشد بوقت نذر **ف** یعنی در وقت حلف **ص** **مسئله ۲** - اگر شخصی حلف نمود که لا یلبس حلیا یعنی نخواهد پوشید زیور را و او پوشید انگشتر نقره را پس او حانث نمیشود زیرا چه انگشتر نقره زیور نیست نه در عرف و نه در شرع حتی که مباح است استعمال آن مردان را و اگر بپوشد انگشتر طلا را حانث میشود چه آن زیور است لهذا حلال نیست استعمال آن مردان را و اگر بپوشد آن شخص عقد لولوی غیر مرصع را **ف** یعنی گردن بند مروارید را که غیر مرصع باشد **ص** پس حانث نمیشود نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که او حانث میشود زیرا چه گردن بند مروارید زیور است حقیقة حتی که در قرآن مجید آنرا زیور نام نهاده است و دلیل ابی حنیفه رح اینست که از گردن بند مروارید تحلی نمیکنند مردمان در عرف مگر وقتیکه مرصع باشد و مدار یمین بر عرف است و بعضے گفته اند که اختلاف مذکور بنا بر اختلاف عصر و زمان است **ف** یعنی در زمان ابی حنیفه رح تحلی نمیکردند مردمان از گردن بند مروارید غیر مرصع و در زمان صاحبین رح تحلی مینمودند **ص** و بدانکه فتوی بر قول صاحبین رح است زیرا چه از عقد مروارید فقط تحلی نمایند مردمان **مسئله ۳** - اگر شخصی حلف نماید که خواب نخواهد کرد و بر این فرش و بعد از آن او بخوابد بر آن فرش

وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فيعد نائما عليه وان جعل فوقه فراش آخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشیء لا یکون تبعا له فينقطع النسبة عن الاول ولو حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير لم يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا حال بينه وبين الارض لباسه لانه تبع له فلا يعتبر حائلا وان حلف لا يجلس على سرير فجلس على سرير فوقه بساط او حصير حنث لانه يعد جالسا عليه والجلوس على السرير في العادة كذلك بخلاف ما اذا جعل فوقه سريرا آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه

باب اليمين في القتل والضرب وغيره

ومن قال ان ضربتك فعبدي حر فهو على الحيوة لان الضرب اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يوضع فيه الحيوة في قول العامة وكذلك الكسوة لانه يراد به التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي به الستر وقيل بالفارسية ينصرف الى اللبس

درحالیکه بالای آن فرش گسترده باشد برام ف یعنی پرده رنگین منقش یا پرده تنک یا پرده سرخ که آنرا در فارسی بستر پوش میگویند ص پس او حانث میشود زیراچه بستر پوش تابع آن فرش است پس خسپیدن بر بستر پوش گویا بران فرش خسپیدن است و اگر بر فرش مذکور فرش دیگر گسترده باشد و بران بخوابد پس او حانث نمیشود زیراچه مثل شی تابع آن شی نمیشود پس خسپیدن بران فرش گسترده بمنزله خسپیدن بر فرش مذکور نیست مسئله ۴ - اگر شخصی حلف نماید که نخواهد نشست بر زمین و او نشیند بر بساط یا بوریا پس او حانث نمیشود زیراچه او را جالس بر زمین نمیگویند بخلاف وقتیکه فقط لباس او حائل باشد میان زمین و میان او زیراچه لباس او تابع وی است پس آن حائل شمرده نمیشود مسئله ۵ - اگر حلف نماید که نخواهد نشست بر این سریر ف یعنی کرسی ص بعد از ان نشیند بران سریر درحالیکه گسترده است بران بساط یا حصیری پس او حانث میشود زیراچه شخصیکه بران بساط یا حصیر نشیند او را جالس بر سریر میگویند و در عرف و عادت بجهت آنکه طریق نشستن بر سریر همین است در عادت بخلاف وقتیکه بالای سریر مذکور سریری دیگر باشد و بران نشیند پس او حانث نمیشود زیراچه این سریر دوم مانند سریر اول است و مثل شی تابع آن نمیشود پس نشستن بران سریر دیگر بمنزله سریر محلوف علیه نیست والله اعلم

باب یمین در قتل و ضرب و جز آن مسئله ۱ - اگر شخصی بگوید بکسی اگر بزنم من ترا پس بنده من آزاد است پس بنده آن شخص آنکس را بعد از مردن وی پس او حانث نمیشود زیراچه ضرب او مقید بحیات است چه آن اسم فعلیست که موجب الم باشد و وقتیکه متصل شود به بدن والم متحقق نمیشود در میت **ف سوال** در میت نیز الم متحقق میشود و گرنه عذاب قبر میشد بر میت **جواب** ص حیات در قبر بر میت داده شود و در گور زنده نموده میشود در قول جماعه علما و بنا بر آنکه عین اگر بگوید ان کسوتک شیئا یعنی اگر کسوت دهم ترا پس بنده من آزاد است **ف** و بعد از مردن آنکس کسوت داد مر آن شخص را پس حانث نمیشود **ص** زیراچه مراد از دادن کسوت تملیک است وقتیکه مطلق باشد و تملیک میت ممکن نیست مگر وقتیکه نیت کرده باشد از دادن کسوت ستر فقط **ف** یعنی لباس فقط **ص** پس درین هنگام حانث میشود **ف** زیراچه او نیت کرده است چیزیرا که لفظ مذکور احتمال آن دارد **ص** و بعضی گفته اند که اگر در زبان فارسی حلف نماید و بگوید که اگر پارچه پوشانم من ترا پس بنده من آزاد است و بعد از مردن آنکس پارچه پوشاند پس حانث میشود زیراچه لباس مراد از ان لباس است

وكذا الكلام والدخول لان المقصود من الكلام الافهام والموت ينافيه والمراد من الدخول عليه
زيارته وبعد الموت يزار قبره لا هو ولو قال ان غسلتك فعبدي حر فغسله بعد ما مات
يحنث لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهير ويتحقق ذلك في الميت ومن حلف لا يضرب امرأته
فمد شعرها او خنقها او عضها حنث لانه اسم لفعل مؤلم وقد تحقق الايلام وقيل لا يحنث في حال الملاعبة
لانه يسمى ممازحة لا ضربا ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأته طالق وفلان ميت وهو عالم
به حنث لانه عقد يمينه على حيوة يحدثها الله تعالى فيه وهو متصور فينعقد ثم يحنث للعجز
العادي وان لم يعلم لا يحنث لانه عقد يمينه على حيوة كانت فيه ولا يتصور فيصير قياس
مسئلة الكوز على الاختلاف وليس في تلك المسئلة تفصيل العلم هو الصحيح

فتوی دهد به آنکه همچنین اگر حلف نماید بابنطور که بگوید اگر تکلم نمایم از تو پس بنده من آزاد ست یا بگوید که اگر داخل شوم من بر تو پس بنده
من آزاد ست و او تکلم نماید با آنکس یا داخل شود بروی بعد از مردنش پس او حانث نمیشود زیراچه مقصود از کلام فهمانیدن سخن ست
و موت منافی آنست و مراد از داخل شدن بروی زیارت نمودن وی ست و بعد از مردنش زیارت قبر او نموده میشود نه زیارت او
مسئله ۲ + اگر شخصی بگوید با کسی اگر غسل دهم من ترا پس بنده من آزاد ست و او غسل دهد وی را بعد از مردنش پس او حانث
می شود زیراچه غسل عبارت ست از جاری کردن آب و مقصود از ان تطهیر ست و آن یافته میشود در میت **مسئله ۳** + اگر شخصی
حلف نماید که لا اضرب امرأته یعنی نخواهد زد زن خود را و بعد از ان بکشد موی آن زن یا خفه نماید آنرا یا از دندان بگزد آنرا پس او حانث
می شود زیراچه ضرب اسم فعلی ست که موجب الم باشد و الم متحقق میشود در صورتهای مذکوره و بعضی گفته اند که حانث نمیشود اگر
کرده باشد آن عملها بطریق ملاعبه زیراچه آنرا امزاح میگویند نه ضرب **مسئله ۴** + اگر شخصی بگوید اگر نکشتم من فلان را پس زن
من طلاق ست و فلان زنده نیست و حالف مذکور میداند که آن مرده است پس او حانث میشود زیراچه او عقد یمین نموده است بنابر
حیاتیکه از سر نو حادث کند خدای تعالی در وی و این ممکن ست پس یمین منعقد خواهد شد و بعد از ان حانث خواهد شد بسبب آنکه از قتل آن
عاجز ست از روی عادت و اگر حالف مذکور مطلع نباشد بر موت او پس او حانث نمیشود زیراچه او عقد یمین نموده است بنابر حیاتیکه
موجود بود در فلان و اعاده آن متصور نیست پس درین مسئله خواهد بود اختلاف میان ابی حنیفه و محمد رح و میان ابی یوسف رح بنابر
قیاس آن بر مسئله مذکوره ف یعنی اگر حلف نماید که اگر آب نخورم ازین کوزه پس بر زن وی طلاق ست و آب نباشد دران کوزه
پس نزد ابی حنیفه و محمد رح حانث نمیشود بسبب عدم انعقاد یمین بجهت آنکه بر ممکن نیست و نزد ابی یوسف رح حانث می شود زیراچه
امکان بر شرط نیست برای انعقاد یمین نزد او رح همچنین درینجا نیز ص ولیکن در مسئله کوزه هیچ تفصیل علم نیست ف یعنی او حانث
نمیشود در هر صورت نزد ابی حنیفه و محمد رح خواه دانسته حلف نموده باشد یا ندانسته ص ناین صحیح ست ف بخلاف مسئله که بحث دران ست
چه دران تفصیل ست چنانچه گذشت ص والله اعلم

باب الیمین فی تقاضی الدراهم

قال ومن حلف لیقضین دینه الی قریب فهو مادون الشهر وان قال الی بعید فهو اکثر من الشهر لان مادونه یعدّ قریبا والشهر ومازاد علیه یعدّ بعیدا ولهذا یقال عند بعد العهد مالقیتک منذ شهر ومن حلف لیقضین فلانا دینه الیوم فقضاه ثم وجد فلانٌ بعضها زیوفا او نبهرجة او مستحقة لم یحنث الحالف لان الزیافة عیبٌ والعیب لایعدم الجنس ولهذا لو تجوّز به صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقة صحیح ولایرتفع بردّه البر المتحقق وان وجدها رصاصا او ستوقة حنث لانهما لیسا من جنس الدراهم حتی لایجوز التجوز بهما فی الصرف والسلم وان باعه بها عبدًا وقبضه برّ فی یمینه لان قضاء الدین طریقهُ المقاصة وقد تحققت بمجرد البیع

باب یمین در ادای دراهم مسئله ۱+ اگر شخصے حلف نمود که هر آئنه ادا خواهد نمود دین فلان را عنقریب پس مراد از آن کمتر از یکماه ست واگر بگوید ادا خواهد نمود دین وی را در عرصه بعید پس مراد از آن زیاده از یکماه ست زیرا چه کمتر از یکماه قریب شمرده میشود و یکماه و آنچه زیاده از آن ست بعید شمرده میشود ولهذا وقتیکه بگذرد عهد بعید گفته میشود که ملاقات ننموده ام با تو از مدت یکماه مسئله ۲+ اگر شخصے حلف نماید که ادا خواهم کرد دین فلان را امروز ادا نماید دین وی را دران روز وبعد از آن بعضی از دراهم که داده ست حالف در وجه دین زیف بر آید یا نبهرجه یا حق دیگر بر آید پس حانث نمیشود حالف مذکور زیرا چه زیافت عیب ست و بسبب عیب فوت نمی شود جنس ولهذا اگر مساهله نمود و قبض نماید زیف بمقابل جید یکی از دو عاقد در عقد صرف می شود مستوفی بدل صرف و همچنین مسلم الیه میشود مستوفی راس مال در عقد سلم وقتیکه قبض نماید زیف را بجای راس مال جید و هرگاه چنین شد پس شرط بر که ادای دین ست یافته شد لهذا حانث نخواهد شد و قبض نمودن درهمیکه حق دیگر بر آمده است صحیح ست و بسبب واپس دادن آن مستحق مرتفع نخواهد شد بر که متحقق شده ست واگر بعضے از دراهم مذکوره رصاص بر آید یا ستوقه حانث میشود زیرا چه رصاص و ستوقه از جنس دراهم نیست لهذا جائز نیست که مساهله نموده قبض کرده شود در عقد صرف و عقد سلم واگر حالف مذکور بفروشد بنده خود را بدست دائن مذکور دران روز بعوض دین وے و قبض کند آن مشتری آن بنده را پس بر متحقق میشود زیرا چه طریق ادای دین ست که مقاصه شود ف یعنی دین هر یک ساقط شود بمقابل دین دیگر پس آنچه قبض میکند صاحب دین واجب میشود ضمان آن بر وی زیرا چه او قبض میکند آنرا برای خود با ینطور که خود مالک آن شود و برای صاحب دین بر ذمه مدیون مثل آن چیز ست که در ذمه وی ست پس مقاصه واقع میشود و میان هر دو دین و ساقط میشود دین هر یک بمقابل دین دیگر و بدانکه طریق ادای دین مقاصه بجهت آنست که ادای دین حقیقة متصور نیست زیرا چه مدیون نمیدهد مگر عین را و حق دائن در عین نیست بلکه حق وی دین ست بر ذمه مدیون لهذا گفته اند فقها که دینها ادا نموده میشود بامثال آن ص و هرگاه ثابت شد که طریق ادای دین مقاصه ست پس بر متحقق خواهد شد بجهت آنکه بسبب مجرد بیع مقاصه متحقق میشود ف سوال هرگاه مقاصه متحقق می شود بسبب مجرد بیع پس برای چه شرط نموده شده ست که قبض کند مشتری بنده مذکور را جواب

فكانه شرط القبض ليتقرر به وان وهبها له يعني الدين لم يبر لعدم المقاصة لان القضاء

فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين ومن حلف لا يقبض دينه درهما دون

درهم فقبض بعضه لم يحنث حتى يقبض جميعه متفرقا لان الشرط قبض الكل لكنه

بوصف التفرق الا يرى انه اضاف القبض الى دين معرف مضاف اليه فينصرف الى كله

فلا يحنث الا به فان قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لم يحنث وليس ذلك

بتفريق لانه قد يتعذر قبض الكل دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه ومن قال

ان كان لي الا مائة درهم فامرأته طالق فلم يملك الا خمسين درهما لم يحنث لان المقصود منه عرفا نفي ما زاد على المائة

ص قبض شرط نموده شده است برای اینکه متقرر و ثابت شود دین بایع که ثمن است ف زیرا چه ثمن اگرچه واجب می شود بمجرد بیع بر ذمه مشتری ولیکن آن در معرض سقوط است بنابر آنکه احتمال است که مبیع تلف شود پیش از قبض پس بسبب قبض آن متقرر و ثابت میشود و دین بر ذمه مشتری ص و اگر صاحب دین هبه کند دین خود را بمدیون مذکور در آن روز پس بر متحقق نمیشود بجهت آنکه مقاصه یافته نمیشود بجهت آنکه ادا نمودن دین فعل مدیون است و هبه دین عبارت است از آنکه ساقط کند صاحب دین دین خود را و آن فعل وی است نه فعل مدیون پس شرط بر که فعل مدیون است یافته نشد ف و بعد از آن بدانکه درینصورت اگرچه بر متحقق نمیشود اما حانث نیز نمیشود بلکه باطل میشود و یمین زیرا چه یمین مذکور موقت بود باین روز و هرگاه صاحب دین هبه نمود دین را پیش از گذشتن آن روز پس مدیون مذکور که حالف است عاجز گشت از تحقق بر پیش از گذشتن وقت حنث که آخر آن روز است پس باطل خواهد شد یمین چنانچه در مسئله کوزه ص مسئله ۳ اگر ف مدیون بگوید باینکه من دین ترا ادا خواهم نمود باقساط ص و دائن بگوید که من قبض نخواهم کرد دین خود را باینطور که قبض نمایم بعض درهم را نه بعض دیگر را و بعد از آن قبض کرد بعض درهم را پس حانث نمیشود حالف مذکور مادامیکه قبض نکند جمیع دین را متفرق زیرا چه شرط حنث قبض جمیع دین است ولیکن بوصف تفرق چه دائن اضافت قبض بسوی دین معرف یعنی دین خود کرده است پس محمول خواهد شد بر کل آن دین و آن یافته نشده است هنوز و اگر دین حالف مذکور از قبیل وزنی باشد و قبض کند دین خود را باینطور که دو بار وزن نموده بگیرد ولیکن میان هر دو وزن مشغول بشغل دیگر سوای وزن نباشد پس او حانث نمیشود و قبض نمودن دین مذکور بطور مذکور تفریق قبض نیست زیرا چه گاهی قبض نمودن جمیع بیکدفعه متعذر میباشد از روی عادت پس اینقدر فصل مستثنی خواهد بود از حلف مذکور مسئله ۴ اگر ف صاحب دین تقاضای صد درهم مثلا نماید از مدیون خود و او بگوید که من مالک اینقدر درهم نیستم و صاحب دین تصدیق او نکند پس ص مدیون ف مذکور حلف نماید ص و بگوید که انکان لی الا مائة درهم فامرأته طالق یعنی اگر باشد مرا سوای صد درهم پس بر زن من طلاق است و حال آنکه حالف مذکور مالک پنجاه درهم است فقط پس او حانث نمی شود بجهت آنکه مقصود وی در عرف از کلام مذکور نفی زیاده از صد درهم است

ولان استثناء المائة استثناؤها بجميع اجزائها وكذلك لو قال غير مائة او سوى مائة لان كل ذلك اداة الاستثناء **مسائل متفرقة** واذا حلف لا يفعل كذا تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفي وان حلف ليفعلن كذا ففعله مرة واحدة برّ في يمينه لان الملتزم فعل واحد غير عين اذ المقام مقام الاثبات فيبر باي فعل فعله وانما يحنث لوقوع الياس عنه وذلك بموته او بفوت محل الفعل واذا استحلف الوالي رجلا ليعلمنه بكل داعر دخل البلد فهذا على حال ولايته خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غيره بزجره فلا يفيد فائدته بعد زوال سلطنته والزوال بالموت وكذا بالعزل في ظاهر الرواية ومن حلف ان يهب عبده لفلان فوهبه ولم يقبل فقد برّ في يمينه خلافا لزفر رح فانه يعتبره بالبيع لانه تمليك مثله ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل ولان

ووجهت آنكه استثناى صد درم كه نموده است آن استثناى جميع اجزاى صد درم ست **ف** و پنجاه درم از اجزاى صد درم ست **ع** پس استثناى پنجاه درم نيز نموده است پس ذرا حانث نخواهد شد و همچنين حكم اگر بجاى الا مائة لفظ غير مائة بگويد يا سوا مائة زيرا چه اين همه الفاظ استثناست والله اعلم

مسائل متفرقه **مسئله ۱** اگر شخصى حلف نمايد كه چنين نخواهد كرد پس بايد كه او ترك نمايد آن امر را هميشه زيرا چه او نفى فعل نموده است مطلقاً پس امتناع وى عام خواهد بود بسبب عموم نفى **مسئله ۲** اگر شخصى حلف نمايد كه چنين خواهد كرد و بعمل آورد آنرا يكبار پس بر متحقق ميگردد زيرا چه او التزام نموده است مگر اينكه يكبار بعمل آرد فردى از افراد آن فعل را كه غير معين ست زيرا چه از كلام مذكور كه مثبت ست همين فهميده ميشود پس بر متحقق خواهد شد وقتيكه بعمل آرد فردى از افراد آن فعل را هر فرد كه باشد **ف** خواه باكراه بعمل آورده باشد آن فعل را يا بغير اكراه **ص** و در صورت مذكوره حانث نميشود حالف مذكور مگر وقتيكه مايوس گردد از آن فعل و ياس متحقق نميگردد مگر بسبب مرگ حالف يا بسبب فوت شدن محل آن فعل **مسئله ۳** اگر سلطان ملكى طلب حلف نمود از شخصى باينطور كه او حلف نمايد باينكه آگاه خواهد ساخت او را از مكان هر مفسد كه داخل بلد ست و او حلف نمود پس حلف مذكور واقع ميشود بر اينكه حالف مذكور مطلع خواهد كرد سلطان مذكور را بر آن در حالت ولايت او فقط زيرا چه مقصود سلطان مذكور از استحلاف اين ست كه دفع كند شر مفسد را يا دفع نمايد شر غير را بزجر آن مفسد پس آگاه كردن آن شخص بعد از زوال سلطنت هيچ فائده ندارد و زوال سلطنت متحقق ميشود بموت سلطان و همچنين متحقق ميشود بسبب عزل او در ظاهر روايت **مسئله ۴** اگر شخصى حلف نمايد كه هبه خواهد نمود بنده خود را بفلان و بعد از آن هبه كرد آنرا و فلان مذكور قبول نكند هبه مذكوره را پس بر متحقق ميشود بخلاف امام زفر رح زيرا چه او قياس ميكند هبه را بر بيع زيرا چه هبه تمليك ست مانند بيع **ف** و در صورتيكه حلف نمايد كه بيع خواهد كرد بنده خود را بدست فلان و او بيع نمود و فلان قبول نكند بر متحقق نميشود و همچنين در اينجا نيز **ص** و دليل علماى ما ح يكى اين ست كه هبه عقد تبرع ست پس آن تمام ميشود از جانب تبرع كننده فقط و لهذا گفته ميشود كه فلان هبه كرد بفلان و او قبول نكرد و دوم اينست

المقصود اظهار السماحة وذلك بتمامه واما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين ومن حلف لا يشم ريحانا فشم وردا او ياسمينا لا يحنث لانه اسم لما لا ساق له ولهما ساق ولو حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بائعه بائع البنفسج والشراء يبتنى عليه وقيل في عرفنا تقع على الورق وان حلف على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاض عليه

كتاب الحدود

قال الحد لغة هو المنع ومنه الحداد للبواب وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير والمقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد والطهارة ليست اصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر قال الزنا يثبت بالبينة والاقرار والمراد ثبوته عند الامام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق فيه مرجح لا سيما فيما يتعلق بثبوته مضرة ومعرة والوصول الى العلم القطعي متعذر فيكتفى بالظاهر قال فالبينة

که مقصود حالف از حلف مذکور اظهار جوانمردی وسخاوت است از روی عرف وآن تمام میشود بسبب هبه مذکوره اما عقد بیع پس آن عقد معاوضه است پس آن تمام میشود مگر از جانبین مسئله ۵. اگر شخصی حلف نماید که بو نخواهد کرد ریحان را وبعد از آن شمید گل را یا یاسمین را پس او حانث نمیشود زیرا چه ریحان اسم چیزی است که مر آنرا ساق نباشد ف یعنی تنه نباشد ص وگل ویاسمین ساق دارد مسئله ۶. اگر شخصی حلف نماید که خرید نخواهد کرد بنفشه را وهیچ نیت نکرد واز آن پس مراد از آن خریدن روغن بنفشه است بنا بر عرف لهذا بائع روغن بنفشه را بائع بنفشه میگویند در عرف وبنای شرا بر بیع است ف پس آن نیز محمول خواهد شد بر خریدن روغن بنفشه بنا بر عرف ص وبعضی گفته اند که در عرف ما مراد از آن ورق بنفشه است نه روغن بنفشه واگر حلف نماید که خرید نخواهد کرد ورد را ف یعنی گل را ص پس مراد از آن ورق گل است زیرا چه آن معنی حقیقی است وعرف ما نیز موافق آن است ف زیرا چه ورد در عرف مستعمل است در معنی ورق گل ص ودر صورت بنفشه عرف بخلاف آنست چه در عرف مستعمل است در معنی روغن بنفشه والله اعلم بالصواب

کتاب الحدود

باید دانست که حد در لغت بمعنی منع است لهذا دربان را حداد میگویند ف چه او منع میکند مردمان را از در آمدن ص ودر شرع عبارت است از عقوبتیکه مقدر ومعین است از روی شرع بجهت حق الله تعالی پس اطلاق حد بر قصاص صحیح نخواهد بود چه قصاص واجب است بجهت حق عباد ف نه بجهت حق الله تعالی ص وهمچنین اطلاق آن بر تعزیر صحیح نیست چه تعزیر عقوبت مقدره نیست از جانب شرع ف بلکه تعزیر مفوض است بسوی قاضی ص وباید دانست که مقصود اصلی از مشروعیت حد انزجار است ف یعنی سرزنش خلق است تا باز مانند آنها ص از ارتکاب چیزیکه مضر است بخلق وپاک شدن محدود از گناه مقصود اصلی نیست از آن بدلیل آنکه حد در حق کافر نیز مشروع است مسئله ۱. باید دانست که زنا ثابت میشود نزد قاضی به بینه وهم باقرار زانی زیرا چه بینه دلیل است بحسب ظاهر وهمچنین اقرار چه احتمال صدق در آن راجح وغالب است خصوصا در اقرار بچیزیکه موجب مضرت وعیب است در حق مقر وحصول علم یقینی متعذر است پس ضرور است که اکتفا نموده شود بدلیل ظاهر ف وگرنه سد باب حد لازم می آید ص مسئله ۲. باید دانست که طریق اقامت بینه

ان يشهد اربعة من الشهود على رجل وامرأة بالزنا لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
وقال الله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وقال عليه السلام للذي قذف امرأته ائت باربعة يشهدون
على صدق مقالتك ولان في اشتراط الاربعة تحقق معنى الستر وهو مندوب اليه والاشاعة ضده واذا شهدوا
يسألهم الامام عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى ومتى زنى وبمن زنى لان النبي عليه السلام استفسر ماعزا
عن الكيفية وعن المزنية ولان الاحتياط في ذلك واجب لانه عساه غير الفعل في الفرج عناه او زنى في دار الحرب
او في المتقادم من الزمان او كانت له شبهة لا يعرفها هو ولا الشهود كوطي جارية الابن فيستقصى في ذلك
احتيالا للدرء فاذا بينوا ذلك وقالوا رأيناه وطيها في فرجها كالميل في المكحلة وسأل القاضي عنهم فعدلوا
في السر والعلانية حكم بشهادتهم ولم يكتف بظاهر العدالة في الحدود احتيالا للدرء قال
عليه السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابي حنيفة رح وتعديل السر والعلانية
نبينه في الشهادات انشاء الله تعالى قال في الاصل يحبسه حتى يسأل عن الشهود للاتهام بالجناية وقد

بر زنا این ست که چهار کس گواہی دہند بر مردی و زنی باینکه آن ہر دو باہم زنا نمودہ اند بجہت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرمودہ است که
گواہ بگیرید بر آنہا چہار کس را از میان خود ہا و نیز فرمودہ است که کسانیکه نسبت زنا نمایند محصنات را و بعد ازان نیارند چہار گواہ را پس بزنید
آنہا را ہشتاد تازیانه و نیز پیغمبر علیه السلام فرمودہ است شخصیکه نسبت زنا نمودہ بود بزن خود که چہار کس را بیار تا گواہی دہند بر صدق قول تو
و بجہت آنکه ستاری و عیب پوشی مستحب ست و ضد آن حرام ست و بسبب شرط نمودن چہار گواہ در باب زنا عیب پوشی حاصل میشود و ہم اجتناب
از ضد آن که حرام ست پس بنا بر آن چہار گواہ شرط نمودہ شد مسئلہ ۲ ہرگاہ گواہی دہند گواہان بر زنا باید قاضی را که تفتیش نماید از آنہا
ماہیت زنا را ف یعنی بپرسد که زنا چه چیز ست ص و ہم تفتیش نماید از آنہا که زانی مذکور چگونه زنا کردہ است و کجا زنا کردہ است و کدام
وقت زنا کردہ است و با که زنا کردہ است بجہت آنکه پیغمبر علیه السلام پرسیدہ بود از ماعز کیفیت زنا را و ہم تفتیش نمودہ بود از وی که مزنیه
کدام ست و بجہت آنکه در تفتیش نمودن از امور مذکورہ احتیاط ست زیرا چه احتمال ست که آنہا از زنا فعل غیر جماع را ارادہ کردہ باشند ف از آنچه
اطلاق زنا بر غیر جماع نیز آمدہ است چون دیدن و مس کردن و غیر آن ص و نیز احتمال ست که مشہود علیه زنا کردہ باشد در دار حرب
یا در زمان متقادم و نیز احتمال ست که باشد در جماع مذکور شبہه که موجب سقوط حد ست و مشہود علیه مطلع نباشد بر آن و نه گواہان او چنانچه در
صورتیکه جماع کردہ باشد مشہود علیه کنیز پسر خود را پس باید که قاضی مبالغه تفتیش نماید از امور مذکورہ تا ظاہر شود امریکه بسبب آن ساقط
میشود حد و ہرگاہ بیان نمایند گواہان ہمه امور مذکورہ را و گویند که ما دیدہ ایم وطی آنرا در فرج فلان زن مانند میل در سرمه دان و عدالت
آنہا نیز معلوم شود قاضی را از روی تعدیل در سر و علانیه پس باید که قاضی حکم کند بحد زنا بنا بر گواہی آنہا و اکتفا نکند درین باب بر ظاہر
عدالت آنہا بلکه ضرور ست که تعدیل آنہا نماید در سر و علانیه تا شاید که ظاہر شود امریکه بسبب آن ساقط میشود حد زیرا چه پیغمبر علیه السلام
فرمودہ است که حیله جوئید برای اسقاط حد بقدر طاقت بخلاف حقوق دیگر چه ف در ان اکتفا نمودہ میشود بر ظاہر عدالت گواہان ص و تحقیقه
ح و بیان کیفیت تعدیل سر و علانیه خواہد آمد در کتاب الشہادات انشاء الله تعالی مسئلہ ۳ محمد رح در مبسوط گفته ست که قاضی اسیر
کند یعنی حبس کند مشہود علیه زنا را تا آن زمان که تعدیل گواہان نماید بجہت آنکه مشہود علیه متہم بزنا گشته ست بسبب گواہی گواہان و تہمت ۲ نکه

حبس رسول الله عليه السلام رجلا بالتهمة بخلاف الديون حيث لا يحبس فيها قبل ظهور العدالة وسيأتيك الفرق ان شاء الله تعالى قال والاقرار ان يقر البالغ العاقل على نفسه بالزنا اربع مرات في اربع مجالس من مجالس المقر كلما اقر رده القاضي فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبي والمجنون غير معتبر او هو غير موجب للحد واشتراط الاربع مذهبنا وعند الشافعي رح يكتفي بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لانه مظهر وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة ولنا حديث ماعز رض فانه عليه السلام اخر الاقامة الى ان تم الاقرار منه اربع مرات في اربع مجالس فلو ظهر دونها لما اخرها لثبوت الوجوب ولان الشهادة اختصت فيه بزيادة العدد فكذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقيقا لمعنى الستر ولا بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان لاتحاد المجلس اثرا في جمع المتفرقات فعنده يتحقق شبهة الاتحاد في الاقرار والاقرار قائم بالمقر فيعتبر اختلاف مجلسه دون مجلس القاضي والاختلاف بان يرده القاضي كلما اقر فيذهب حيث لا يراه ثم يجيء فيقر هو المروي عن ابي حنيفة رح لانه عليه السلام طرد ماعزا في كل مرة حتى توارى بحيطان المدينة قال فاذا تم اقراره اربع مرات سأله عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى وبمن زنى فاذا بين ذلك لزمه

پیغمبر علیه السلام حبس فرموده بود شخصی را بسبب تهمت زنا بخلاف دین چه حبس کرده نمیشود در دین بسبب تهمت دین بنابر گواهی گواهان پیش از آنکه ظاهر و ثابت شود عدالت ایشان و وجه فرق میان آن هر دو خواهد آمد انشاء الله تعالی مسئله ۵ اقرار یکه ف موجب ثبوت حد زنا ست صورت ص اینست که اقرار بزنا نماید عاقل بالغ چهار بار در چهار مجلس از مجالس خود بدین وجه که قاضی رد آن نماید و اعراض کند از آن در بار اول و دوم و سوم و بدانکه اشتراط بلوغ و عقل در آن بجهت آنست که اقرار صبی و دیوانه هیچ اعتبار ندارد یا بجهت آنست که اقرار آنها موجب حد نیست و اشتراط اقرار چهار بار در چهار مجلس نزد علمای ما رح ست و نزد شافعی رح اقرار بزنا یکبار کفایت میکند چه او قیاس میکند آنرا بر حقوق دیگر بجهت آنکه اقرار چیزی موجب ظهور مقر به است پس بسبب اقرار یکبار ظاهر میشود مقر به و تکرار اقرار هیچ فائده ندارد چه بسبب تکرار آن ظهور مقر به زیاده نمیشود بخلاف زیادتی عدد گواهان زنا بر نصاب شهادت در باب زنا ف چه بسبب آن زیادتی تهمت کذب از گواهان بعید تر میگردد و اطمینان قلب حاصل میشود و بسبب تکرار کلام پس اطمینان زیاده نمیشود ص و دلیل علمای ما رح یکی حدیث ماعز رض ست چه پیغمبر علیه السلام حد قائم نکرد بر ماعز رض تا آن زمان که او اقرار نمود چهار بار در چهار مجلس پس اگر بیک اقرار ظاهر میشد مقر به ف و حد آن بر او لازم میشد ص هر آینه پیغمبر علیه السلام تاخیر نمیکرد در اقامت حد واجب ف تا آن زمان که تمام شود چهار اقرار در چهار مجلس ص و دوم این ست که در شهادت بزنا چهار گواه شرط است پس همچنین در اقرار آن نیز چهار بار اقرار شرط خواهد بود بجهت اظهار عظیم بودن امر زنا و عیب پوشی مستحب ست و در شرط نمودن چهار اقرار عیب پوشی متحقق و حاصل میشود و بدانکه وجه اشتراط چهار مجلس مقر برای چهار اقرار یکی حدیث ماعز رض ست چنانچه مذکور شد و دوم این ست که تعدد اقرار شرط ست و آن حاصل نمیشود بدون تعدد مجلس مقر چه اتحاد مجلس را اثر ست در جمع نمودن متفرقات پس چهار اقرار در مجلس واحد بمنزله یک اقرار ست و چون اقرار صفت مقر ست پس اتحاد مجلس و اختلاف آن معتبر ست نه مجلس قاضی و صورت اختلاف مجلس او اینست که رد نماید قاضی اقرار او را ف باینطور که بگوید بار که آیا تو دیوانه یا مانند آن ص و هر بار که رد نماید قاضی اقرار او را برود تا بجائیکه غائب شود از چشم قاضی باز بیاید و اقرار نماید و این مرویست از ابی حنیفه رح زیرا چه پیغمبر علیه السلام دور میکرد ماعز رض را در هر بار حتی که پنهان میشد بدیوارهای مدینه مسئله ۶ هرگاه تمام شود اقرار چهار بار باید که بپرسد قاضی از مقر که زنا چه چیز ست و چگونه زنا کرده و کجا زنا کرده و با که زنا کرده و چون بیان نماید این امور لازم میشود

للحد لتمام الحجة ومعنى السوال عن هذه الاشياء بيناه فى الشهادة ولم يذكر السوال فيه عن الزمان وذكره فى الشهادة لان تقادم العهد يمنع الشهادة دون الاقرار وقيل لو سأله جاز لجواز انه زنا فى صباه فان رجع المقر عن اقراره قبل اقامة الحد او فى وسطه قبل رجوعه وخلى سبيله وقال الشافعى رح وهو قول ابن ابى ليلى يقيم عليه الحد لانه وجب الحد باقراره فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيه فيتحقق الشبهة فى الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع ويستحب للامام ان يلقن المقر الرجوع فيقول له لعلك لمست او قبلت لقوله عليه السلام لماعز لعلك لمستها او قبلتها وقال فى الاصل وينبغى ان يقول له الامام لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة وهذا قريب من الاول فى المعنى **فصل** فى كيفية الحد واقامته واذا وجب الحد وكان الزانى محصنا رجمه بالحجارة حتى يموت لانه عليه السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فى الحديث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلى هذا اجماع الصحابة **قال** ويخرجه الى ارض فضاء ويبتدى الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس

برای حد چه درین هنگام حجت تمام میشود و فایده پرسیدن امور مذکوره سابق بیان نموده شده است در صورت گواهی دادن گواهان بر زنا و نیز آنکه در انجا مذکور شده است که بپرسد قاضی از گواهان که در کدام وقت زنا کرده است و درینجا این نگفت که بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده است بجهت آنکه تقادم عهد مانع قبول شهادت است نه مانع قبول اقرار لیکن بعضی گفته اند که اگر بپرسد از مقر که کدام وقت زنا کرده جایز است زیرا چه احتمال است که مقر زنا کرده باشد در زمان صغر **مسئله ۷** اگر انکار نماید مقر و برگردد از اقرار خود پیش از اقامت حد یا در اثنای آن پس انکار او مقبول است وگذاشته میشود تا برود و شافعی و ابن ابی لیلی رح گفته اند که **ف** انکار او بعد از اقرار مقبول نیست بلکه **ص** حد تمام کرده میشود برای آنکه حد واجب شده است بسبب اقرار او پس باطل نخواهد شد بسبب انکار او چنانچه در صورتیکه ثابت شود زنا بر کسی بگواهی گواهان و او انکار آن نماید و مانند قصاص و حد قذف **ف** یعنی قصاص یا حد قذف وقتیکه ثابت شود باقرار مقر ساقط نمیشود بسبب انکار آن بعد از آن **ص** و دلیل علمای ما رح این است که انکار بعد از اقرار خبر است که احتمال صدق و کذب هر دو وارد است مانند اقرار و کسی مکذب او نیست در انکار پس **ف** ما بسبب تعارض میان اقرار و انکار **ص** شبهه متحقق خواهد شد در اقرار مذکور **ف** و بسبب شبهه حد ساقط میشود **ص** بخلاف چیزیکه در ان حق العبد است چون قصاص و حد قذف چه صاحب حق در ان مکذب مقر است در انکار او و چنین نیست آنچه خالص حق شرع است **ف** چون حد زنا **ص** **مسئله ۸** مستحب است مر امام و قاضی را که تعلیم انکار نماید مقر بزنا را باینطور که بگوید او را که تو شاید مس نموده یا بوسه گرفته زیرا چه پیغمبر علیه السلام ماعز رض چنین فرموده بود و بدانکه محمد رح در مبسوط گفته است که برای تعلیم انکار بگوید قاضی مقر زنا که تو شاید نکاح کرده با آن زن را یا وطی کرده باشی تو آنرا بنا بر شبهه و این قول از روی معنی قریب قول اول است والله اعلم

فصل در بیان کیفیت حد و اقامت آن **مسئله ۱** وقتیکه واجب شود حد بر زانی و او محصن باشد رجم کنند آنرا **ف** یعنی سنگسار نمایند آنرا **ص** حتی که بمیرد زیرا چه پیغمبر علیه السلام سنگسار نموده است ماعز رض را و او محصن بود و نیز فرموده است که ریختن خون مسلمان حلال نیست مگر بسبب چیزیکی یا ارتداد و دوم زنا بعد از احصان و سوم قتل ناحق و نیز برین اجماع صحابه رض است و باید که برای سنگسار نمودن زانی را ببرند در زمینیکه خالی از عمارت و درخت است و شرط است که ابتدا نمایند بزدن ببسنگ یدان گواهان و بعد از ان سنگ زند او را امام یا قاضی و بعد از ان مردمان دیگر

كذا روى عن علي رض ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته
احتيال للدرء وقال الشافعي رح لا يشترط بدايته اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع
مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف ف **قال** فان امتنع الشهود من الابتداء
سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط وان كان مقرا
ابتدأ الامام ثم الناس كذا روى عن علي رض ورمى رسول عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحمصة
وكانت قد اعترفت بالزنا ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله عليه السلام لماعز رض اصنعوا به كما تصنعون
بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى النبي عليه السلام على الغامدية بعد
ما رجمت وان لم يكن محصنا وكان حرا فحده مائة جلدة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولا به يأمر الامام بضربه بسوط لا ثمرة له ضربا متوسطا لان
عليا رض لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته والمتوسط بين المبرح وغير المؤلم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار

بجهت آنكه چنين مرويست از علي رض وبجهت آنكه در ابتدا نمودن گواهان احتياط است زيراچه شاهد گاهي دليري ميكند در اداي
شهادت وبعد ازان هرگاه گفته ميشود باو كه سنگ بزن بر مشهود عليه پس اين را امر عظيم دانسته رجوع مينمايد پس در ابتدا نمودن شاهد حيله
جستن ست براي سقوط حد وشافعي رح گفته است كه ابتدا نمودن گواهان برجم شرط نيست در صورت رجم چنانچه شرط نيست كه ابتدا بتازيانه
نمايند گواهان در صورتيكه حد بتازيانه باشد وعلماي مارح جواب ميدهند وميگويند كه ف قياس رجم بر تازيانه قياس مع الفارق ست زيراچه
ص هر كس خوب نميداند زدن تازيانه را پس اگر تازيانه زند شايد وحال آنكه او خوب نميداند آنرا شايد كه آن موجب هلاكت شود ور بسبب
آن بميرد مشهود عليه حال آنكه اهلاك آن واجب نيست بخلاف رجم چه آن اهلاك ست ف وهر كس ميداند آنرا ص پس اگر ابا نمايند
گواهان از ابتدا نمودن رجم ساقط ميشود حد زيراچه اباي آنها دلالت ميكند بر رجوع آنها وهمچنين حد ساقط ميشود وقتيكه ميرند گواهان يا غائب
شوند چه درينصورت فوت ميشود شرط ف كه ابتدا نمودن آنهاست برجم ص واينكه مذكور شد وقتي ست كه زنا ثابت شده باشد بگواهي گواهان
واما در صورتيكه ثابت شود زنا باقرار زاني پس درينصورت بايد كه ابتداي رجم نمايد امام يا قاضي وبعد ازان سنگ زنند آنرا مردمان ديگر زيراچه
همچنين مرويست از علي رض ونيز پيغمبر عليه السلام زده است زن غامديه را بسنگ ريزه خورد مانند نخود وغامديه مذكوره اقرار نموده بود بزنا واينكه
مذكور شد ظاهر روايت ست **مسئله ٢** مرجوم بسبب زنا غسل وكفن داده ميشود ونماز جنازه گذارده ميشود برو بجهت قول پيغمبر عليه السلام
در حق ماعز رض كه بكنيد با اين آنچه مي كنيد با مردهاي ديگر از مسلمانان وبجهت آنكه مرجوم مذكور بحق كشته شده است پس غسل او ساقط نخواهد شد
مانند مقتول بسبب قصاص ونيز رسول خدا صلعم نماز جنازه گزارده است بر غامديه مذكوره بعد از رجم آن **مسئله ٣** اگر زاني حر باشد ومحصن
نباشد پس حد در حق وي صد تازيانه است بنابر آنكه در قرآن مجيد آمده است كه زانيه وزاني را صد تازيانه زنيد وليكن اين آيت منسوخ ست در حق
محصن پس در حق غير محصن مطابق آن عمل نموده خواهد شد وبدانكه صد تازيانه زده ميشود بامر قاضي بتازيانه كه ثمره نداشته باشد ف يعني گره دار
نباشد ص وليكن بايد كه زده شود ضرب متوسط زيراچه علي رض هرگاه اراده اقامت حد ميكرد ثمره تازيانه را مي شكست وضرب متوسط آنست
كه ميان ضرب مولم بالم شديد وميان ضرب غير مولم باشد زيراچه اول مفضي بهلاكت ست ودوم خالي ست از مقصود كه انزجار ست

وتنزع عنه ثيابه معناه دون الازار لان عليا رضي الله عنه كان يامر بالتجريد في الحدود ولان التجريد ابلغ في ايصال الالم اليه وهذا الحد مبناه على الشدة في الضرب وفي نزع الازار كشف العورة فيتوقاه ويفرق الضرب على اعضائه لان الجمع في عضو واحد قد يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف قال الا رأسه ووجهه وفرجه لقوله عليه السلام للذي امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وكذا الوجه وهو مجمع المحاسن ايضا فلا يؤمن فوات شئ منها بالضرب وذلك اهلاك معنى فلا يشرع حدا وقال ابو يوسف رح يضرب الراس ايضا رجع اليه وانما يضرب سوطا لقول ابي بكر رض اضربوا الراس فان فيه شيطانا قلنا تأويله انه قال ذلك فيمن ابيح قتله ويقال انه ورد في حربي كان من دعاة الكفرة والاهلاك فيه مستحق ويضرب في الحدود كلها قائما غير ممدود لقول علي رض يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا ولان مبنى اقامة الحد على التشهير والقيام ابلغ فيه ثم قوله غير ممدود فقد قيل المد ان يلقى على الارض ويمد كما يفعل في زماننا وقيل ان يمد السوط فيرفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان يمده بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على المستحق وان كان عبدا جلده خمسين جلدة لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الاماء ولان الرق

و باید که هرگاه تازیانه زنند بر کسی برهنه نمایند او را یعنی پارچه بدن او کشیده سوای ازار بجهت آنکه علی رض در وقت اقامت حدود بتجرید امر میفرمود و بجهت آنکه در صورت برهنه نمودن بوجه احسن الم باو میرسد و بنای حد مذکور بر شدت ست پس برهنه نمودن بهتر ست ولیکن کشیدن ازار از بدن موجب کشف عورت ست لهذا گذاشته خواهد شد مسئله ۴ - باید که متفرق زنند تازیانه را بر اعضای محدود و نباید که صد تازیانه همه بر یک عضو زنند چه این گاهی موجب هلاکت می شود ف پس باید که تازیانه متفرق زده شود بر اعضای محدود ص مگر بر سر و روی و فرج او بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده بود بزننده حد پرهیز کنید در زدن تازیانه بروی و از ذکر و خصیه و بجهت آنکه فرج مقتل ست ف یعنی ضرب در فرج موجب هلاکت ست ص و سر مجمع حواس ست و همچنین روی مجمع بعض حواس و هم مجمع محاسن ست پس تازیانه زدن بر سر و بر روی خوف آنست که بعضی از حواس ضائع و فوت شود و اتلاف بعض حواس شخص در معنی اهلاک آن شخص ست پس آن در باب حد مشروع نخواهد شد چه حد برای تادیب ست نه برای اهلاک. ابو یوسف رح گفته است که یک دو تازیانه بر سر هم زده میشود زیرا که ابوبکر صدیق رض می گفت بزننده حد که بزنید بر سر بدرستیکه در سر شیطانی ست و جواب آن این ست که صدیق رض آنرا در حق کسی فرموده است که قتل او مباح بود چه مرویست که فرموده بود آنرا در حق کافر حربی که دعوت میکرد مردمان را بسوی کفر کشتن آن روا ست مسئله ۵ - وقتیکه تازیانه زنند بر مرد بجهت حد باید که استاده نمایند او را بجهت آنکه علی رض فرموده است که حد زده شود بر مردان در حالت قیام و حد زده میشود بر زنان در حالت قعود و بجهت آنکه بنای اقامت حد بر اعلان و تشهیر ست و قیام مناسب تر ست بآن و در زن عورت ست پس حد زدن آن در حالت قیام خوف کشف عورت ست و باید دانست که مد نباید کرد و در معنی مد اختلاف ست بعضی گفته اند که مد عبارت از آنکه بر روی انداخته شود شخص بر روی زمین و دراز کرده شود هر دو پای او چنانچه درین زمانه میکنند و بعضی گفته اند که مد عبارت ست از آنکه بلند کند زننده حد تازیانه را بالای سر خود و بعضی گفته اند که مد عبارت ست از آنکه زننده حد کشد تازیانه را بعد از زدن آن بر عضو محدود و باید دانست که مد نباید کرد بهیچ یکی ازین معنیها چه آن زیاده است بر آنچه واجب ست مسئله ۹ - زانی اگر بنده و یا کنیز باشد پس حد آن پنجاه تازیانه است بجهت آنکه خدای تعالی فرموده است در حق کنیزان که بر آنهاست نصف آنچه بر محصنات ست از عذاب و بنده در معنی کنیز ست و بجهت آنکه رقیت

منقص للنعمة فيكون منقصا للعقوبة لان الجناية عند توافر النعم افحش فيكون ادعى الى التغليظ والرجل والمرأة في ذلك سواء لان النصوص تشملهما غير ان المرأة لا ينزع من ثيابها الا الفرو والحشو لان في تجريدها كشف العورة والفرو والحشو يمنعان وصول الالم الى المضروب والستر حاصل بدونهما فينزعان وتضرب جالسة لما روينا ولانه استر لها قال وان حفر لها في الرجم جاز لانه عليه السلام حفر للغامدية الى ثندوتها وحفر علي رض لشراحة الهمدانية وان ترك لا يضره لانه عليه السلام لم يأمر بذلك وهي مستورة بثيابها والحفر احسن لانه استر ويحفر الى الصدر لما روينا ولا يحفر للرجل لانه عليه السلام ما حفر لماعز ولان مبنى الاقامة على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروع ولا يقيم المولى الحد على عبده الا باذن الامام وقال الشافعي رح له ان يقيمه لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولى لانه يملك من التصرف فيه ما لا يملكه الامام فصار كالتعزير ولنا قوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالى لان المقصد منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا يعزر الصبي وحق الشرع موضوع عنه

قال واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نكاحا صحيحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان

موجب تنقیص نعمت است پس موجب تنقیص عقوبت خواهد بود زیرا که جنایت با وجود کثرت نعمت جنایت عظیم است پس این جنایت عظیم موجب شدت عقوبت خواهد بود و باید دانست که حد زنا در حق مرد و زن هر دو برابر است زیرا که نصوص که درین باب آمده است هر دو را برابر شامل است لیکن برهنه نمی شود زن و کشیده نمی شود از بدن او پارچه مگر پوستین و جامه که در ان حشو باشد زیرا که در کشیدن جامه از بدن او کشف عورت است و هرگاه بسبب پوستین و جامه مذکور تا الم نمی شود بمضروب و ستر عورت بدون آن حاصل است لهذا پوستین و جامه مذکور کشیده می شود از بدن او و باید دانست که تازیانه زده شود بر زن در حالیکه نشسته باشد بنا بر قول علی رض که مذکور شد و بنا بر آنکه در ان ستر است و ستر آن واجب است لهذا اگر در صورت سنگسار نمودن زن کنده شود گوی برای او تا سینه او جائز است چه پیغمبر صلعم گوی چنین کنده بود برای غامدیه که ذکر آن سابق شده است و نیز علی رض گوی کنده بود برای شراحه همدانیه و اگر نکنند گو و ترک آن نماید مضائقه نیست زیرا که پیغمبر صلعم بآن امر نفرموده است و ستر عورت در حق زن حاصل است بسبب جامهای او و لیکن کندن گو برای او احسن است چه در ان ستر بیشتر است و برای مرد کندن گو درکار نیست چه پیغمبر صلعم گو نکنده بود برای ماعز رض و باید دانست که بستن و گرفتن مرد برای زدن حد مشروع نیست مگر وقتیکه اقامت حد بدون آن نتواند مسئله ۷ نرسد خواجه را که اقامت حد نماید بر بنده و کنیز خود مگر باذن قاضی و شافعی رح گفته است که خواجه را میرسد که اقامت حد نماید بر بنده و کنیز خود زیرا که خواجه را ولایت مطلق است در حق انها مانند قاضی بلکه او اولی است از قاضی زیرا که خواجه مالک تصرفیست در مملوکه خود که قاضی مالک آن نیست پس آن مانند تعزیر است

ف یعنی خواجه را میرسد که اقامت حد نماید بر مملوک خود مانند تعزیر ع و دلیل علمای ما رح یکی این است که پیغمبر صلعم فرموده است که چهار چیز مفوض است بسوی والی یکی از انجمله حدود را بیان نموده است و دوم اینست که حد حق الله تعالی است چه مقصود از ان خالی کردن عالم است از فساد و چون حد حق الله است لهذا ساقط نمیشود حد بسبب ساقط کردن کسی پس خواهد گرفت حق مذکور را نائب شرع که والی است یا نائب والی که قاضی است بخلاف تعزیر چه آن حق عباد است لهذا تعزیر نموده میشود صبی و حال آنکه صبی مرفوع القلم است از حق الله مسئله ۸ احصان که شرط رجم است عبارت است از آنکه زانی عاقل و بالغ و مسلمان و حر باشد و بنکاح صحیح زنی را وطی کرده باشد در حالیکه آن زن نیز عاقل و بالغ و مسلمان و حره باشد ف و این نزد متقدمین است و اما نزد متاخرین پس احصان مذکور عبارت است از دو چیز یکی زانی مسلمان و حر باشد و دوم آنکه بنکاح صحیح وطی کرده باشد زنی را که مثل آن باشد و این شرط دوم مرکب است از سه چیز یکی نکاح صحیح و دوم دخول سوم اسلام منکوحه

فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما يشترط لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران النعمة يتغلظ عند تكثرها وهذه الاشياء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرأي متعذر ولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من الوطي الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزنا والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعي رح يخالفنا في اشتراط الاسلام وكذا ابو يوسف رح في رواية لهما ما روي ان النبي عم رجم يهوديين قد زنيا قلنا كان ذلك بحكم التوراة ثم نسخ يؤيده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والمعتبر في الدخول الايلاج في القبل على وجه يوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالمنكوحة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلك لا تتكامل اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب في الصبية لقلة رغبتها فيه وفي المملوكة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف في الدين وابو يوسف رح يخالفنا في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية ولا

ص واما عقل وبلوغ پس آن شرط اهلیت عقوبت ست چه بدون عقل وبلوغ انسان قابل خطاب شرع نیست وشرطهای دیگر سوای عقل وبلوغ برای این ست که تا کامل شود جنایت زنا بواسطه کامل شدن نعمت چه کفران نعمت عظیم وشدید می‌شود وقتیکه نعمت وافر باشد واشیای مذکوره ف یعنی اسلام وحریت ووطی زن بنکاح صحیح ص از نعمتهای عظیم ست ورجم بسبب زنا مشروع شده است در صورتیکه جمیع شرط مذکوره یافته شود در زانی پس رجم آن مشروط خواهد شد بشرط مذکوره بخلاف شرافت نسب وحسب چون علم وادب وجمال ومال چه آن شرط نیست بجهت آنکه شرع اعتبار آن نکرده است وبجهت آنکه شرائط مذکوره کافی ست برای عظیم گشتن جنایت زنا حتی که مستحق رجم شود زانی زیرا که بسبب حریت انسان قادر میشود بر نکاح صحیح وبسبب نکاح صحیح قادر میشود بر وطی حلال وآسودگی حاصل میشود بحلال وبسبب اسلام قادر میشود بر نکاح مسلمه وهم بسبب آن مؤکد میشود اعتقاد حرمت زنا پس این چیزها زاجر ومانع ست مر انسان را از ارتکاب زنا وجنایت بعد از کثرت زواجر وموانع آن عظیم میگردد ومذهب شافعی رح مخالف مذهب علمای ما رح ست در اشتراط اسلام ویک روایت از ابی یوسف رح نیز موافق مذهب شافعی رح آمده است ودلیل ایشان این ست که در عهد پیغمبر علیه السلام یک مرد یهودی زنا کرده بود با زنی یهودیه وپیغمبر علیه السلام آن هر دو را رجم کرده بود وعلمای ما رح جواب میدهند که آن بنا بر حکم توریت بود وبعد از ان منسوخ شده است وقول پیغمبر علیه السلام که هر که شرک نماید بخدا پس او محصن نیست موید آنست وبدانکه معتبر در وطی که شرط احصان ست همین قدر ست که داخل کند ذکر خود را در فرج زن بر وجهیکه موجب غسل باشد وهرگاه شرط نموده شد برای تحقق احصان که زن در وقت وطی مثل شوهر باشد در عقل وبلوغ واسلام وحریت پس اگر وطی کند کسی منکوحه خود را که کافره است یا کنیز ست یا مجنون ست یا صبیه است پس آن کس محصن نگردد زیرا که بسبب این چیزها نعمت جماع ناقص میشود بجهت آنکه طبیعت انسانی از صحبت مجنونه متنفر ست ورغبت جماع در صبیه کم است اشتها او بسبب آنکه صبیه را رغبت آن نیست وهمچنین رغبت جماع کنیز منکوحه کم میباشد انسان را بسبب آنکه فرزندان آن مملوک میشود وهمچنین رغبت جماع زن کافره کم است مسلمان را بسبب اختلاف دین پس در صورتها نعمت جماع ناقص ست لهذا شوهر زنهای مذکوره بسبب وطی آنها محصن نمیگردد وهمچنین است حکم وقتیکه شوهر کافر یا مملوک یا مجنون یا صبی باشد وزنش مسلمه وبالغه وعاقله باشد وابو یوسف رح گفته است که در صورتیکه زن کافره باشد شوهر مسلمان بسبب وطی آن محصن نگردد وحجت بر ابی یوسف رح همان دلیل ست که مذکور شد ودوم این ست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که محصن نمیگرداند مسلمان را زن یهودیه

ولا النصرانية ولا الحر الامة ولا الحرة العبد قال ولا يجمع في المحصن بين الرجم والجلد لانه عليه السلام لم يجمع ولان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لان زجر غيره يحصل بالرجم اذ هو في العقوبة اقصاها وزجره لا يحصل بعد هلاكه قال ولا يجمع في البكر بين الجلد والنفي والشافعي رح يجمع بينهما حدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولان فيه حسم باب الزنا لقلة المعارف ولنا قوله تعالى فاجلدوا جعل الجلد كل الموجب رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه كل المذكور ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه الزنا وهذه الجهة مرجحة لقول علي رض كفى بالنفي فتنة والحديث منسوخ كشطره وهو قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه الا ان يرى الامام في ذلك مصلحة فيغربه على قدر ما يرى وذلك تعزير وسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الرأي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة قال واذا زنى المريض وحده الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا يمتنع بسبب المرض وان كان حده الجلد لم يجلد حتى يبرأ كيلا يفضي الى الهلاك ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر والبرد واذا زنت الحامل لم تحد حتى تضع حملها كيلا يؤدي الى هلاك الولد وهو نفس محترمة وان كان حدها الجلد لم تجلد حتى تتعالى من نفاسها اي ترتفع يريد به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابي حنيفة رح انه يؤخر الى ان يستغني ولدها عنها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته لان في التاخير صيانة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام قال للغامدية بعد ما وضعت ارجعي حتى يستغني ولدك ثم الحبلى

و نه نصرانیه و نه محصن گردد آزاد بکنیزک منکوحه و نه محصن گردد زن حره از شوهر که بنده است ● مسئله ۹ ● جایز نیست جمع نمودن میان تازیانه و رجم در محصن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام جمع نکرده است این هر دو را و بجهت آنکه اگر جمع نموده شود پس زدن تازیانه بیفایده است چه مقصود از حد زجر است و زجر در حق غیر محدود حاصل است بسبب رجم چه رجم در عقوبت شدید است بنسبت تازیانه و زجر در حق محدود حاصل نمیشود بعد از هلاک او ● مسئله ۱۰ ● اگر زانیه باکره باشد جمع کرده نمیشود در حق آن میان تازیانه و نفی یعنی شهر بدر کردن و نزد شافعی رح جمع کرده شود در حق آن میان تازیانه و نفی بطریق حد یعنی نفی نیز داخل حد است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر مرد که نکاح نکرده باشد با زن باکره زنا کند پس حد آن صد تازیانه و بیرون کردن از شهر تا مدت یکسال است و بجهت آنکه در شهر بدر کردن سد باب زناست بسبب آنکه در مسافرت یار و آشنا کم بدست می آید تا زنا کنند و دلیل علمای ما رح اینست که خدای تعالی فرموده است که الزانیة والزانی فاجلدوا از ین معلوم میشود که تمام حد آنها صد تازیانه است چه اگر چیزی زیاده میبود آنرا بیان مینمود و اکتفا بصد تازیانه نمیکرد و دوم آنست که در نفی فتح باب زناست زیرا چه در مسافرت انسان را حیا کم میشود بسبب بعد از خویش و اقارب چه انسان غالبا حیا از اقربا میکند نه در مسافرت و دیگر آنکه در حصول احتیاج است یعنی ماکول و ملبوس تنگی دست میدهد پس بجای تحصیل ماکول و ملبوس کسب زنا اختیار خواهد کرد و این قبیح ترین وجوه زناست و باید دانست که قول علی رض که نفی فتنه است موید این وجه دوم است و حدیثیکه دلیل آورده است از شافعی منسوخ است چنانچه نصف دیگر آن حدیث منسوخ است و آن نصف دیگر اینست که اگر ثیب یعنی مرد که نکاح و وطی کرده با زن ثیبه زنا کند پس حد آنها صد تازیانه و سنگسار نمودنست و طریق نسخ آن معلوم است در موضع آن و حاصل کلام اینست که نفی در حق آنها بطریق حد جایز نیست لیکن اگر امام قاضی در نفی آنها مصلحتی ببیند نفی کند آنها را بقدریکه در ان مصلحت معقول متصور شود مثلا تا یکسال یا کم از ان یا زیاده و لیکن این نفی بطریق تعزیر و سیاست است چه نفی گاهی مفید زجر میشود در بعض احوال پس این تفویض است بسوی امام قاضی و آنچه مرویست از بعض اصحاب رض که نفی نموده اند پس آن محمول بر تعزیر و سیاست است ● مسئله ۱۱ ● اگر زنا کند مریضی که حد آن رجم است رجم نموده میشود زیرا چه هلاک آن واجب است پس موقوف نموده نخواهد شد بسبب مرض و اگر حد آن تازیانه باشد پس تازیانه زده نمیشود تا آن زمان که صحت یابد چه از ان خوف هلاکت است لهذا دست دزد بریده نمیشود در شدت گرمی و سردی ● مسئله ۱۲ ● اگر زنا کند زن حامله و حد آن رجم باشد رجم کرده نمیشود تا آن زمان که بزاید چه اگر در حالت حمل رجم نموده شود در آن هلاک میشود فرزندیکه در شکم اوست حالانکه خون کردن فرزند مباح نیست و اگر حد آن تازیانه باشد تازیانه زده نمیشود تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه نفاس نوعی از مرض است پس انتظار نموده خواهد شد تا آن زمان که صحت یابد بخلاف رجم که موافق آن رجم نموده میشود تا آن زمان که از نفاس پاک گردد چه تاخیر آن نموده نمیشود مگر بسبب فرزندیکه در شکم است و آن فرزند جدا شد از شکم و از ابی حنیفه رح مرویست که در رجم آن تاخیر نموده میشود تا آن زمان که فرزند مذکور مستغنی شود از و وقتیکه نباشد کسیکه متکفل باشد بتربیت آن فرزند زیرا چه در تاخیر آن فرزند مذکور از هلاکت محفوظ میماند و هم منقول است که حضرت پیغمبر علیه السلام غامدیه را بعد از وضع حمل آن فرزند و پیغمبر علیه السلام را گفت که حد قایم کنند بر او پیغمبر علیه السلام فرمود که باز گرد و باش تا آن زمان که مستغنی شود از تو فرزند تو باید دانست که اگر حد بینه ثابت شده باشد حد زنا بر زن حامله پس

تخلي الى ان تردّ ان كان الحد ثابتا بالبينة كيلا تهرب بخروجه وفي الاقرار لا لان الرجوع عنه عامل فلا يفيد الحبس والله اعلم

باب الوطء الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه

قال الوطء الموجب للحد هو الزنا لانه في عرف الشرع واللسان وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك لانه فعل محظور والحرمة على الاطلاق عند التعري عن الملك وشبهته يؤيد ذلك قوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ثم الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية فالاولى تتحقق في حق من اشتبه عليه لان معناه ان يظن غير الدليل دليلا ولا بد من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية تتحقق لقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده والحد يسقط بالنوعين لاطلاق الحديث والنسب يثبت في الثانية اذا ادعى الولد ولا يثبت في الاولى وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا في الاولى وان سقط الحد لامر راجع اليه وهو اشتباه الامر عليه ولم يتمحض في الثانية فشبهة الفعل في ثمانية مواضع جارية ابيه وامه وزوجته والمطلقة ثلثا وهي في العدة وبائنا بالطلاق على مال وهي في العدة وام ولد اعتقها مولاها وهي في العدة وجارية المولى في حق العبد والجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود ففي هذه المواضع لا حد اذا قال ظننت انها تحل لي ولو قال علمت انها علي حرام وجب الحد والشبهة في المحل في ستة مواضع جارية ابنه والمطلقة طلاقا بائنا بالكنايات والجارية المبيعة في حق البائع قبل التسليم والممهورة في حق الزوج قبل القبض والمشتركة بينه وبين غيره والمرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الرهن

و حبس نشود تا زمانیکه بزاید تا نگریزد بخلاف آنکه اگر با اقرار ثابت شود چه شبهه نیست که حبس واجب نیست زیرا که رجوع از اقرار عامل است پس فائده نیست والله اعلم بالصواب

باب در بیان وطی که موجب حد است و وطی که موجب حد نیست **مسئله ۱.** وطی که موجب حد است زناست و آن در شرع و لغت عبارت است از وطی نمودن مرد در فرج زنیکه مملوکه نباشد و نه شبهه ملک باشد و این زیرا که زنا نام فعل حرام است و حرمت علی الاطلاق در وطی وقتی ثابت میشود که خالی باشد آن وطی از ملک و از شبهه آن و قول پیغمبر علیه السلام که دفع کنید حدود را بسبب شبهات موید آنست **ف** آنچه مذکور شد بیان زنای موجب حد است و اما زنای شرعی عبارت است از آنکه مرد زن را در قبل بی ملک و شبهه **ص** و بعد از آن باید دانست که شبهه دو نوع است یکی شبهه در فعل که آنرا شبهه اشتباه نامند دوم شبهه در محل که آنرا شبهه حکمی **ف** شبهه ملک **ص** نامند نوع اول از شبهه متحقق و معتبر نمیشود مگر در حق کسیکه مشتبه شود بر او وطی حرام بوطی حلال زیرا که شبهه اشتباه عبارت است از آنکه وطی کننده وطی حرام کند بگمان آنکه آن حلال است و این باعتبار آنکه او غیر دلیل حلت را دلیل حلت گمان کرده است پس ضرور است که او شبهه حل بر حرام دلیل حلت گمان کند تا متحقق شود اشتباه لهذا شبهه مذکور معتبر نیست مگر در حق کسیکه گمان او چنین باشد نه در حق غیر او و نوع دوم از شبهه متحقق میشود بنا بر آنکه دلیل حلت وطی قائم است فی نفسه **ف** لیکن تا آن دلیل عمل نموده نمیشود بسبب مانعی **ص** و این موقوف نیست بظن و اعتقاد وطی کننده **ف** لهذا این شبهه معتبر است در حق جمیع کسان یعنی کسیکه ظن آن کند و کسیکه ظن آن نکند **ص** باید دانست که حد ساقط میشود بسبب هر دو نوع شبهه بجهت اطلاق حدیث مذکور **مسئله ۲.** در صورتیکه شبهه دوم باشد نسب فرزند ثابت میشود اگر وطی کننده مذکور دعوی آن فرزند نماید و در صورتیکه شبهه اول باشد نسب فرزند ثابت نمیشود از وطی کننده مذکور اگرچه او دعوی آن فرزند نماید زیرا که در صورتیکه شبهه اول باشد فعل وطی در این صورت محض زناست اگرچه حد ساقط از آنست بسبب امری که راجع است بسوی وطی کننده مذکور و آن اینست که امر مشتبه شده باشد بر وطی کننده **ف** بنا بر ظن او **ص** و فعل وطی در صورت شبهه دوم زنای محض نیست و باید دانست که شبهه در فعل در هشت موضع است **ف** یکی **ص** کنیز پدر **ف** دوم **ص** کنیز مادر **ف** سوم **ص** کنیز زوجه **ف** چهارم **ص** مطلقه ثلثه که در عدت است **ف** پنجم **ص** مطلقه بائنه که بسبب طلاق بعوض مال بائنه شده است و در عدت نشسته است **ف** ششم **ص** ام ولدی که در عدت نشسته است بسبب آزاد کردن خواجه او را در حق آن خواجه **ف** هفتم **ص** کنیز خواجه در حق بنده او **ف** هشتم **ص** کنیز مرهونه در حق مرتهن بنا بر روایت کتاب الحدود و باید دانست که مستعیر للرهن **ف** یعنی کسیکه کنیز دیگری را برای رهن دادن بعاریت گرفته باشد و با وی وطی کند **ص** در حکم بمنزله مرتهن است پس در این هشت موضع حد نیست بر وطی کننده اگر او بگوید که من گمان نمودم که آن زن حلال است بر من و اگر بگوید که من میدانستم که آن زن بر من حرام است حد واجب میشود و باید دانست که شبهه در محل در شش موضع است **ف** یکی **ص** کنیز پسر **ف** دوم **ص** مطلقه بطلاق بائن بالفاظ کنایت **ف** سوم **ص** کنیز مبیعه در حق بائع پیش از تسلیم آن بمشتری **ف** چهارم **ص** کنیز ممهوره **ف** یعنی کنیزیکه مهر زن گردانیده است **ص** در حق شوهر پیش از آنکه قبض کند آن زن مذکوره **ف** پنجم **ص** کنیز مشترکه در حق یکی از شرکا **ف** ششم **ص** کنیز مرهونه در حق مرتهن بنا بر روایت کتاب الرهن

فقی هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها علی حرام ثم الشبهة عند ابی حنيفة رح تثبت بالعقد وان كان متفقا علی تحريمه وهو عالم به وعند الباقين لا تثبت اذا علم بتحريمه ويظهر ذلك فی نكاح المحارم علی ما ياتيك ان شاء الله تعالی اذا عرفنا هذا ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطيها فی العدة وقال علمت انها علی حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء الحل وعلی ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لی لا يحد لان الظن فی موضعه لان اثر الملك قائم فی حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه فی اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة علی مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار فی العدة ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها فی العدة وقال علمت انها علی حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطلق رجعية وكذا الجواب فی سائر الكنايات وكذا اذا نوی ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك ولا حد علی من وطی جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها علی حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة فی حق الجد ويثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية وقد ذكرناه واذا وطی جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لی فلا حد عليه ولا علی قاذفه وان قال علمت انها علی حرام حد وكذا العبد اذا وطی جارية مولاه لان بين هؤلاء انبساطا فی الانتفاع فظنه فی الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية ظننت

پس در این هشت موضع حد واجب نیست بر وطی کننده اگرچه او بگوید که من میدانستم که آن زن بر من حرام است مسئله ۲ باید دانست که نزد ابی حنیفه رح شبهه ثابت میشود بسبب عقد نکاح اگرچه حرمت آن نکاح متفق علیه باشد و نکاح کننده نیز میداند که آن حرام است و نزد باقی علما شبهه ثابت نمیشود بسبب عقد نکاح وقتیکه بداند نکاح کننده که آن حرام است و حکم این اختلاف ظاهر میشود در صورت نکاح کند کسی محارم خود را و ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۳ اگر سه طلاق دهد شخصی زن خود را و بعد از آن وطی کند او را در اثنای عدت و بگوید که من میدانستم که آن حرام است بر من پس حد واجب است بر او زیرا که در این صورت ملک نکاح که موجب حلت وطی است بالکلیه زائل شده است پس هیچ شبهه در اینجا نیست چه نص قرآن دلالت میکند بر اینکه حلت منتفی است در صورت مذکوره و هم اجماع منعقد است بر این پس قول کسیکه مخالف آن باشد معتبر نخواهد بود زیرا که آن خلاف است ف یعنی قول بلا دلیل ص نه اختلاف ف که پیدا شود از دلیل ص اگر بگوید که من ظن نمودم که آن زن بر من حلال است پس حد واجب نمیشود زیرا که ظن او در اینجا معتبر است بجهت آنکه اثر ملک نکاح هنوز باقی است در حق ثبوت نسب فرزند و حبس و نفقه ف چه اگر زن مذکوره فرزندی بزاید تا مدت دو سال از وقت طلاق نسب آن فرزند ثابت میشود و همچنین او محبوس است بجهت حق نکاح و نفقه او نیز واجب است بر شوهر پس ظن مذکور در اینجا معتبر است برای اسقاط حد بجهت شبهه اشتباه ص و باید دانست که ام ولد که در عدت نشسته است بسبب آزاد کردن خواجه اش و زنیکه خلع نماید و مطلقه بعوض مال که آنها در عدت نشسته اند بمنزله مطلقه ثلثه اند بجهت آنکه حرمت آنها مجمع علیها است و بعضی آثار نکاح باقیست در عدت ف چنانچه در مطلقه ثلثه ص مسئله ۵ اگر گفت شخصی زن خود را که انت خلیة یا گفت که انت بریة یا گفت که امرک بیدک و اختیار کرد زن مذکوره ذات خود را و بعد از آن وطی کرد آن زن را در اثنای عدت و گفت که من میدانستم که آن زن بر من حرام است حد واجب نمیشود زیرا که در صورت مذکوره اختلاف صحابه رض است چه مذهب عمر رض آنست که در صورت مذکوره یک طلاق رجعی واقع میشود و همین حکم است در جمیع الفاظ کنایات و همچنین است حکم اگر نیت سه طلاق نماید زیرا که عمر رض در این صورت نیز میگوید که یک طلاق رجعی واقع میشود و نیت سه طلاق معتبر نیست مسئله ۶ حد واجب نیست بر کسیکه وطی کند کنیز پسر را یا کنیز پسر پسر را اگرچه بگوید که من میدانستم که آن کنیز بر من حرام است زیرا که در این صورت شبهه حکمیه است چه آن شبهه در اینجا ناشی است از دلیل که آن قول رسول الله صلعم است چه او فرموده است بمخاطب که تو و مال تو مر پدر راست و باید دانست که جد در حکم پدر است چه او نیز پدر است و در صورتیکه فرزندی متولد شود نسب آن ثابت است از پدر مذکور و لازم می آید بر او قیمت کنیز مذکوره ف برای مالک کنیز که پسر وی است ص مسئله ۷ اگر وطی کند کسی کنیز پدر یا کنیز مادر یا کنیز زوجه خود را و بگوید که من ظن نموده ام که آن کنیز حلال است بر من پس حد واجب نمیشود بر او و نه بر قاذف او و اگر گوید که من میدانستم که کنیز مذکوره بر من حرام است پس حد واجب میشود بر او و همین حکم است در صورتیکه وطی کند بنده کنیز خواجه خود را زیرا که میان آنها با یکدیگر انبساط ف اختلاط ص است در گرفتن نفع پس ظن کردن وطی کننده در صورتهای مذکوره در تمتع کردن که این نوع انتفاع نیز جائز است پس لاحق شد وی را شبهه اشتباه ولیکن آن وطی در حقیقت زنا است لهذا بر قاذف آن حد واجب نیست و همچنین حکم است بحسب ظاهر روایت اگر در صورتها کنیز مذکوره بگوید که من ظن کرده بودم

لأنه يجري بينهما التبسط في الانتفاع وإن وطئ جارية أخيه أو عمه وقال ظننت أنها تحل لي حُدّ لأنه لا انبساط في المال فيما بينهما وكذا سائر المحارم سوى الولاد لما بينا ومن زُفّت إليه غير امرأته وقالت النساء إنها زوجتك فوطئها لا حد عليه وعليه المهر قضى بذلك علي رضي الله عنه وبالعدة ولأنه اعتمد دليلا وهو الإخبار في موضع الاشتباه إذ الإنسان لا يميز بين امرأته وبين غيرها في أول الوهلة فصار كالمغرور ولا يحد قاذفه إلا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله لأن الملك معدوم حقيقة ومن وجد امرأة على فراشه فوطئها فعليه الحد لأنه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن الظن مستندا إلى دليل وهذا لأنه قد ينام على فراشها غيرها من المحارم التي في بيتها وكذا إذا كان أعمى لأنه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره إلا إذا كان دعاها فأجابته أجنبية وقالت أنا زوجتك فواقعها لأن الإخبار دليل ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطئها لا يجب عليه الحد عند أبي حنيفة رحمه الله لكن يوجع عقوبة إذا كان علم بذلك وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله عليه الحد إذا كان عالما بذلك لأنه عقد لم يصادف محله فيلغو كما إذا أضيف إلى الذكور وهذا لأن محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل وهي من المحرمات ولأبي حنيفة رحمه الله أن العقد صادف محله لأن محل التصرف ما يقبل مقصوده والأنثى من بنات آدم قابلة للتوالد وهو المقصود وكان ينبغي أن ينعقد في جميع الأحكام إلا أنه تقاعد عن إفادة حقيقة الحل فيورث الشبهة لأن الشبهة ما يشبه الثابت لا نفس الثابت إلا أنه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر فيعزر ومن وطئ أجنبية فيما دون الفرج يعزر لأنه منكر ليس فيه شيء مقدر ومن أتى امرأة في الموضع المكروه أو عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند أبي حنيفة رحمه الله ويعزر

گویا که این حلال است در حق من و وطی کنند و دعوی آن کنند زیرا که جاری است میان زن و مرد یک نوع انبساط ف پس بسبب دعوی حلت شبهه متحقق شود لهذا حد ساقط شود ص مسئله ۸ اگر وطی کند کسی کنیز برادر یا کنیز عم خود را و گوید که من گمان کردم که آن حلال است بر من پس حد زده شود زیرا که انبساط نیست در مال میان ایشان و همین حکم است در جمیع محارم مگر کسانیکه میان آنها و میان او قرابت ولادت است ف چون به دلیل گذشت زیرا که انبساط در مال میان ایشان ص مسئله ۹ اگر نکاح کند مردی با زنی و فرستاده شود دیگر زن نزد آن مرد و گویند زنان که این زن منکوحه تست و او وطی کند آن زن را پس واجب نشود بر او حد و واجب شود بر او مهر زیرا که حکم کرده است علی رض بهمین و بعدت نیز زیرا که آن مرد اعتماد نموده است بر دلیل که عبارت است از اخبار زنان در موضع اشتباه زیرا که انسان در اول نمی شناسد زوجه خود را پس گردید مانند مغرور است و بر قاذف آن حد نیست مگر در یک روایت از ابی یوسف رح زیرا که ملک نکاح که موجب حلت وطی است در این صورت متحقق نیست ص مسئله ۱۰ اگر شخصی وطی کرد زنی را که یافت او را بر فراش خود پس واجب است بر او حد زیرا که اشتباه نیست بعد از آنکه صحبت شود میان او و میان او پس گمان وی مستند بسوی دلیل نیست تا حد ساقط شود و در آن وقت گاهی می خوابد بر فراش زن غیر آن زن از محارم که در خانه او سکونت دارد و همین حکم است در صورتیکه آن مرد نابینا باشد زیرا که ممکن است که به پرسیدن معلوم نماید که این کیست مگر وقتیکه معلوم نماید زن آزاد او را لیکن اگر بخواند زن را برای جماع و زنی دیگر قبول کند و گوید که من زوجه تو هستم و او جماع کند با او پس در این صورت حد لازم نمی آید زیرا که اخبار دلیل است ص مسئله ۱۱ اگر شخصی نکاح کند با زنی که حلال نیست نکاح وی و بعد از آن وطی کند او را واجب نشود بر او حد نزد ابی حنیفه رح لیکن عقوبت نموده شود بر او بطریق تعزیر در صورتیکه دانسته حرمت آن را و صاحبین و شافعی رح گفته اند که بر وی حد واجب است در صورتیکه عالم باشد زیرا که عقد مذکور بمحل واقع نشده است پس لغو خواهد شد ف چنانکه عقد نکاح به مرد لغو است ص زیرا که محل نکاح محل تصرف است و محل هر تصرف آن چیز است که محل حکم آن تصرف باشد و حکم نکاح حلت وطی است و زن مذکور از محرمات است ف پس عقد نکاح با آن زن لغو است ص چنانچه لغو است عقد نکاح با مرد و دلیل ابی حنیفه رح این است که عقد مذکور بمحل واقع شده است زیرا که محل هر تصرف آن چیز است که قابل آن باشد که مقصود آن تصرف از آن حاصل شود و مقصود از عقد نکاح توالد و تناسل است و زن از اولاد آدم قابل است پس لایق است که عقد مذکور منعقد شود در جمیع احکام آن مفید شود لیکن بسبب نقص مفید نشد حلت وطی را مگر گاهی چنین شد پس مورث شبهه خواهد شد زیرا که شبهه چیزیست که مشابه ثابت است نه عین ثابت لیکن صورت مذکور که وطی کرد بعد از نکاح جرمی نموده است که از برای آن حد مقرر نیست پس تعزیر نموده خواهد شد مسئله ۱۲ اگر شخصی وطی کند زن اجنبیه را در غیر فرج و در ادخال نماید پس تعزیر کرده شود ف چنانچه آن شخص را که منکر است ف یعنی حرام و ممنوع شرعا ص و در آن حد مقرر نیست پس تعزیر آن نموده خواهد شد مسئله ۱۳ اگر شخصی وطی کند زن اجنبیه را در دبر او یا عمل قوم لوط کرد ف یعنی لواطت کند پس حد نیست بر آن شخص نزد ابی حنیفه رح لیکن تعزیر کرده شود

وقال في الجامع الصغير ويودع في السجن وقالا هو كالزنا فيحد وهو احد قولي الشافعي رح وقال في قول
يقتلان بكل حال لقوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ويروى فارجموا الاعلى والاسفل ولهما
انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد
سفح الماء وله انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة في موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار
والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وغير ذلك ولا هو في معنى الزنا لانه ليس فيه اضاعة
الولد واشتباه الانساب وكذا هو اندر وقوعا لانعدام الداعي في احد الجانبين والداعي
الى الزنا من الجانبين وما رواه محمول على السياسة او على المستحل الا انه يعزر عنده لما بيناه
ومن وطي بهيمة فلا حد عليه لانه ليس في معنى الزنا في كونه جناية وفي وجود الداعي لان الطبع
السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستره الا انه
يعزر لما بينا والذي يروى انه تذبح البهيمة وتحرق فذلك لقطع التحدث به

و در جامع صغیر مبالغه نموده است و تعزیر آن و گفته است که آن شخص در بند خانه داشته میشود ف تا آن زمان که توبه کند هی و صاحبین رح
گفته اند که فعل مذکور مانند زناست پس بر فاعل آن حد واجب است و این یک قول شافعی رح است و قول دیگر این است که فاعل و مفعول هر دو
قتل کرده شوند در هر حال ف اعنی آنها محصن باشند یا غیر محصن هی زیرا چه پیغمبر صلعم فرموده است که بکشید فاعل و مفعول را و در یک روایت
آمده است که سنگسار نمائید اعلی و اسفل را و دلیل صاحبین رح این است که وطی مذکور در معنی زناست چه آن تقضای شهوت است در محل مشتهی بر سبیل
کمال بر وجهیکه آن وطی حرام محض است و مقصود از آن انزال منی است و دلیل ابوحنیفه رح این است که جماع مذکور زنا نیست زیرا چه اصحاب رض اختلاف
نموده اند در حکم آن چه بعضے از انها گفته اند که حکم آن این است که مرتکب جماع مذکور را باید سوخت و بعضے گفته اند که بر وی دیوار باید انداخت
و بعضے گفته اند که وی را از مکان بلند ف چون سر بام هی سرنگون باید انداخت بعد از آن سنگها باید ریخت و سوای این چیزها گفته اند و نیز جماع
مذکور در معنی زنا هم نیست چه آن سبب وانیست تا آن جماع موجب اضاعت ولد و اشتباه نسب شود ف مانند زنا هی نیز جماع مذکور
نادر الوقوع است به نسبت زنا بسبب آنکه رغبت آن از جانب فاعل است نه از جانب مفعول و در زنا رغبت از هر دو جانب است و حدیثی که
آورده اند از شافعی رح محمول بر سیاست است یا محمول است بر صورتیکه مرتکب آن مستحل آن باشد یعنی آنرا حلال داند ف و در روضه امام
ندوستی مذکور است که اختلاف امام و صاحبین در جماع مرد با مرد است و در جماع مرد با زن در دبر حد واجب است بلا اختلاف لیکن اصح آن است که در
هر دو صورت اختلاف است کذا فی فتح القدیر هی مسئله ۱۰ اگر شخصے وطی کرد بهائم را ف چون گوسفند مثلا هی پس بر وی حد نیست چه
آن در معنی زنا نیست چه زنا جنایت عظیم است بجهت آنکه تقضای شهوت است بر سبیل کمال و طبع انسان خواهشمند آنست و این معنی یافته نمیشود
در جماع بهائم چه طبع سلیم متنفر است از آن لهذا واجب نیست ستر فرج بهائم و باعث جماع بهائم نیست مر انسان را مگر نهایت سفاهت او
یا کمال جوش شهوت حیوانی پس حد نیست بر شخص مذکور ولیکن تعزیر است بر وی بنا بر وجهیکه بارها مذکور شد ف که او مرتکب جرمیست هی باید
که مردیست که آن بهائم را ذبح کرده باید سوخت ف و باید دانست که این قتل بهائم نیست که آن بهائم غیر ماکول اللحم باشند و اگر ماکول اللحم باشد خورده میشود نزد ابوحنیفه رح
و سوخته نمیشود و نزد ابی یوسف رح سوخته میشود و ضمان آن واجب میشود بر فاعل آن اگر آن بهائم مملوک غیر وی باشد

وليس لواجب من زنى في دار الحرب أو في دار البغي ثم خرج إلينا لا يقام عليه الحد وعند الشافعي رح يحد لأنه التزم بإسلامه أحكامه أينما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا يقام الحد في دار الحرب ولأن المقصود هو الانزجار وولاية الإمام منقطعة فيهما فيعرى الوجوب عن الفائدة ولا يقام بعد ما خرج لأنها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزا من له ولاية الإقامة بنفسه كالخليفة وأمير المصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لأنه تحت يده بخلاف أمير العسكر والسرية لأنه لم يفوض إليهما الإقامة وإذا دخل حربي دارنا بأمان فزنى بذمية أو زنى ذمي بحربية يحد الذمي والذمية عند أبي حنيفة رح ولا يحد الحربي والحربية وهو قول محمد رح في الذمي يعني إذا زنى بحربية فأما إذا زنى الحربي بذمية لا يحدان عند محمد رح وهو قول أبي يوسف رح أولا وقال أبو يوسف رح يحدون كلهم وهو قوله الآخر لأبي يوسف رح أن المستأمن التزم أحكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما أن الذمي التزمها مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لأنه يعتقد إباحته ولهما أنه ما دخل للقرار بل لحاجته كالتجارة ونحوها فلم يصر من أهل دارنا ولهذا يمكن من الرجوع إلى دار الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمي به فإنما التزم من الحكم

ص میکن حصن ان احب نیست دیگر این نیست که ریخته میشود تا گنهگاری آن عمل بکرده منقطع گردد و عار لاحق نشود و بنا بر علم مذکور بسبب آنکه قیام ان حاکم بر بعضی
اگر مسلمانی زنا کند در دار حرب یا در دار بغی و بعد از ان آن شخص در دار اسلام آید پس حد جاری کرده نمیشود بر او و نزد شافعی رح حد جاری کرده میشود
بر او زیرا چه او بسبب اسلام خود التزام نموده است احکام شرع را هر جا که باشد و دلیل علمای ما رح یکی آن است که رسول صلعم فرموده است که اقامت حد
کرده نمیشود در دار حرب و دوم این است که مقصود از وجوب حد انزجار است و ولایت حاکم اهل اسلام نیست در دار حرب و در دار بغی پس اگر حد
واجب شود بر مرتکب زنا در دار حرب و دار بغی در وجوب آن هیچ فائده نیست ف چه فائده آن این است که اقامت حد نموده شود و چون ولایت
حاکم نیست در دار حرب و دار بغی پس اقامت آن درینجا متعذر است پس ثابت شد که ارتکاب زنا در دار حرب و دار بغی موجب حد نیست و لهذا اگر آن
شخص مذکور باز از دار حرب بدار اسلام آید حد بر او جاری کرده نخواهد شد زیرا چه زنای او در وقتیکه مرتکب آن شده بود موجب حد نبود پس بعد از آن
موجب آن نخواهد گشت مسئله ١٦ شخصی که او را ولایت اقامت حد است بنفسه چون خلیفه وقت و امیر مصر هرگاه برای جهاد با لشکر بیرون رود
پس او را میرسد که اقامت حد نماید بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه او زیرا چه آن مرتکب زنا زیر ولایت امیر مذکور است بخلاف امیر لشکر یا امیر سریه ف اعنی
امیر پاره از لشکر پس اینها را نمیرسد که اقامت حد نمایند بر کسیکه زنا کند در لشکرگاه اینها زیرا چه اقامت حد بسوی اینها مفوض نیست مسئله ١٧
اگر حربی در دار اسلام در آید بامان و زنا کند با ذمیه یا ذمی زنا کند با حربیه پس نزد ابوحنیفه رح اقامت حد نموده میشود بر ذمی و ذمیه نه بر حربی و حربیه و این
قول محمد رح است در حق ذمی وقتیکه زنا کند با حربیه و اگر زنا کند حربی با ذمیه پس درین صورت نزد محمد رح حد نیست بر هیچ یکی از اینها و همین قول اول ابو یوسف
رح است و بعد از ان ابو یوسف رح قائل شده است باینکه اقامت حد واجب است بر جمیع اینها ف اعنی حربی و حربیه و ذمی و ذمیه ص و دلیل
ابی یوسف رح این است که مستامن در مدتیکه اقامت مینماید در دار اسلام التزام احکام شرع می نماید در معاملات چنانچه ذمی التزام آن نموده است
تا مدت عمر خود و لهذا حد قذف جاری نموده میشود بر حربی مستامن و کشته میشود بقصاص بخلاف حد شراب چه در اعتقاد او شراب مباح است و دلیل ابی حنیفه
و محمد رح این است که حربی مستامن در دار اسلام برای سکونت نیامده است بلکه برای حاجت چون تجارت و مانند آن پس او از اهل دار اسلام نیست لهذا
او متمکن است که باز بدار حرب مراجعت نماید و لهذا اگر قتل کند مستامن را مسلمانی یا ذمی قصاص گرفته نمی شود از اینها و مستامن احکام شرع التزام آن حکم مینماید

ما يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طمع فى الانتصاف يلتزم الانتصاف والقصاص وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمد رح وهو الفرق ان الاصل فى باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة له على ما نذكره ان شاء الله تعالى فامتناع الحد فى حق الاصل يوجب امتناعه فى حق التبع اما الامتناع فى حق التبع لا يوجب الامتناع فى حق الاصل نظيره اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة وتمكين البالغة من الصبى والمجنون ولابى حنيفة رح فيه ان فعل الحربى المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات على ما هو الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالشرائع على اصلنا والتمكين من فعل هو زنا موجب للحد عليها بخلاف الصبى والمجنون لانهما لا يخاطبان ونظير هذا الاختلاف اذا زنى المكره بالمطاوعة تحد المطاوعة عنده وعند محمد رح لا تحد **قال** واذا زنى الصبى والمجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وقال زفر والشافعى رح يجب الحد عليها وهو رواية عن ابى يوسف رح وان زنى صحيح بمجنونة او صغيرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مواخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هى محل الفعل ولهذا يسمى هو واطئا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية فى معنى المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فتعلق الحد فى حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرته وفعل الصبى ليس بهذه الصفة

که مفید ست در مقصود او و آن حقوق عباد ست چه او هرگاه طمع می نماید که انصاف او شود در غیر او پس التزام انصاف خواهد کرد که انصاف برای غیر نیز نموده شود در او و قصاص و حد قذف از جمله حقوق عباد ست و اما حد زنا پس آن حق شرع ست و دلیل محمد رح این ست که اصل در باب زنا فعل مرد ست و زن تابع ست بنابر آنچه مذکور خواهد شد پس امتناع حد در حق اصل موجب امتناع آنست در حق تابع و اما امتناع حد در حق تابع موجب امتناع آن نیست در حق اصل **ف** پس در صورتیکه زنا کند حربی مستامن با ذمیه حد نیست بر حربی مذکور پس حد نخواهد شد بر ذمیه مذکوره نیز و در صورتیکه ذمی زنا کند با حربیه مستامنه حد واجب ست بر ذمی مذکور نه بر حربیه مذکوره و سقوط حد در حق حربیه مذکوره موجب این نیست که ساقط شود در حق ذمی مذکور چه زن تابع **ص** و نظیر آن این ست که اگر زنا کند بالغی با صبیه یا مجنونه حد جاری کرده شود بر بالغ مذکور نه بر صبیه و مجنونه و اگر تمکین زنا کند بالغه صبی یا مجنون را حد واجب نمیشود بر آنها نه بر بالغه مذکوره و دلیل ابی حنیفه رح این ست که فعل مستامن زنا ست زیرا چه او مخاطب ست بنواهی **ف** بجهت عقوبت و عذاب آخرت **ص** بنا بر مذهب صحیح اگرچه مخاطب نیست بعبادات مشروع در حق احکام دنیا و تمکین زنا موجب حد ست بر زنیکه تمکین آن نماید بخلاف صبی و مجنون چه ایشان مخاطب و مکلف نیستند و نظیر این اختلاف آن ست که اگر زنا کند مکره با زنیکه او مکره نیست پس حد جاری کرده شود بر زن مذکوره نزد ابی حنیفه رح و جاری کرده نمیشود نزد محمد رح **مسئله ١٨** اگر زنا کند صبی یا مجنون با زن عاقله و بالغه و زن مذکوره راضی باشد بآن در این صورت حد نیست نه بر صبی و مجنون و نه بر زن مذکوره زیرا چه زنا مذکور واحد ست و زفر و شافعی رح گفته اند که حد واجب ست بر زن مذکوره و این یک روایت ست از ابی یوسف رح و اگر عاقل و بالغ زنا کند با زن مجنونه یا صغیره که قابل جماع ست پس در این صورت حد واجب ست بر زانی مذکور فقط باجماع و دلیل زفر و شافعی رح این ست که عذر از جانب زن موجب سقوط حد نیست در حق مرد و همچنین عذر از جانب مرد موجب سقوط حد نیست در حق زن زیرا چه هر واحد ماخوذ ست بفعل خود و دلیل علمای ما رح این ست که فعل زنا صادر میشود از جانب مرد و زن نیست مگر محل آن فعل لهذا مرد را وطی کننده و زانی میگویند و زن را موطوءه و مزنیه **ف** سوال زن را نیز زانیه میگویند چنانچه در قرآن آمده است **جواب ص** زن را زانیه مجازاً میگویند بطریق تسمیه مفعول باسم فاعل چنانچه راضیه بمعنی مرضیه آمده است مجازاً یا بسبب آنکه زن مسبب فعل زنا ست بسبب تمکین آن از فعل زنا پس حد در حق زن متعلق ست بتمکین آن از زنا و فعل صبی زنا نیست چه زنا فعلی ست که صادر شود از کسیکه مخاطب ست باینکه او باز ماند از آن و فاعل آن گنهگار شود بسبب ارتکاب آن و فعل صبی چنین نیست

فلا یناط به الحدُّ قال ومَن اکرهه السلطان حتی زنا فلا حدّ علیه وکان ابو حنیفة رح یقول اولًا یحدّ وهو قول زفر رح
لان الزنا من الرجل لا یکون الا بعد انتشار الآلة وذلك دلیل الطواعیة ثم رجع عنه فقال لا حد علیه لان سببه الملجی قائم ظاهرا
والانتشار دلیل متردد لانه قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعًا لا طوعا کما فی النائم فاورث شبهة وان اکرهه
غیر السلطان حد عند ابی حنیفة رح وقالا لا یحد لان الاکراه عندهما قد یتحقق من غیر السلطان لان المؤثر خوف الهلاك
وانه یتحقق من غیره وله ان الاکراه من غیره لا یدوم الا نادرًا لتمکنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمین ویمکنه
دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حکم له فلا یسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا یمکنه الاستعانة بغیره ولا الخروج
بالسلاح علیه فافترقا ومن اقرّ اربع مرات فی مجالس مختلفة انه زنی بفلانة وقالت هی تزوّجنی او اقرّت بالزنا وقال الرجل تزوّجتها
فلا حد علیه وعلیه المهر فی ذلك لان دعوی النکاح یحتمل الصدق وهو یقوم بالطرفین فاورث شبهة واذا سقط الحدّ وجب
المهر تعظیمًا لخطر البُضع ومن زنی بجاریة فقتلها فانه یحدّ وعلیه القیمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنی جنایتین فیوفر علی
کل واحد منهما حکمه وعن ابی یوسف رح انه لا یحد لان تقرر ضمان القیمة سبب لملك الامة

پس بفعل او حد تعلق نخواهد شد مسئله ۱۹ اگر اکراه کند سلطان شخصی را بفعل زنا حتی که از زنا کند پس آن شخص محدود نیست و ابوحنیفه رح اول قائل بود بانکه او محدود است و باین
قائل ست زفر رح زیراکه زنا از مرد صادر نمیشود مگر بعد از انتشار آلت و این علامت طوع و رغبت ست ف پس اکراه متحقق نیست در حق او ص و وجه دوم آخر این ست
ف که در صورت مذکور سبب ملجی که موجب اکراه است موجود است حقیقة و ظاهرا و انتشار آلت دلالت نمیکند بر طوع و رغبت ص چه انتشار گاهی بغیر قصد هم میشود چنانچه در حالت نوم
پس حالت انتشار اعتبار ندارد در مقابل امر یقین که دلیل اکراه است و اگر اکراه نماید غیر سلطان شخصی را بفعل زنا پس آن شخص حد است نزد ابوحنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که
بر شخص مذکور حد نیست زیراکه ف مانع وجوب حد که ص اکراه ف است ص متحقق میشود از غیر سلطان نیز زیراکه اثر اکراه که خوف هلاک ست از غیر سلطان هم متحقق میشود و
ابوحنیفه رح میگوید که اکراه از غیر سلطان متحقق نمیشود بجهت آنکه غیر سلطان قادر نیست بر انکه قائم و دائم باشد بر سبب اکراه و چه از نوع آن موجود است در حق غیر سلطان زیراکه او
در شرع برای دفع ظلم مقرر ست و بجهت آنکه غیر سلطان از سلطان میترسد و نیز ممکن است استعانة بجماعه مسلمانان و هم دفع سبب اکراه بسلاح میتواند شد پس اکراه
از وی متحقق نخواهد شد و استعانة از سلطان نیز و دیگری نمیتواند شد و همچنین بر آوردن سیف هم بر سلطان امکان ندارد ف و باید دانست که
فقها گفته اند که این اختلاف میان ابی حنیفه رح و صاحبین رح بنا بر اختلاف عصر و زمان ست چه در زمان ابوحنیفه رح غیر سلطان را آن قدرت نبود که
که سلطان دفع آن نتواند کرد و در زمان صاحبین رح قوت متغلب ظاهر شد پس اکراه غیر سلطان نیز درین زمانه مورث شبهه است که بسبب آن حد ساقط
میشود ص مسئله ۲۰ اگر چهار بار اقرار کند مردی در چهار مجلس مختلف بانکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره بگوید که او نکاح کرده بود
مرا یا اقرار کند زن بانکه او زنا کرده است بفلان شخص و شخص مذکور بگوید که من نکاح کرده ام آن زن را پس درین صورت حد نیست بر هیچکس و بر شخص مذکور مهر
واجب میشود زیراکه دعوی نکاح احتمال صدق دارد و نکاح قائم میشود بطرفین یعنی زن و مرد پس آن مورث شبهه خواهد شد و هرگاه ساقط شد حد بسبب شبهه
واجب خواهد شد مهر چه تصرف در بضع رایگان نمیرود زیراکه بضع امر شریف و محترم ست مسئله ۲۱ اگر شخصی زنا کرد با کنیز کسی حتی که کنیز مذکوره مرد
بسبب زنای او پس واجب میشود بر شخص مذکور دو چیز یکی حد زنا و دوم قیمت آن کنیز زیراکه او دو جنایت کرده است ف یکی زنا و دوم قتل ص پس
حکم هر یک جاری نموده خواهد شد و از ابی یوسف رح مروی ست که بر شخص مذکور حد واجب نیست زیراکه وجوب ضمان بر او سبب ملکیت کنیز مذکور ست
و حد وقت سبب ملک پیش از زنا است موجب سقوط حد ست چنانچه در صورتیکه خرید کند دزد مال دزدی را از مالکش پیش از بریدن دست او

فصار كما اذا اشترى بعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجبه فانما يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها لانه يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورثت شبهة **قال** وكل شيء صنعه الامام الذي ليس فوقه امام فلا حد عليه الا القصاص فانه يؤخذ به وبالاموال لان الحدود حق الله تعالى واقامتها اليه لا الى غيره ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لانه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لانه يستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والاموال منها واما حد القذف قالوا المغلب فيه حق الشرع فحكمه كحكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

قال واذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن اقامته بعدهم عن الامام لم تقبل شهادتهم الا في حد القذف خاصة وفي الجامع الصغير واذا شهد عليه الشهود بسرقة او بشرب خمر او بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعي رح وهو يعتبرها

وچنان شد که زنا کند کسی با کنیزی و بعد از آن خرید کند آنرا از مالکش درینصورت حد واجب نیست و امام ابو حنیفه و محمد رح میگویند که ضمان در صورت مذکوره ضمان قتل است و موجب ملک نیست چه اگر موجب ملک میبود پس واجب میشد ملک در عین کنیز با نه بسبب صرف نمودن منافع بضع چه استیفای آن منافع کرده شده است و ملکیکه ثابت میشود بسبب دادن ضمان آن ملک مستند است پس معتبر نخواهد بود و آن ملک در چیزیکه استیفای آن کرده شده است چه آن کنیز معدوم است بخلاف مسئله که بعد ازین مذکور است مسئله ۴۲ اگر زنا کرد شخصی با کنیز کسی حتی که رفت چشم او بسبب زنای او پس درینصورت واجب میشود در شخص مذکور قیمت آن کنیز و حد ساقط میشود زیرا چه شخص مذکور بسبب ضمان مالک آن کنیز نابینا میشود و کنیز مذکور و عین است پس این ملک مورث شبهه میشود و لهذا حد ساقط میشود مسئله ۴۳ حاکمی که بالای او حاکمی نیست چون خلیفه وقت هرگاه مرتکب میشود بعملی که دران عقوبت واجب است چون زنا و دزدی و شرب خمر پس واجب نمیشود برو حدان و لیکن اگر قتل کند انسانی را قصاص گرفته میشود از او و همچنین مواخذه نموده می شود ازو باموال مردمان زیرا چه حد حق الله تعالی است و اقامت آن بسوی خلیفه مفوض است نه بسوی غیر آن و ممکن نیست او را که خود اقامت حد نماید بر خود چه درین فائده نیست **ف** یعنی آنکه فائده آن انزجار خلق است و آن حاصل نمی شود از جاری نمودن حد بر خود بدست خود **ص** و بخلاف حقوق عباد **ف** چون قصاص و اموال چه با آن مواخذه نموده می شود خلیفه **ص** زیرا چه استیفای آن می نماید ولی حق باینطور که خلیفه تمکین دهد ولی حق را بر خود برای گرفتن حق یا باستعانت کند ولی حق استعانت مینماید از جماعه مسلمانان و اما حد قذف پس حکم آن مانند حکم حدود دیگر است که حق الله است چه گفته اند که در حد قذف حق الله غالب است والله اعلم

باب در بیان شهادت بر زنا و رجوع ازان **مسئله ۱** اگر گواهی دهند گواهان بحد متقادم با وجودیکه چیزی مانع آن نبود چون بعد مسافت میان آنها و میان خلیفه یا قاضی پس درینصورت مقبول نیست گواهی آنها مگر در حد قذف فقط و در جامع صغیر مذکور است که اگر گواهی دهند گواهان بر کسی بدزدی یا شرب خمر یا بزنا بعد از مدتی معتبر نیست این گواهی و لیکن آن کس ضامن مال دزدی میشود و اصل این مسئله این است که گواهی در حدود دیگر خالص حق الله تعالی است باطل میشود بسبب تقادم و نزد شافعی رح باطل نمیشود و او قیاس میکند

بحقوق العباد وبالاقرار الذي هو احد الحجتين ولنا ان الشاهد مخير بين الحسبتين اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته ولعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا يعادي نفسه فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة خالص حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا وحد القذف فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد ولان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم بخلاف حد السرقة لان الدعوى ليست بشرط للحد لانه خالص حق الله تعالى على ما مر وانما شرطت للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله فلا يعتبر وجود التهمة في كل فرد ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة من المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا آثما ثم التقادم كما يمنع قبول الشهادة في الابتداء يمنع الاقامة

بر حقوق عباد و بر اقرار بحد ف چه تقادم مانع صحت اقرار نیست بحد متقادم ز حجتین تقادم مانع قبول گواهی نیست از حقوق عباد بعلت آنکه ظاهر این است که گواهان صادق اند و این علت یافته میشود در حدود که خالص حق الله تعالی است ص آن دلیل علمای ما اینست که گواه در صورت حد مخیر است میان دو امر مطلوب ف یکی ص ادای شهادت ف دوم ص ستر و عیب پوشی مسلم پس در صورت مذکوره اگر تاخیر در ادای شهادت بجهت آن است که گواهان مذکوران اختیار نموده اند ستر و عیب پوشی را پس اقدام بر ادای شهادت بعد از آن بسبب کینه و عداوت است که در حرکت و جوش آورده است آنها را پس آنها درین هنگام متهم اند در ادای شهادت و اگر تاخیر آنها در ادای شهادت بجهت ستر و عیب پوشی نیست پس آنها فاسق خواهند شد بسبب آنکه آنها بغیر عذر ترک نموده اند امر واجب را که ادای شهادت است پس حاصل این است که بعد از گذشتن مدت تقادم متهم می شوند یقینا یا بکذب یا بفسق و این تهمت مانع قبول شهادت است بخلاف اقرار چه انسان عداوت نمیکند بر ذات خود ف حد زنا و حد شرب خمر و حد دزدی خالص حق الله است لهذا صحیح است رجوع مقر از اقرار بحدود مذکوره پس تقادم در آن مانع قبول شهادت خواهد شد و حد قذف از حقوق عباد است بسبب آن دفع میشود عار از کسیکه قذف نموده بود قاذف در حق او و لهذا صحیح نیست رجوع مقر از اقرار آن و تقادم در حقوق عباد مانع قبول شهادت نیست زیرا چه گواهان بسبب تاخیر شهادت در حقوق متهم بفسق نمیشوند چه دعوی شرط قبول شهادت است در حقوق عباد پس تاخیر آنها در ادای شهادت محمول خواهد شد بر اینکه مدعی دعوی آن ننموده بود بخلاف حد سرقه ف چه گواهی گواهان بر آن بسبب تقادم مقبول نمی شود بجهت آنکه گواهان آن بسبب تاخیر نمودن آنها در ادای شهادت متهم بفسق میشوند ص زیرا چه دعوی برای حد مذکور شرط نیست چه این حد خالص حق الله تعالی است و جز این نیست که دعوی شرط است برای مال و بجهت آنکه مدار عدم قبول شهادت در صورت تقادم بر این است که حد خالص حق الله است چه آن سبب اتهام گواهان است بفسق و تحقق تهمت در هر فرد آن معتبر نیست و بجهت آنکه دزدی واقع میشود غالبا در شب تاریک در حالیکه مالک مال در خواب و غفلت می باشد پس واجب است بر گواهان که مطلع گردانند مالک را بر آن ف و گواهی دهند بر آن ص چون در صورت تقادم آنها فی الحال گواهی ندادند پس بسبب ترک آن فاسق و گنهگار میگردند و بعد از آن باید دانست که تقادم چنانچه مانع قبول شهادت است در ابتدا همچنین مانع اقامت حد است

بعد القضاء عند نا خلافا لزفر رح حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه الحد لان الامضاء من القضاء في باب الحدود واختلفوا في حد التقادم واشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوى رح وابو حنيفة رح لم يقدر في ذلك وفوضه الى راى القاضى فى كل عصر وعن محمد رح انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف رح وهو الاصح وهذا اذا لم يكن بين القاضى وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم فى حد الشرب كذلك عند محمد رح وعندهما يقدر بزوال الرائحة على ما يأتى فى بابه ان شاء الله تعالى واذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهى شرط فى السرقة دون الزنا

بعد از قضای قاضی نزد علمای ما رح بخلاف زفر رح پس اگر بگریزد مشهود علیه بعد از زدن بعض حد بعد از ان گرفته آورده شود بعد از تقادم زمان پس استیفای باقی حد نموده نمیشود درین هنگام زیرا چه در باب حدود جاری نمودن تمام حد ف داخل ست در قضای قاضی یعنی از تتمه آن ست ف چه مقصود از قضا در حقوق عباد یا اعلام شخص مقضی له است یا قادر گردانیدن شخص مقضی له است برای استیفای حق او واین هر دو معنی بمجرد قضا حاصل میشود و تمام شدن آن بر استیفا موقوف نمی ماند اما او تعالی در حقوق خود مستغنی و بی نیاز ست ازین دو معنی چه او خود عالم و قادر ست و مقصود از قضا در حقوق الله نیابت قاضی ست از خدای تعالی در استیفای آن بنا بران استیفا از تتمه قضاست در حقوق الله تعالی هی پس بسبب تقادم چنانچه حکم نمیکند قاضی بحد همچنین اتمام و امضای آن نیز نخواهد شد و باید دانست که فقها اختلاف نموده اند در حد تقادم و در جامع صغیر اشاره کرده است باینکه حد آن شش ماه است زیرا چه بلفظ حین که در باب تقادم مذکور ست مقدار همین شش ماه است و همچنین اشاره نموده است بآن طحاوی رح وابو حنیفه رح حد آن مقرر نکرده است بلکه مفوض نموده است آن را بسوی قاضی هر عصر و زمان واز محمد رح مروی ست که او حد آن یکماه مقرر نموده است چه کمتر از ان عاجل ست واین یک روایت است از ابو حنیفه وابی یوسف رح و همین اصح ست واین وقتی ست که نباشد میان گواهان و میان قاضی مسافت یکماه و اما وقتیکه باشد میان آنها و میان قاضی مسافت یکماه پس درین صورت گواهی آنها مقبول ست زیرا چه درین صورت مانع ادای شهادت در حق آنها متحقق ست و آن بعد مسافت ست از مکان قاضی پس آنها درین صورت متهم نیستند و حد تقادم در حد شرب نیز همچنین ست نزد محمد رح و نزد شیخین رح اندازه آن بزوال رایحه خمر ست و همین صحیح ست بنا بر آنچه ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲ + اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی باینکه او زنا کرده است بفلان زن و زن مذکوره غائب ست پس حد جاری نموده میشود بر شخص مذکور و اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی باینکه او دزدی نموده است مال فلان کس را و حال آنکه آنکس غائب ست پس دست آن شخص بریده نمیشود و فرق میان این هر دو مسئله این ست که تقدم دعوی شرط قبول شهادت ست در صورت دزدی نه در صورت زنا و بسبب غائب بودن صاحب مال دعوی متحقق نمیشود ف سوال باید که در صورت زنا نیز حد قائم کرده نشود بر شخص مذکور زیرا چه احتمال ست که زن مذکوره اگر حاضر شود دعوی نماید که موجب شبهه باشد جواب

وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم وان شهدوا انه زنى بامرأة لا يعرفونها لم يحد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر وان اقر بذلك حد لانه لا يخفى عليه امته او امرأته وان شهد اثنان انه زنى بفلانة فاستكرهها وآخران انها طاوعته درئ الحد عنهما جميعا عند ابي حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على الموجب وتفرد احدهما بزيادة جناية وهو الاكراه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهم فيها وله انه اختلف المشهود عليه لان الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لهما وانما يسقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط احصانها فصارا خصمين في ذلك وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة وآخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود

ص احتمال مذکور موهوم ست واعتبار ندارد مسئله ۳ اگر گواهی دهند گواهان بر شخصی بانیکه او زنا کرده ست بزنی راکه آنها نمی شناسند آنرا پس حد واجب نمیشود بر شخص مذکور زیراچه احتمال ست که آن زن منکوحه او باشد یا کنیز او بلکه همین احتمال ظاهرست ف از حال مسلمان حق و اگر کسی اقرار کند بانیکه زنا کرده ست زنی راکه او نمی شناسد آن را حد جاری کرده میشود بر آن کس چه اگر زن مذکوره منکوحه یا کنیز او می بود او می شناخت مسئله ۴ اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی بانیکه او زنا کرده ست فلان زن را واکراه نموده ست آنرا در فعل زنا و دو گواه دیگر گواهی دهند بانیکه زن مذکوره بآن راضی بود پس درین صورت حد از هر دو ساقط میشود نزد ابو حنیفه رح و همین قول زفر رح ست و صاحبین رح گفته اند که جاری نموده میشود حد بر شخص مذکور فقط زیراچه هر دو فریق گواهان متفق اند بانیکه شخص مذکور زنا کرده ست و آن موجب حد ست بر شخص مذکور و جز این نیست که یک فریق فقط گواهی داده بگناه زائد یعنی بانیکه اکراه نیز نموده ست زن مذکوره را بر فعل زنا ف و این موجب سقوط حد نیست از شخص مذکور ص بخلاف جانب زن مذکوره چه حد در حق او ساقط ست زیراچه اگر رضامندی او شرط وجوب حد ست در حق او پس رضامندی او ثابت نشد بسبب اختلاف گواهان و دلیل ابو حنیفه رح یکی این ست که مشهود به درصورت مذکوره مختلف شد در حق شخص مذکور زیراچه زنا فعل واحد ست که قایم میشود بزن و مرد ف و مشهود به در جانب زن مذکوره مختلف ست پس همچنین مختلف خواهد شد در جانب شخص مذکور ص دوم این ست که دو گواه که گواهی داده اند بر رضامندی زن مذکوره قاذف شده در حق آن زن اند ف پس آنها مدعی و خصم گشته اند لهذا گواهی آنها مقبول نخواهد شد سوال پس باید که حد قذف بر آنها واجب شود و حال آنکه چنین نیست جواب ص حد قذف ساقط میشود از آنها بسبب گواهی دو گواه دیگر که گواهی داده اند بر اکراه زیراچه زن مذکوره محصنه نیست چه صفت احصان از زن منتفی میشود وقتیکه باکراه زنا کند از او کسی پس دو گواه رضامندی زن مذکوره مدعی و خصم زن مذکوره شده اند در قذف آنها زن مذکوره و شهادت خصم مقبول نیست پس نصاب شهادت زنا یافته نشد مسئله ۵ اگر گواهی دهند دو گواه بر شخصی بانیکه او زنا کرده ست زنی را در کوفه و دو گواه دیگر گواهی دهند بانیکه او زنا کرده ست زن مذکوره را در بصره پس درین صورت حد از زن و مرد هر دو ساقط میشود زیراچه مشهود به فعل زنا ست و آن مختلف شد بسبب اختلاف مکان در هیچ یکی از آن در فعل زنا نصاب شهادت تمام یافته نشد و لیکن حد قذف ساقط شود از گواهان

خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة وان اختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة ووجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى بالاضطراب او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالنخيلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنى بها عند طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا اما عنهما فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق وان شهد اربعة على امرأة بالزنا وهي بكر درئ الحد عنهما وعنهم لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسئلة ان النساء نظرن اليها فقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليس بحجة

بخلاف زفر رح بسبب شبهه اینکه فعل زنا درینجا واحد ست بنظر اتحاد زن و صورت نسبت زنا بزعم شهود و چه زنا کننده یک کس ست و مزنیه نیز یک کس ست در گواهی هر دو فریق گواهان و اگر اختلاف نمایند برین وجه که گواهی دهند دو کس بر شخصی بانکه او زنا کرده ست آن زن را در فلان زاویه خانه و دو کس دیگر گواهی دهند که او زنا کرده ست با آن زن در زاویه دیگر از خانه مذکور پس درینصورت حد واجب میشود بر شخص مذکور و بر زن مذکوره نیز و این بنا بر استحسان ست و مقتضای قیاس این ست که حد واجب نشود چه مکان زنا درینصورت نیز مختلف ست حقیقة و وجه استحسان این ست که توفیق میان هر دو گواهی درینجا ممکن ست باینطور که جایز ست که ابتدای فعل زنا شده باشد در یک زاویه از آن خانه و بعد ازان انتهای آن در زاویه دیگر شده باشد بسبب اضطراب ف و حرکات فاعل و مفعول ص و نیز احتمال ست که فعل زنا واقع شده باشد در وسط آن خانه ولیکن کسیکه در مقدم آن خانه ست گمان میبرد که آن فعل متحقق شده ست در جانب مقدم آن خانه و کسیکه در موخر آن خانه باشد گمان میبرد که فعل مذکور واقع شده در جانب موخر آن خانه پس هر فریق گواهی میدهد موافق زعم خود مسئله ۶ اگر چهار گواه گواهی دهند بر شخصی بانکه او زنا کرده ست فلان را در وقت طلوع آفتاب در دیر هند ف و آن موضعی ست قریب از کوفه که آنرا دیر عبد الرحمن میگویند ص و چهار کس دیگر گواهی دهند بانکه زنا کرده ست زن مذکوره را در وقت طلوع آفتاب در نخیله ف و آن نیز موضعی ست قریب کوفه ص پس درینصورت حد زنا ساقط ست از زن و مرد هر دو و نیز حد قذف ساقط ست از گواهان مذکوران اما سقوط حد زنا از زن و مرد مذکوران پس بجهت آن ست که بیقین معلوم ست که یکی از دو فریق گواهان کاذب ست لیکن آن فریق معین نیست ف بلکه شبهه کذب دایر ست میان هر دو فریق ص و اما سقوط حد قذف از گواهان مذکوران پس بجهت آن ست که صدق یکی از دو فریق گواهان محتمل ست و این احتمال در هر فرقه جاری ست ف پس با ترجیح یکی ازان دو فرقه حد قذف جاری کرده نخواهد شد ص مسئله ۷ اگر چهار گواه گواهی دادند بر زنی بانکه او زنا کرده ست با فلان کس و حال آنکه زن مذکوره باکره ست یعنی نظر کردند زنان بسوی آن و گفتند که او باکره ست پس درینصورت حد زنا ساقط میشود از زن و مرد مذکوران و حد قذف نیز ساقط می شود از گواهان مذکوران زیرا که گواهی زنان حجت ست برای اسقاط حد زنا از زن و مرد مذکوران و حجت نیست

في اجابته فلهذا سقط الحد عنهما ولا يجب عليهم وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عميان او محدودون في قذف او احدهم عبد او محدود في قذف فانهم يحدون ولا يحد المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهم المال فكيف يثبت الحد وهم ليسوا من اهل اداء الشهادة والعبد ليس باهل للتحمل والاداء فلم يثبت شبهة الزنا لان الزنا يثبت بالاداء وان شهدوا بذلك وهم فساق او ظهر انهم فساق لم يحدوا لان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضى القاضي بشهادة فاسق ينفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا وباعتبار قصور في الاداء لتهمة الفسق يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا امتنع الحدان وسياتي فيه خلاف الشافعي بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عنده وان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا لانهم قذفة اذ لا حسبة عند نقصان العدد وخروج الشهادة عن القذف باعتباره وان شهد اربعة على رجل بالزنا فضرب بشهادتهم ثم وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف فانهم يحدون لانهم قذفة اذ الشهود ثلثة وليس عليهم ولا على بيت المال ارش الضرب

برای ثبوت حد قذف در حق گواهان مذکوران لهذا ساقط می شود حد زنا از زن و مرد مذکوران و حد قذف واجب نمیشود بر گواهان مسئله ۸ اگر چهار گواه گواهی دهند بر شخصی باینکه او زنا کرده است فلان زن را و حال آنکه آن گواهان نابینا اند یا محدود اند بحد قذف یا یکی از ایشان بنده است یا محدود است بحد قذف پس درینصورت حد قذف واجب میشود بر گواهان مذکوران و بر شخص مذکور حد زنا واجب نمیشود زیرا چه بگواهی گواهان مذکوران مال ثابت نمیشود پس چگونه بگواهی آنها ثابت خواهد شد حد و گواهان مذکوران ف درصورتیکه نابینا اند یا محدود اند بحد قذف ص پس اینها اهلیت ادای شهادت ندارند و درصورتیکه یکی از ایشان بنده باشد پس او اهلیت تحمل و ادای گواهی اصلا ندارد و همچنین اگر یکی از ایشان محدود باشد بحد قذف اهلیت ادای شهادت ندارد پس بسبب گواهی آنها شبهه زنا ثابت نمیشود زیرا چه زنا ثابت میشود نزد امام بادای گواهی از گواهان ف لهذا گواهی آنها منقلب بقذف گشته و آنها قاذف شدند پس حد قذف بر آنها لازم آید ص مسئله ۹ اگر چهار گواه گواهی دادند بزنا درحالیکه آنها فاسق اند یا فسق آنها بعد از ادای شهادت ظاهر شود پس درینصورت حد قذف بر آنها لازم نمی آید زیرا چه در ادای شهادت فاسق اگرچه نوعی از قصور است بسبب متهم بودن او بکذب بنابر فسق ولیکن او از اهل ادای شهادت و تحمل آن است لهذا اگر حکم کند قاضی بنابر گواهی فاسق نافذ میشود حکم او نزد علمای مارحمهم الله پس درصورت مذکوره بسبب گواهی آنها شبهه زنا ثابت خواهد شد ف پس حد قذف از آنها ساقط خواهد شد ص و باعتبار قصور در ادای شهادت آنها بنابر فسق آنها ثابت می شود شبهه عدم زنا لهذا ساقط میشود حد زنا از مشهود علیه و باید دانست که درین مسئله اختلاف شافعی رح متصور است بنابر آنکه نزد او رح فاسق از اهل شهادت نیست پس آن مانند بنده است نزد او رح مسئله ۱۰ اگر گواهی دهند بزنا کمتر از چهار کس بر آنها حد قذف لازم می آید زیرا چه آنها قاذف اند بجهت آنکه ادای شهادت اگرچه طلب اجر مطلوب است لیکن ادای شهادت بزنا وقتی شمرده میشود که آن شهادت شهادت باشد و گواهی کمتر از چهار کس درین باب شهادت نیست تا اجر مطلوب شمرده شود پس گواهی کمتر از چهار کس درین باب قذف است مسئله ۱۱ اگر چهار کس گواهی دادند بر شخصی بزنا و حد زنا زده باو قاضی بنابر گواهی آنها بعد از آن معلوم شد که یکی از ایشان بنده یا محدود است بحد قذف پس درینصورت بر گواهان مذکوران حد قذف لازم می آید چه گواهان درینصورت سه کس اند و باید دانست که لازم نیست درینصورت بر گواهان مذکوران و نه بر بیت المال ارش زدن تازیانه

وان رجم فديته على بيت المال وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ارش الضرب ايضا على بيت المال قال العبد الضعيف عصمه الله معناه اذا كان جرحه وعلى هذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلى هذا اذا رجع الشهود لا يضمنون عنده وعندهما يضمنون لهما ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في مالهم فصار كالرجم والقصاص ولابي حنيفة رح ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مؤلم غير جارح ولا مهلك فلا يقع جارحا ظاهرا الا لمعنى في الضارب وهو قلة هدايته فاقتصر عليه الا انه لا يجب عليه الضمان في الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها فان جاء الاولون فشهدوا على المعاينة في ذلك المكان لم يحد ايضا معناه شهدوا على ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد ردت من وجه برد

واگر در صورت مذکوره رجم کرده باشد قاضی شخص مذکور را ف بنا بر گواهی گواهان مذکوران ھ پس دیت آن واجب میشود در بیت المال و این حکم مذکور شد نزد ابوحنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که ارش زدن تازیانه نیز واجب است در بیت المال قال رض این اختلاف است در صورتیکه بسبب زدن تازیانه مجروح شده باشد مشهود علیه و همچنین اختلاف است اگر بمیرد مشهود علیه بسبب زدن تازیانه ف پس دیت آن واجب است در بیت المال نزد صاحبین رح بخلاف قول ابوحنیفه رح ھ و همچنین اگر رجوع نمایند گواهان ف بعد از آنکه مجروح شود مشهود علیه بسبب زدن تازیانه یا بمیرد ھ پس آنها ضامن ارش جراحت میشوند در صورت اول و ضامن دیت آن میشوند در صورت دوم نزد صاحبین رح بخلاف قول ابوحنیفه رح و دلیل صاحبین رح این است که بسبب گواهی آنها واجب شده است مطلق ضرب ف خواه جارح باشد یا غیر جارح ھ چه احتراز از جرح خارج است از طاقت و وسعت زننده پس ضربیکه واجب شده است بسبب گواهی گواهان شامل است جارح و غیر جارح هر دو را ف جراحت منسوب خواهد شد بسوی گواهی گواهان انتهی ھ ضامن آن خواهند شد ف وقتیکه رجوع نمایند از گواهی ھ و در صورتیکه آنها رجوع ننمایند واجب خواهد شد دیت آن در بیت المال زیراچه فعل جلاد منسوب است بسوی قاضی و قاضی عمل میکند برای مسلمانان پس واجب خواهد شد تاوان فعل مذکور در مال مسلمانان ف که مال بیت المال است ھ چنانچه در صورت رجم و قصاص و دلیل ابوحنیفه رح این است که واجب نیست ف بسبب گواهی گواهان ھ مگر حد که عبارت است از ضرب مولم که جارح و مهلک نباشد و جارح نمیشود ظاهرا مگر بسبب قصور زننده و آن این است که زننده طریق زدن تازیانه را خوب نمیداند یا ترک احتیاط نموده است پس جرح بسوی او منسوب خواهد شد فقط ف نه بسوی گواهی گواهان ھ ولیکن بنابر روایت صحیح ضمان آن بر زننده واجب نمیشود تا مردمان از اقامت حد باز نمانند بجهت خوف ضمان مسئله ۱۲ اگر گواهی دهند چهار کس بر گواهی چهار کس بر زنا بر شخصی پس حد زنا زده نمیشود بر شخص مذکور بجهت آنکه در گواهی بر گواهی زیاده شبهه است ف چه هرگاه در نقل کلام واسطه کثیر باشد پس در آن شبهه زیاده واقع میشود ھ و درینجا هیچ ضرورت نیست در اینکه تحمل نمایند گواهان فرع شهادت اصل را پس اگر بعد از آن بیایند گواهان اول و گواهی دهند بر زنای مذکور بعینه در مکانیکه گواهان فرع گواهی داده بودند پس درین هنگام نیز حد زنا جاری کرده نمیشود بر مشهود علیه مذکور زیراچه گواهی گواهان اول رد شده است من وجه بسبب رد شدن

شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم في الامر والتحميل ولا يحد الشهود لان عددهم متكامل وامتناع الحد عن المشهود عليه لنوع شبهة وهي كافية لدرء الحد لا لايجابه واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فرجم فكلما رجع واحد حد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق فيكون التالف بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعي رح يجب القتل دون المال بناء على اصله في شهود القصاص وسنبينه في الديات ان شاء الله تعالى واما الحد فمذهب علمائنا الثلثة رح وقال زفر رح لا يحد لانه ان كان الراجع قاذف حي فقد بطل بالموت وان كان قاذف ميت فهو مرجوم بحكم القاضي فيورث ذلك شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته فجعل للحال قذفا للميت وقد انفسخت الحجة فينفسخ ما يبتني عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه غيره لانه غير محصن في حق غيره لقيام القضاء في حقه فان لم يحد المشهود عليه حتى رجع واحد منهم حدوا جميعا وسقط

گواهی گواهان فرع در عین حادثه مذکوره چه گواهان فرع قائم مقام گواهان اصل اند بسبب امر و تحمیل آنها مر گواهان فرع را و لیکن حد قذف زده نمیشود دیگر گواهان ف نه بر گواهان اصل نه بر گواهان فرع ص زیرا چه عدد آنها تمام و کامل است و ممتنع شدن حد زنا جاری کرده نشد بر مشهود علیه بنا بر نوعی از شبهه و شبهه مذکوره کافی است برای دفع حد زنا نه برای وجوب حد قذف ف بر گواهان مذکوران ص مسئله ۱۳ اگر گواهی ادند چهار کس بر شخصی بزنا و رجم نموده شد آن شخص بعد ازان اگر رجوع نماید از گواهی مذکور یکی از گواهان حد قذف واجب میشود برو فقط و هم ضمان ربع دیت اما وجوب ضمان ربع دیت پس بجهت آن است که سه ربع حق باقی ماند بسبب باقی ماندن گواهی سه کس پس بسبب گواهی یکی رجوع کرد از گواهی خود تلف نشد مگر ربع حق و شافعی رح گفته است که واجب میشود قتل آن کس که رجوع کرده نه مال بنا بر قاعده شافعی رح در گواهان قصاص که بیان آن خواهد آمد در باب دیت ان شاء الله تعالی اما وجوب حد قذف پس آن مذهب سه علمای ما رح است و زفر رح میگوید که حد قذف واجب نمیشود زیرا چه قاذف مذکور اگر قاذف زنده است پس آن باطل شد بسبب موت آن زنده ف چه آن مرد ص اگر قاذف مذکور قاذف مرده است پس آن مرده مرجوم است بحکم قاضی و آن مورث شبهه است ف در وجوب حد قذف و دلیل علمای ما رح این است که گواهی بزنا قذف نمیگردد بسبب رجوع مگر بجهت آنکه بسبب آن شهادت فسخ میشود پس آن گواهی در وقت رجوع قذف گردانیده می شود در حق میت ف و کسیکه قذف کند میت محصن را حد قذف زده میشود ص و آنچه زفر رح گفته است که میت مذکور مرجوم است بحکم قاضی و آن مورث شبهه است پس جواب آن این است که گواهی مذکور که حجت است هرگاه فسخ شد بسبب رجوع پس حکم قاضی که بنا بر آن بود نیز فسخ خواهد شد در حق رجوع کننده پس حکم قاضی برجم مذکور مورث شبهه نخواهد شد ف برای سقوط حد قذف پس حد قذف جاری کرده خواهد شد بر رجوع کننده از گواهی خود ص بخلاف آنکه اگر قذف کند آن مرجوم را غیر رجوع کننده مذکور ف چه بران حد قذف قائم کرده نمیشود ص زیرا چه آن مرجوم محصن نیست در حق آن غیر بسبب آنکه حکم قاضی برجم آن مرجوم در حق غیر مذکور ثابت معتبر است ف و اینکه مذکور شد وقتی است که رجوع کند یکی از گواهان بعد از رجم ص اما اگر رجوع نماید یکی از گواهان پیش از اقامت رجم ف و بعد از حکم قاضی بآن ص پس درینصورت حد قذف جاری نموده میشود بر جمیع آن گواهان و ساقط میشود

الحد عن المشهود علیه وقال محمد رح حدّ الراجع خاصة لان الشهادة تأكدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولهما ان الامضاء من القضاء فصار كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولهذا سقط الحد عن المشهود علیه ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حُدّوا جمیعًا وقال زفر رح یحد الراجع خاصة لانه لا یصدق علی غیره ولنا ان كلامهم قذف فی الاصل وانما یصیر شهادة باتصال القضاء به فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون فان كانوا خمسة فرجع احدهم فلا شیء علیهم لانه بقی من یبقی بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع فان رجع آخر حُدّا وغرما ربع الدیة اما الحد فلما ذكرنا واما الغرامة فلانه بقی من یبقی بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف وان شهد اربعة علی رجل بالزنا فزكوا فرجم فاذا الشهود مجوس او عبید فالدیة علی المزكین عند ابی حنیفة رح معناه اذا رجعوا عن التزكیة وقال ابو یوسف ومحمد رح هو علی بیت المال وقیل هذا اذا قالوا تعمدنا التزكیة مع علمنا بحالهم

حد از مشهود علیه و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته ست که درینصورت نیز حد قذف جاری نموده می شود بر رجوع کننده فقط زیرا چه گواهی گواهان موکد شده است بسبب حکم قاضی پس آن گواهی فسخ نخواهد شد مگر در حق رجوع کننده فقط چنانچه درصورتیکه رجوع کند یکی از گواهان بعد از اجرای رجم ف و دلیل شیخین رح این ست که اجراء حد از تتمه حکم قاضی ست پس رجوع درصورت مذکوره چنان شد که رجوع نماید یکی از گواهان پیش از حکم قاضی برجم لهذا درصورت مذکوره ساقط میشود حد از مشهود علیه و اگر رجوع نماید یکی از گواهان پیش از حکم قاضی برجم حد قذف جاری نموده میشود بر جمیع گواهان و زفر رح میگوید که درینصورت نیز حد قذف جاری نموده میشود بر رجوع کننده فقط زیرا چه رجوع او معتبر نیست در حق غیر او ف و دلیل علمای ما رح این ست که کلام گواهان در اصل قذف ست و کلام آنها گواهی نمیگردد مگر بسبب حکم قاضی مطابق آن و هرگاه حکم قاضی یافته نشد پس آن کلام قذف باقی خواهد ماند ف چنانچه در اصل قذف بود ص پس حد قذف جاری نموده خواهد شد بر جمیع آنها و اگر پنج کس گواهی داده باشند ف و بعد از رجم رجوع کند یکی از پنج کس ص پس بر رجوع کننده مذکور هیچ لازم نمی آید زیرا چه بسبب باقی ماندن چهار گواه کل حق باقی ست و بعد از ان اگر رجوع نماید یکی از چهار گواه باقی پس درین هنگام حد قذف واجب میشود بر ان هر دو رجوع کننده و واجب میشود بر ان هر دو ربع دیت اما وجوب حد قذف پس بجهت آنست که مذکور شد ف که شهادت بزنا قذف میگردد بسبب رجوع ص و اما وجوب ربع دیت پس بجهت آنست که بسبب باقی ماندن سه گواه باقی ماند سه ربع حق چه معتبر بقای باقیان ست نه رجوع رجوع کنندگان بنا بر آنچه مقرر ست و معلوم ف در موضع آن پس درصورت مذکوره تلف نشده است بسبب رجوع دو رجوع کننده مگر ربع حق پس آن هر دو رجوع کننده ضامن ربع دیت خواهد شد ص مسئله ۱۴ + اگر چهار کس گواهی بزنا دادند بر شخصی و تزکیه نموده شدند و بعد از ان رجم نموده شد شخص مذکور و بعد از ان معلوم شد که آن گواهان مجوسی اند یا بنده با اینطور که رجوع نمودند تزکیه کنندگان از تزکیه آنها و گفته اند آنها مجوسی اند یا بنده پس درین صورت دیت آن واجب می شود بر تزکیه کنندگان نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که درصورت مذکوره دیت آن بر بیت المال ست و بعضی گفته اند که این اختلاف وقتی ست که بگویند که ما یان با وجود اطلاع بر حال آن گواهان تزکیه نموده بودیم

لهما انهم اثنوا على الشهود خيرا فصاروا كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا على احصانه وله ان الشهادة انما تصير حجة عاملة بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فيضاف الحكم اليها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بينما اذا شهدوا بلفظة الشهادة او اخبروا وهذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبيدا لا يضمنون لان العبد قد يكون عدلا ولا ضمان على الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات فلا يورث عنه

واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية وفي القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح

و دلیل صاحبین رح این ست که جز این نیست که آن تزکیه کنندگان ثنا گفته اند در حق آن گواهان مانند ثنائیکه بگویند در حق مشهود علیه باینطور که گواهی دهند آنها باحصان مشهود علیه ف درینصورت بر آنها هیچ لازم نمی آید پس همچنین درینجا نیز ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست که گواهی گواهان حجت معتبر نشود مگر بسبب تزکیه ف تزکیه کنندگان ص پس تزکیه آنها در معنی علت علت ف حکم ص است پس حکم ضمانت منسوب خواهد شد بسوی علت علت ف که تزکیه است ص بخلاف آنکه گواهی دهند آنها باحصان مشهود علیه چه احصان شرط محض ست و باید دانست که اگر تزکیه کنندگان تزکیه نمایند بلفظ شهادت ف باینطور که بگویند که گواهی میدهیم باینکه آن گواهان حر و مسلمان اند ص یا ف بلفظ شهادت نگویند بلکه ص بگویند که آنها حر و مسلمان اند پس حکم در هر دو صورت برابر است و میان این هر دو صورت هیچ فرق نیست و آنچه مذکور شد وقتی ست که آنها گفته باشند در تزکیه گواهان که آن گواهان حر و مسلمان اند اما وقتیکه بگویند که آنها عادل اند و بعد ازان ظاهر شود که آنها بنده اند پس درینصورت تزکیه کنندگان ضامن دیت نمیشوند زیراچه بنده و نیز گاهی عادل میباشد و درینصورت بر گواهان نیز دیت واجب نیست چه کلام آنها گواهی نیست و حد قذف نیز بر آنها واجب نیست زیراچه آنها قذف نموده اند زنده را و بعد ازان زنده مرد پس وارث او را نمیرسد که حد قذف جاری کند بر قاذف آن ف چه حد قذف میراث نمیشود و اگر تزکیه کنندگان قائم و ثابت باشند بر تزکیه خود یا ندانسته تزکیه نموده باشند و بعد ازان ظاهر شود که گواهان مجوسی اند یا بنده پس بر تزکیه کنندگان هیچ چیز لازم نمی آید بلکه درینصورت دیت آن بر بیت المال است ص مسئله ۵۱۰ اگر چهار کس گواهی بزنا دادند بر شخصی و حکم کرد قاضی برجم او پس کشت آن شخص را کسی و بعد ازان معلوم شد که این گواهان بنده اند پس درینصورت بر قاتل دیت لازم می آید ف بنابر استحسان ص و بمقتضای قیاس این ست که قصاص واجب شود زیراچه قاتل بکشته است انسان معصوم را بغیر حق و وجه استحسان یکی این ست که حکم قاضی برجم آن در وقت قتل صحیح بود بحسب ظاهر پس بنابران شبهه ف اباحت قتل ص متحقق شد بخلاف آنکه اگر قتل کند آنرا پیش از حکم قاضی ف برجم آن ص زیراچه گواهی گواهان هنوز حجت نشده است و وجه دوم این ست که قاتل مذکور ظن کرده است که قتل شخص مذکور مباح است بنابر آنکه او اعتماد نموده است بر دلیل اباحت آن که حکم قاضی ست برجم آن

فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه علامة سمتهم وتجب الدية فى ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد وتجب ذلك فى ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل وان رجم ثم وجد واعبيدًا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشره بنفسه يجب الدية فى بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم يأتمر امره واذا شهدوا على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبات النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله فان لم تكن ولدت منه وشهد عليه بالاحصان رجل وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعى رح فالشافعى مرّ على اصله ان شهادتهن غير مقبولة فى غير الاموال وزفر رح يقول انه شرط فى معنى العلة لان الجناية تتغلظ عنده فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه

پس چنان شد كه قتل كند كسى شخصى را بگمان آنكه او حربى ست بنا بر آنكه بر آن شخص علامت حربيان است و درين صورت ديت لازم مى آيد بر آنكس ايضا همچنين درينجا نيز بايد دانست كه در صورت مذكوره ديت لازم مى آيد در مال قاتل مذكور نه بر عاقله آن زيرا چه قتل مذكور قتل عمد است و ديت قتل عمد بر عاقله واجب نمى شود و واجب ميشود اداى آن ديت در سه سال زيرا چه آن ديت واجب شده است بسبب نفس قتل و اگر در صورت مذكوره ف قتل نكرد كسى آن شخص را بلكه رجم كرد آنرا بحكم قاضى و بعد ازان معلوم شد كه گواهان مذكوران بنده اند پس درين صورت ديت آن بر بيت المال ست چه رجم كننده امتثال امر قاضى نموده است پس فعل او كه قتل ست برجم منسوب ست بسوى قاضى و اگر قاضى خود بدست خود رجم ميكرد واجب ميشد ديت آن بر بيت المال پس همچنين واجب خواهد شد ديت آن بر بيت المال در صورتيكه رجم كرد آنرا كسى بامر قاضى بخلاف آنكه حكم كند قاضى برجم آن شخص و گردن آن زند كسى چه درين صورت امتثال امر قاضى نكرده است آن كس مسئله اگر گواهى بزنا دهند گواهان بر شخصى و بگويند آنها كه ما يان قصد نظر كرده ايم ف بسوى موضع مخصوص در حالت زنا ص پس گواهى آنها مقبول ست ف و بسبب نظر كردن مذكور گواهى آنها مردود نميشود ص زيرا چه آنها را مباح ست آن نظر تا آنها تحمل شهادت نمايند پس آنها مانند طبيب و قابله اند مسئله اگر چهار كس گواهى بزنا دادند بر شخصى و او گفت كه محصن نيستم و حال آنكه مر آن شخص را زنى ست كه فرزند زائيده است آن زن از شخص مذكور يعنى آن شخص انكار وطى ميكند بعد تحقق جميع شرائط احصان پس رجم نموده ميشود شخص مذكور زيرا چه حكم ثبوت نسب فرزند مذكور حكم ست بآنكه شخص مذكور وطى نموده است زن خود را و لهذا اگر طلاق دهد آنرا طلاق رجعى واقع مى شود و احصان ثابت ميشود بسبب حكم مذكور و اگر زن آن شخص فرزند نزائيده است و ليكن گواهى دهند باحصان شخص مذكور يك مرد و دو زن پس درين صورت نيز رجم نموده ميشود شخص مذكور و زفر و شافعى رح ميگويند كه درين صورت رجم نموده نميشود آن شخص پس اين قول شافعى رح بنا بر آن قاعده نزد او اين ست كه گواهى زنان مقبول نيست در غير دعوى مال و زفر رح ميگويد كه احصان اگر چه شرط حكم ست و ليكن در معنى علت آن ست چه بسبب آن جنايت شديد ميشود پس حكم مضاف و منسوب ميشود بسوى آن و هرگاه شرط مذكور در معنى علت و مشابه آن شد پس مقبول نخواهد شد دران گواهى زنان ف چنانچه مقبول نيست گواهى آنها باصل جنايت كه زنا ست

فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا لا تقبل لما ذكرنا ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها مانعة من الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه ينكره المسلم او يتضرر به المسلم فان رجع شهود الاحصان لا يضمنون عندنا خلافا لزفر وهو فرع ما تقدم

باب حد الشرب

ومن شرب الخمر فاخذ وريحها موجودة او جاؤا به سكران فشهد الشهود عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقر وريحها موجودة لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقادم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غيره

چنان شد که اگر گواهی دهند دو ذمی بر ذمی در صورتیکه زنا کرده است بنده را که مسلمان است باینکه ذمی مذکور آزاد کرده است بنده مذکور را پیش از ارتکاب زنا پس این گواهی آنها مقبول نیست بنا بر آنچه مذکور شد که احصان چنان شرط است که در معنی علت است و دلیل علمای مارح این است که احصان از خصائل حمیده است و آن مانع است از ارتکاب زنا بنا بر آنچه سابق مذکور شده است پس احصان در معنی علت آن نخواهد بود پس گواهی گواهان مذکوران باحصان شخص مذکور مانند گواهی آنهاست باحصان او در غیر حالت زنا و گواهی آنها باحصان او در حالت مذکوره مقبول است پس همچنین مقبول خواهد شد در حالت زنا نیز ص بخلاف مسئله گواهی دو ذمی بر ذمی که نظیر آورده است آنرا زفر رح زیرا چه عتق بنده مذکور در ان مسئله ثابت است بگواهی دو گواه مذکور ولیکن سبقت تاریخ عتق آن از وقت زنا ثابت نیست زیرا چه انکار آن تاریخ می کند مسلمان یا بسبب آن ضرر میرسد بمسلمان پس اگر رجوع نمایند گواهان احصان پس آنها ضامن دیت نمیشوند بخلاف قول زفر رح بنا بر آنچه مذکور شد والله اعلم

باب در بیان حد شرب مسئله ۱ . اگر شراب خورد مسلمانی و بگیرند آنرا در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او یا بیارند آنرا نزد قاضی در حالیکه او مست است و گواهی دهند گواهان باینکه او شراب خورده است و بوی شراب از دهن او یافته شده است پس واجب میشود بر ان حد شرب همچنین واجب میشود بر ان حد در صورتیکه او اقرار نماید بشرب خمر در حالیکه بوی شراب می آید از دهن او زیرا چه جنایت شرب خمر ثابت شد برو و تقادم زمان نیست ف بسبب آنکه ص بوی آن موجود است و اصل دلیل برین مسئله حدیث پیغمبر صلعم است که هر که شراب خورد پس تازیانه زنید او را و اگر بار دیگر شراب خورد بار دیگر تازیانه زنید مسئله ۲ . اگر اقرار کند کسی بخوردن شراب بعد رفتن بوی آن پس درینصورت حد زده نمیشود نزد شیخین رح و محمد رح گفته است که زده میشود و همچنین اختلاف است در صورتیکه گواهی دهند گواهان بر شخصی باینکه شراب خورده است بعد از زوال بوی آن و وجه آن این است که تقادم مانع قبول شهادت است در حد شرب باتفاق جمیع علمای مارح ولیکن محمد رح تقدیر داده تقادم آن بزمان کرده است یعنی بیکماه بنا بر روایت اصح بسبب قیاس آن بر حد زنا زیرا چه تاخیر متحقق میشود بسبب گذشتن زمان نه بسبب زوال بوی و وجود بوی و عدم آن اعتبار ندارد چه بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب میشود

كما قيل شعر يقولون لي انكه شربت مدامة ٭ فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا ٭ وعندهما يقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رض فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة على الشرب وانما يصار الى التقدير بالزمان عند تعذر اعتباره والتميز بين الروائح ممكن للمستدل وانما يشتبه على الجهال واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد رح كما في حد الزنا على ما مر تقريره وعندهما لا يقام الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رض ولا اجماع الا براى ابن مسعود رض وقد شرط قيام الرائحة على ما روينا فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم به في مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روى ان عمر رض اقام الحد على اعرابي سكر من النبيذ وسنبين الكلام في حد السكر ومقدار حده المستحق عليه انشاء الله تعالى ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر او تقيأها لان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار فلا يحد السكران

چنانچه شاعری گفته سه مرا گفت هرکس که خوردی شراب ٭ بگفتم که نی بل بهی خورده ام ٭ و نزد شیخین رح تقدیر و اندازه تقادم آن بزوال بوی ست بنابر دو وجه یکی قول عبدالله بن مسعود رض ست در وقتیکه شخصے را آورده بودند بحضور او بتهمت خمر خوردن که طلب تفحص نماید از او پس اگر دریابید از و بوی شراب را پس تازیانه زنید او را دوم اینکه قیام اثر ف که عبارت از بوی آن ست ص دلیل قوی ست بر قرب عهد شرب خمر و تقدیر بزمان نموده میشود مگر وقتیکه اعتبار اثر متعذر باشد ف چنانچه در باب زنا چه نیست در باب زنا اثری که آنرا دلیل گردانیده شود بر قرب عهد آن ص و آنچه گفته است آنرا محمد رح که بوی غیر شراب نیز مشابه بوی شراب میشود پس جواب آن این ست که تمیز میان بوی شراب و میان بوی غیر آن ممکن ست مر صاحب تمیز و هوش را و اشتباه آن نیست مگر بر جاهل بی تمیز و اما اقرار بشرب خمر پس آن باطل نمیشود بسبب تقادم نزد محمد رح چنانچه اقرار بزنا باطل نمیشود بسبب تقادم نزد او و بنابر آنچه تقریر آن گذشت و نزد شیخین رح حد شرب قائم کرده نمیشود مگر بشرطیکه بوی آن موجود باشد بجهت آنکه ابن مسعود رض شرط کرده است آنرا چنانچه مذکور شد و حد شرب باجماع صحابه رض ثابت ست و اجماع صحابه بدون رای ابن مسعود رض منعقد نمیشود ٭ مسئله ٣ ٭ اگر گرفتند گواهان شارب خمر را در حالی که بوی آن می آید از دهن او و یا او مست ست و برند آنرا بشهری که دران قاضی ست و درین اثنا بوی آن یا مستی او زائل شد پیش از آنکه برسند نزد قاضی پس درین صورت حد شرب بران جاری کرده میشود نزد جمیع علمای ما رح زیرا که این عذر ست مانند بعد مسافت در حد زنا و گواهان متهم نمیشوند در صورتیکه چنین عذر یافته شود ٭ مسئله ٤ ٭ اگر شخصے مست شود بسبب خوردن نبیذ پس حد لازم می آید بر او بجهت آنکه مرویست از عمر رض که او حد شرب قائم کرده است بر اعرابیکه مست شده بود بسبب خوردن نبیذ و باید دانست که کلام در بیان حد مستی و بیان مقدار تازیانه حد شرب خواهد آمد انشاء الله تعالی ٭ مسئله ٥ ٭ اگر بوی شراب آید از شخصے یا قی کند او شراب را پس بر او حد شرب واجب نمیشود زیرا چه بوی شراب که می آید از و محتمل ست ف یعنی احتمال ست که آن بوی از و بسبب خوردن شراب ست ص یا بسبب آنکه او میان شراب خواران نشسته بود ف چه بوی شراب می آید از کسیکه می نشیند میان آنها ص و همچنین خوردن شراب گاهی باکراه و اضطرار اتفاق میشود و درین صورت حد لازم نمی آید ٭ مسئله ٦ ٭ حد شراب واجب نمیشود بر مست

حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا لمقصود الانزجار وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رض يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما مر ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد رح انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا وان كان عبدا فحده اربعون لان الرق منصف على ما عرف ومن اقر بشرب الخمر او السكر ثم رجع لم يحد لانه خالص حق الله تعالى ويثبت الشرب بشهادة شاهدين ويثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابي يوسف رح انه يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في السرقة وسنبينها هناك ان شاء الله ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال لان فيها شبهة البدلية وتهمة الضلال والنسيان والسكران الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقا لا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المرأة قال العبد الضعيف هذا عند ابي حنيفة رح وقالا هو الذي يهذي ويختلط كلامه لانه هو السكران في العرف واليه مال اكثر المشائخ رح

مگر وقتیکه معلوم شود که او مست شده است بسبب خوردن نبیذ و خورده است آنرا بالطوع و رغبت زیرا چه آدمی گاهی مست می شود بسبب خوردن چیزیکه مباح ست چون بنج و شیر اسپ ماده و نیز انسان گاهی شراب میخورد بسبب اکراه و آن موجب حد نیست مسئله ۷ حد قائم کرده نمیشود بر شارب خمر در حالت مستی بلکه قائم کرده میشود بعد از آنکه مستی شراب از و زائل گردد تا حاصل شود آنچه مقصود ست از مشروعیت حد یعنی انزجار مسئله ۸ حد شرب خمر و همچنین حد مسکر یکه غیر خمر باشد در حق حر هشتاد تازیانه ست چه اجماع صحابه رض برین ست و باید دانست که هشتاد تازیانه متفرق زده میشود بر بدن آن چنانچه در حد زنا بنابر آنچه در اینجا مذکور شده ست و بعد ازان باید دانست که بنابر روایت مشهوره برهنه نموده میشود شارب خمر در وقت زدن تازیانه و از محمد رح مرویست که برهنه کرده نمیشود زیرا چه در باب حد شرب بنص قاطع وارد نشده ست پس ضرور ست که برای اظهار تخفیف در حد مذکور ترک نموده شود برهنه کردن او و وجه روایت مشهور این ست که اظهار تخفیف آن یکبار نموده ست ف بانیطور که عدد تازیانه دران کم مقرر نموده شده ست یعنی هشتاد تازیانه بخلاف حد زنا چه دران صد تازیانه ست ص پس حاجت نیست که بار دیگر تخفیف آن نموده شود و باید دانست که اگر شارب خمر بنده یا کنیز باشد پس حد شرب در حق او چهل تازیانه است زیرا چه رقیت موجب تنصیف عقوبت ست بنابر آنچه بارها ذکر آن شده ست مسئله ۹ اگر اقرار کند شخصی بشرب خمر یا شرب مسکر دیگر چون نبیذ تمر مثلا ص و بعد ازان رجوع نماید از اقرار مذکور پس حد شرب بر او جاری کرده نمیشود چه حد شرب خالص حق الله تعالی ست مسئله ۱۰ ثابت میشود شرب خمر بگواهی دو گواه و نیز ثابت میشود باقرار یکبار و از ابی یوسف رح مرویست که او شرط میکند اقرار دو بار و این اختلاف مانند اختلاف ست در سرقه که بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و باید دانست که گواهی زنان با مردان در حد شرب مقبول نیست زیرا چه در گواهی زن شبهه بدلیت ست و نیز تهمت نسیان و فراموشی ست مسئله ۱۱ باید دانست که حد سکر که موجب حد ست این ست که سکر باین درجه باشد که صاحب سکر در نیابد کلام را اصلا نه قلیل را و نه کثیر را و فرق نکند میان زن و مرد ف یعنی نشناسد که این زن ست یا مرد ص قال رض این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که حد سکر مذکور این ست که صاحب سکر هذیان گوید و کلام مختلط گوید چه این را سکران و مست میگویند در عرف و باید دانست که اکثر مشائخ رح مائل اند بسوی قول صاحبین رح

وله انه يؤخذ في اسباب الحدود باقصاها درءً للحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شيء وشيء وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو والمعتبر في القدح المسكر في حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذاً بالاحتياط والشافعي رح يعتبر ظهور اثره في مشيته وحركاته واطرافه وهذا مما يتفاوت فلا معنى لاعتباره ولا يحد السكران باقراره على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيحتال لدرئه لانه خالص حق الله تعالى بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته ولو ارتد السكران لا تبين منه امرأته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رح وفي ظاهر الرواية تكون ردة

باب حد القذف

واذا قذف الرجل رجلاً محصناً او امرأة محصنة بصريح الزنا وطالب المقذوف بالحد حده الحاكم ثمانين سوطاً ان كان حراً لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الى ان قال فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية والمراد الرمي بالزنا بالاجماع وفي النص اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهداء اذ هو مختص بالزنا ويشترط مطالبة المقذوف لان فيه

و دليل ابي حنيفه رح اين ست كه شرب خمر از اسباب وجوب حد ست پس نهايت مرتبه آن اعتبار نمود خواهد شد چه در اسباب حد نهايت مرتبه سكر اين ست كه غالب شود سرور بر عقل باين درجه كه باقي نماند او را تميز ميان اين و آن و آنچه كمتر ازين مرتبه است پس آن خالي نيست از شبهه هشياري و بايد دانست كه معتبر در حرمت مقدار سكر غير خمر همان حد سكر ست كه صاحبين رح آنرا ذكر نموده اند چه در باب حرمت همين احتياط ست و شافعي رح در حد سكر مذكور اعتبار نموده است ظهور اثر آن را در رفتار صاحب سكر و در حركات و در اطراف او باينطور كه جنبش كند پاي او و مائل شود سر او در وقت رفتار ص و علماي مارح ميگويند كه اين اثر مختلف و متفاوت ميشود ف اسعني گاهي اثر مذكور در مست پيدا نميشود و گاهي در غير مست ظاهر ميشود بسبب ضعف مثلا ص پس اثر مذكور قابل اعتبار نيست مسئله ۲ اگر اقرار كند مست در حالت مستي بچيزيكه موجب حد ست چون زنا و غيره پس برو حد جاري كرده نميشود چه در اقرار مذكور احتمال كذب ست پس اين احتمال اعتبار نموده خواهد شد براي دفع حد چه حد خالص حق الله تعالى ست بخلاف حد قذف چه اگر اقرار كند كسي بقذف در حالت مستي پس حد قذف جاري كرده ميشود برو زيراچه حد قذف خالص حق الله نيست بلكه دران حق عباد نيز هست پس مست دران مانند هشيار بجهت عقوبت چنانچه در جميع تصرفات او ف چون طلاق و عتاق و غيره ص مسئله ۳ اگر مرتد شود مست در حالت مستي جدا

زن او بائن نميگردد زيراچه كفر از باب اعتقاد ست و آن متحقق نميشود در حالت مستي والله اعلم

باب در بيان حد قذف

بدانكه معني قذف در شرع اين ست كه نسبت زنا نمايد كسي بسوي مرد محصن يا بسوي زن محصنه و آن كس را قاذف ميگويند و آن زن و مرد را مقذوف ص مسئله ۱ اگر شخصي قذف بزناي صريح نمايد مرد محصن يا زن محصنه را پس درين صورت اگر مقذوف درخواست نمايد از قاضي كه حد قذف جاري كند بر شخص مذكور پس لازم ست قاضي را كه حد قذف بران جاري نمايد و حد قذف هشتاد تازيانه ست اگر قاذف حر باشد زيراچه حق تعالى در قرآن مجيد فرموده است كه كسانيكه رمي كنند محصنات را و چهار گواه نيارند بران پس بزنيد آنها را هشتاد تازيانه و مراد از رمي دشنام بزنا ست باجماع و در نص هم اشاره است بآن چه اشتراط چهار گواه مخصوص ست بزنا و بايد دانست كه شرط اقامت حد قذف بر قاذف يكي اين ست كه مقذوف طلب آن نمايد بسبب آنكه دران

حقه من حيث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا قال ويفرق على اعضائه لما مر في حد الزنا ولا يجرد من ثيابه
لان سببه غير مقطوع به فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا غير انه ينزع عنه الفرو والحشو لان ذلك يمنع
ايصال الالم به وان كان القاذف عبدا جلد اربعين سوطا لمكان الرق والاحصان ان يكون المقذوف حرا عاقلا
بالغا مسلما عفيفا عن فعل الزنا اما الحرية فلانه يطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب اي الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا يلحق بالصبي والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منهما
والاسلام لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والعفة لان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا
القاذف صادق فيه ومن نفى نسب غيره وقال لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة
قذف لامه لان النسب انما ينفى عن الزاني لا عن غيره ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه الذي يدعى له
يحد ولو قال في غير غضب لا يحد لان عند الغضب يراد به حقيقة سبا له وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشابهته اباه
في اسباب المروءة ولو قال لست بابن فلان يعني جده لم يحد لانه صادق في كلامه ولو نسبه الى جده

حق اوست باین جهت که دفع عاری شود از وی و دوم این ست که مقذوف محصن باشد بسبب آنکه این شرط در قرآن مذکورست مسئله ۲
باید که هشتاد تازیانه متفرق زده شود بر اعضای قاذف بنا بر وجهیکه مذکور شده است در حد زنا و باید دانست که قاذف عریان کرده نشود
در وقت زدن تازیانه زیرا چه سبب آن یقینی نیست ف چه احتمال ست که قاذف صادق باشد ص پس در اجرای آن شدت نموده نخواهد شد
بخلاف حد زنا ولیکن پوستین و پارچه که در آن حشو باشد از بدن او کشیده میشود زیرا چه بسبب این نوع لباس الم باو نمیرسد مسئله ۳ و اگر
قاذف بنده باشد پس حد قذف در حق او چهل تازیانه است چه رقیت موجب تنصیف عقوبت ست ف بنا بر آنچه بارها مذکور شده است
ص و باید دانست که احصان عبارت ست ازینکه مقذوف حر و عاقل بالغ و مسلمان باشد و نیز عفیف باشد از فعل زنا ف یعنی از
تهمت زنا پاک باشد پس این پنج شرط احصان ست ص اما حریت مقذوف پس بجهت آنکه خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که
بر آنها یعنی بر کنیزان نصف آن عقوبت ست که بر محصنات ست یعنی بر حرائر پس ازین معلوم شد که اطلاق محصن بر حر است و اما عقل و بلوغ
پس بجهت آن ست که عار لاحق نمیشود مر صبی و مجنون را بسبب عدم تحقق فعل زنا از ایشان و اما اسلام پس بجهت آن شرط احصان ست که
پیغمبر صلعم فرموده است که مشرک محصن نیست و اما عفت از فعل زنا پس بجهت آن شرط است که عار لاحق نمیشود غیر عفیف را و نیز قاذف صادق
ست در حق او مسئله ۴ اگر نفی کند شخصی نسب کسی را باینطور که بگوید باو که تو فرزند پدر خود نیستی پس حد قذف لازم می آید بر شخص مذکور
و این وقتی ست که مادر آن کس محصنه باشد زیرا چه نفی مذکور در حقیقت قذف ست در حق مادر آن کس چه نسب منتفی نمیشود مگر از زانی نه از غیر زانی
مسئله ۵ اگر شخصی در حالت غضب بگوید بکسی که تو نیستی پسر فلان و حال آنکه فلان پدر وی ست که نسب وی ازو ثابت ست پس
بر شخص مذکور حد قذف لازم می آید و اگر بگوید این چنین در غیر حالت غضب پس درین صورت بر او حد قذف لازم نمی آید زیرا چه در حالت غضب
مراد ازان سب و دشنام ست و در غیر حالت غضب مراد ازان عتاب ست باینطور که مقصود از نفی مذکور نفی مشابهت آن کس ست با پدر او در خصائل نیک
چون مروت وغیره مسئله ۶ اگر بگوید شخصی بکسی که تو پسر فلان نیستی و حال آنکه فلان جد وی ست پس درین صورت بر شخص مذکور حد قذف لازم
نمی آید چه او صادق ست در نفی مذکور و همچنین اگر نسبت کند کسی را بسوی جد او ف باینطور که بگوید باو که تو پسر فلان هستی و فلان جد او ست

لا يحد ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا ولو قال له يا ابن الزانية وامه ميتة محصنة فطالب الابن بحده حد القاذف لانه قذف محصنة بعد موتها ولا يطالب بحد القذف للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد لان العار يلتحق به لمكان الجزئية فيكون القذف متناولا له معنى وعند الشافعي رح يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده على ما نبين وعندنا ولاية المطالبة ليس بطريق الارث بل لما ذكرناه ولهذا يثبت عندنا للمحروم عن الميراث بالقتل ويثبت لولد البنت كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد رح ويثبت لولد الولد حال قيام الولد خلافا لزفر رح واذا كان المقذوف محصنا جاز لابنه الكافر والعبد ان يطالب بالحد خلافا لزفر فهو يقول القذف يتناوله معنى لرجوع العار اليه وليس طريقه الارث عندنا فصار كما اذا كان متناولا له صورة ومعنى ولنا انه عيره بقذف محصن فيأخذه بالحد وهذا لان الاحصان في الذي ينسب الى الزنا شرط ليقع تعييرا على الكمال ثم يرجع هذا التعيير الكامل الى ولده والكفر لا ينافي اهلية الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم يوجد التعيير على الكمال لفقد الاحصان في المنسوب الى الزنا وليس للعبد ان يطالب مولاه بقذف امه الحرة ولا للابن ان يطالب اباه بقذف امه الحرة المسلمة لان المولى لا يعاقب بسبب عبده وكذا الاب بسبب ابنه

ص پس حد قذف بر او لازم نمی آید زیرا چه فرزند فرزند نسبت نموده میشود بسوی جد مجازا ف گفته میشود که فرزند اوست ص مسئله ۷ اگر بگوید شخصی کسی را یا پسر زانیه در حال آنکه مادر آنکس مرده است و محصنه بود پس اگر آنکس مطالبه حد قذف نماید از شخص مذکور حد قذف بر او جاری نموده خواهد شد زیرا چه او قذف کرده است محصنه را بعد از موت آن و بدانکه مطالبه بحد قذف نمیرسد برای میت مگر کسی را که بسبب قذف جرح و قدح واقع میشود در نسب او و آن والد و ولد است زیرا چه عار لاحق میشود بولد مقذوف و بوالد او بسبب جزئیت پس قذف شامل میشود او را از روی معنی و نزد شافعی رح هر وارث را میرسد که مطالبه بحد قذف نماید برای میت زیرا چه حد قذف میراث میشود نزد او بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و نزد علمای ما رح ولایت مطالبه حد قذف برای میت بطریق میراث نیست بلکه بسبب وجهیکه مذکور شد که عار آن لاحق میشود بوی و لهذا مطالبه حد قذف برای میت میرسد مر کسی را که محروم شده از میراث بسبب قتل مورث نیز میرسد مر فرزند دختر را چنانچه میرسد مر فرزند پسر را بخلاف قول محمد رح و همچنین میرسد مر فرزند فرزند را در حالت حیات فرزند برخلاف قول زفر رح و همچنین اگر مقذوف میت محصن باشد جائز است مر پسر وی را که مطالبه نماید بحد قذف برای او اگرچه پسر مذکور کافر یا بنده باشد برخلاف قول زفر رح و او میگوید که اگر برسد حق مطالبه حد قذف مر پسر کافر را برای مقذوف میت پس آن خالی نیست از اینکه حق مطالبه حد مذکور مر پسر مذکور را بطریق میراث است یا برای ذات اوست باین سبب که قذف مذکور شامل است مر او را از روی معنی چه عار آن لاحق میشود باو و این هر دو شق باطل است و اما بطلان شق اول پس بجهت آنست که حد قذف میراث نمیشود و اما بطلان شق دوم پس بجهت آنست که هرگاه قذف صریح در حق پسر مذکور موجب حد آن نیست بجهت آنکه او محصن نیست پس در صورتیکه قذف متحقق شود در حق او از روی معنی بطریق اولی موجب حد نخواهد شد و علمای ما رح میگویند که در صورت مذکوره قاذف گویا که قاذف محصن را عیب لاحق کرده است مر پسر مذکور را پس پسر مذکور مواخذه خواهد کرد او را بحد قذف و سر آن این است که احصان مقذوف شرط است تا آنکه نسبت نمودن زنا بوی نسبت عیب بسوی وی بر وجه کمال متحقق شود و بعد از آن همان نسبت عیب راجع میشود بسوی پسر مقذوف و در صورت مذکوره چنین است و پسر مذکور اگرچه کافر است ولیکن کفر منافی اهلیت استحقاق نیست بخلاف وقتیکه قذف صریح متحقق شود در حق پسر مذکور چه در صورت حد قاذف لازم نمی آید زیرا چه در صورت نسبت عیب بکمال یافته نمیشود بسبب نایافتن احصان در ذات مقذوف مسئله ۸ بنده را نمیرسد که مطالبه بحد قذف نماید خواجه خود را در صورتیکه خواجه مذکور قذف کند مادر آزاد او را و همچنین نمیرسد پسر را که مطالبه بحد قذف نماید پدر خود را در صورتیکه قذف نماید مادر آزاد مسلمه را زیرا چه خواجه عقوبت کرده نمیشود بسبب بنده خود و پدر عقوبت کرده نمیشود بسبب پسر خود

ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده ولو كان له ابن من غيرها له ان يطالب لتحقق السبب وانعدام المانع ومن قذف غيره فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعي رحمه الله لا يبطل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا له بناء على انه يورث عنده وعندنا لا يورث ولا خلاف ان فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آية حق الشرع وبكل ذلك تشهد الاحكام واذا تعارضت الجهتان فالشافعي رحمه الله مال الى تغليب حق العبد تقديما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الشرع الا نيابة وهذا هو الاصل المشهور الذي يتخرج عليه الفروع المختلف فيها منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا يصح عفو المقذوف عندنا ويصح عنده ومنها انه لا يجوز الاعتياض عنه ويجري فيه التداخل وعنده لا يجري وعن ابي يوسف رحمه الله في العفو مثل قول الشافعي رحمه الله ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحكام والاول اظهر ومن اقر بالقذف ثم رجع لم يقبل رجوعه لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه في الرجوع

ولهذا قصاص کرده نمیشود پدر برای پسر خود ونه خواجه قصاص کرده میشود برای بندهٔ خود واگر مادر پسر مذکور را پسر دیگر باشد از جانب غیر پدر او پس آن پسر دیگر را میرسد که مطالبه نماید بحد قذف مادر خود واز پدر مذکور زیراچه سبب آن که قذف است متحقق است درصورت مذکوره ومانع از مطالبه آن متحقق نیست درحق مطالب

مسئله ۹ اگر شخصی قذف کرد کسی را وبعد ازان مرد آنکس پس حد قذف ساقط میشود وشافعی رح گفته است که ساقط نمیشود وهمچنین اگر بمیرد مقذوف بعد از جاری نمودن بعض حد بر قاذف پس باقی حد ساقط میشود نزد علمای مارح ونزد شافعی رح ساقط نمیشود واین اختلاف بنا بر آن است که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح ومیراث نمیشود نزد علمای مارح وباید دانست که اختلاف نیست درانکه در حد قذف حق الله است وهم حق عباد زیراچه حد قذف مشروع شده است برای دفع عار از مقذوف واین نفع مخصوص است بمقذوف فقط پس ازین جهت حد قذف از حق عباد است وهم مشروع است برای ازجار ولهذا حد قذف را حد میگویند ومقصود از مشروعیت حد این است که عالم از فساد خالی شود واین علامت است برانکه حد قذف حق الله است وهمچنین بعضی از احکام آن دلالت میکند برانکه حد قذف حق عباد است ف ازان این است که حد قذف ثابت نمیشود مگر وقتیکه دعوی آن نماید کسی و این از لوازم حق عباد است و بعضی احکام آن دلالت میکند برانکه حد قذف حق الله تعالی است ف ازان این است که استیفای حد قذف مفوض است بسوی قاضی نه بسوی مقذوف ص حاصل آنکه در حد قذف هر دو جهت متعارض است وهرگاه دو جهت متعارض شد پس شافعی رح ترجیح داد جهت اول را که حق عباد است و آنرا غالب داشت بجهت آنکه حق العبد مقدم است زیراچه او محتاج است والله تعالی غنی وبی نیاز است وعلمای مارح ترجیح میدهند حق الله را وآنرا غالب میدارند زیراچه آنچه از انسان حق عباد است متکفل ومتعهد آن مولای او است پس رعایت حق العبد نیز درضمن آن حاصل میشود وعکس آن چنین نیست زیراچه عبد را ولایت استیفای حق الله نیست مگر بطریق نیابت واین قاعده جانبین مشهور است وبران متفرع میشود مسائل مختلف فیها بعضی ازان مسائل این است که حد قذف میراث میشود نزد شافعی رح ونزد علمای مارح میراث نمیشود ومیراث جاری میشود در حق عباد وجاری نمیشود در حق الله وبعضی ازان مسائل این است که عفو آن صحیح نیست نزد علمای مارح وصحیح است نزد شافعی رح وبعضی ازان این است که جائز نیست عوض گرفتن ازان وتداخل دران جاری است نزد علمای مارح ونزد شافعی رح تداخل دران جاری نیست ومروی است که قول ابی یوسف رح در عفو مثل قول شافعی رح است وبعض علمای ما گفته اند که در حد قذف حق العبد غالب است وتخریج احکام آن نموده اند لیکن اول اظهر است

مسئله اگر شخصی اقرار کند بقذف وبعد ازان رجوع نماید ازان پس رجوع او مقبول نیست زیراچه دران حق مقذوف است پس او تکذیب آن خواهد کرد

بخلاف ما هو خالص حق الله لانه لا مكذب له فيه ومن قال للعربی یا نبطی لم یحد لانه یراد به التشبیه فی الاخلاق او عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربی لما قلنا ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانه یراد به التشبیه فی الجود والسماحة والصفاء لان ماء السماء لقب به لصفائه وسخائه وان نسبه الی عمه او خاله او الی زوج امه فلیس بقاذف لان كل واحد من هؤلاء یسمی ابا اما الاول فلقوله تعالی نعبد الهك واله آبائك ابراهیم واسماعیل واسحاق واسماعیل كان عما له والثانی لقوله علیه السلام الخال اب والثالث للتربیة ومن قال لغیره زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یحد لان المهموز منه للصعود حقیقة قالت امرأة من العرب ع وارق الی الخیرات زناء فی الجبل ۞ وذكر الجبل یقرره مرادا ولهما انه یستعمل فی الفاحشة مهموزا ایضا لان من العرب من یهمز الملین كما یلین المهموز وحالة الغضب والسباب تعین الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال یا زانئ او قال زنأت وذكر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا كان مقرونا بكلمة علی اذ هو المستعمل فیه ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذكرناه ومن قال لآخر یا زانی فقال لا بل انت فانهما یحدان لان معناه لا بل انت زان اذ هی كلمة عطف

بخلاف حدیكه خالص حق الله است ف چه رجوع ازان مقبول ست ص زیراچه دران كسی مكذب او نیست مسئله ۱۱ اگر شخصی بگوید بعربی یا نبطی پس حد قذف برو لازم نمی آید زیراچه مراد از كلام مذكور تشبیه آن عربی ست با نبطی در اخلاق یا در عدم فصاحت همچنین اگر بگوید بعربی كه تو عربی نیستی حد قذف لازم نمی آید بنابر وجهیكه مذكور شد ف باید دانست كه نبطی واحد نبط است وآن قومی ست در سواد عراق وخارج كوفه كه معروف بخساست ودنائت اند ص مسئله ۱۲ اگر بگوید شخصی بكسی كه یا پسر آب آسمان پس او قاذف نمیشود زیراچه مراد از كلام مذكور تشبیه است در سخاوت وجوانمردی وصفا چه آب آسمان موصوف وملقب ست بصفا وسخاوت مسئله ۱۳ اگر شخصی نسبت كند كسی را بسوی عم او یا خال او یا بسوی شوهر مادر او ف بایطور كه بگوید كه تو پسر فلان هستی وحال آنكه فلان عم اوست یا خال اوست یا شوهر مادر اوست ص پس آن شخص قاذف نمیشود زیراچه هر واحد ازینها را پدر گفته میشود واما اول پس بجهت آنكه در قرآن مجید آمده است كه گفتند پسران یعقوب ع مر خطاب به پدر خود كه خواهیم پرستید خدای ترا وخدای آبای تو ابراهیم واسمعیل واسحاق را وحال آنكه اسمعیل ع عم یعقوب ع بود واما دوم پس بجهت قول ع م كه خال پدر ست واما سوم پس بجهت آنكه شوهر ما در تربیت میكند ربیب را مسئله ۱۴ اگر شخصی بگوید بكسی زنأت فی الجبل ف بهمزه ص وبگوید كه مراد من ازین است كه صعود نمودی تو بر كوه پس او حد قذف زده می شود نزد شیخین رح ومحمد رح گفته است كه حد قذف زده نمیشود زیراچه زنأت بهمزه بمعنی صعود ست حقیقة وذكر جبل دلالت میكند برانكه معنی صعود مراد وست ودلیل شیخین رح این ست كه زنأت بهمزه مستعمل ست در معنی زنا نیز زیراچه بعض عرب بلفظ معتل را مهموز ومهموز را معتل میخوانند وحالت غضب ودشنام دلالت میكند برانكه معنی زنا مراد ست پس حد زده خواهد شد چنانچه در صورتیكه بگوید زنأت بهمزه بدون ذكر جبل وبگوید كه مراد من صعود ست وذكر جبل دلالت میكند بر معنی صعود دیگر وقتیكه مقرون باشد بكلمه علی زیراچه زنأت بمعنی صعود بلفظ علی مستعمل میشود مسئله ۱۵ اگر بگوید زنأت علی الجبل پس نزد بعضی حد قذف واجب نمیشود زیراچه لفظ زنأت مقرون است بعلی پس معنی صعود مراد ست ونزد بعضی حد قذف واجب میشود زیراچه حالت غضب ودشنام دلالت میكند برانكه معنی زنا مراد ست مسئله ۱۶ اگر شخصی گفت بكسی یا زانی وآنكس گفت بشخص مذكور كه نه بلكه تو پس درینصورت حد قذف بر هر دو لازم می آید زیراچه معنی قول او كه نه بلكه تو این ست كه نه بلكه تو زانی هستی پس هر دو قاذف شدند بسبب نسبت نمودن هر یك فعل زنا را بسوی دیگر وسر آن این ست كه كلمه بل برای عطف ست

يستدرك بها الغلط فيصير الخبر المذكور في الاول مذكورا في الثاني ومن قال لامرأته يا زانية فقالت لا بل انت حدت المرأة ولا لعان لانهما قاذفان وقذفه يوجب اللعان وقذفها الحد وفي البداية بالحد ابطال اللعان لان المحدود في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا فيحتال للدرء اذ اللعان في معنى الحد ولو قالت زنيت بك فلا حد ولا لعان ومعناه قالت بعد ما قال لها يا زانية لوقوع الشك في كل واحد منهما لانه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب الحد دون اللعان لتصديقها اياه وانعدامه منه ويحتمل انها ارادت زناي ما كان معك بعد النكاح لاني ما مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان دون الحد على المرأة لوجود القذف منه وعدمه منها فجاء ما قلنا ومن اقر بولد ثم نفاه فانه يلاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن وان نفاه ثم اقر به حد لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب والاصل فيه حد القذف فاذا بطل التكاذب يصار الى الاصل والولد ولده في الوجهين لاقراره به سابقا او لاحقا

وبسبب آن کلمه تدارک کرده میشود غلط پس مسئله ۱۷ اگر شخصی گفت بزن خود یا زانیه و آن زن گفت با وی که نه بلکه تو پس درینصورت حد قذف لازم می آید بر زن مذکوره و لعان نیست درینصورت زیرا چه آن زن و شوهر هر دو قاذف اند لیکن قذف شوهر در حق زن موجب لعان است و قذف زن در حق شوهر موجب حد قذف است پس ابتدا نموده خواهد شد درینصورت باجرای حد قذف بر زن مذکوره تا باطل شود لعان زیرا چه محدود بحد قذف اهلیت لعان ندارد و اگر عمل برعکس نموده شود یعنی ابتدا نموده شود بلعان پس هیچ یکی از حد و لعان باطل نمیشود پس ابتدا نموده خواهد شد بحد قذف تا ساقط شود لعان و حیله جستن برای اسقاط لعان مستحب است چه لعان در معنی حد است و اگر گوید زن مذکوره در جواب شوهر مذکور که زنا کرده ام با تو پس درینصورت نه حد قذف است و نه لعان چه درینصورت در حد و لعان هر دو شک است زیرا چه احتمال است که مراد آن زن زنا قبل نکاح باشد پس واجب خواهد شد حد زنا بر زن مذکوره نه لعان چه او تصدیق نموده شوهر مذکور را در نسبت دادن فعل زنا بسوی او و بر شوهر هیچ لازم نمی آید چه او تصدیق نکرده است زن مذکوره را و نیز احتمال است که مراد او فعل زنا وطی بعد از نکاح باشد یعنی بگوید که زنای من همین است که وطی کرده تو مرا بعد از نکاح زیرا چه من تمکین وطی نکرده ام هیچکس را سوای تو و ظاهرا همین مراد وی است درین حالت و درینصورت واجب میشود لعان نه حد چه قذف درینصورت از جانب شوهر است نه از جانب زن پس بسبب دو احتمال مذکور شک واقع شد در حد و لعان هر دو پس هر دو ساقط خواهد شد مسئله ۱۸ اگر شخصی اقرار کرد به نسب فرزند زوجه خود و بعد از ان نفی کرد آنرا از خود پس درینصورت لعان لازم است زیرا چه نسب فرزند مذکور لازم شده است مر او را بسبب اقرار او پس بسبب نفی کردن آن از خود لازم می آید قذف در حق زن مذکوره که مادر فرزند مذکور است پس لعان خواهد کرد و اگر اول نفی کند فرزند مذکور را و بعد از ان اقرار کند به نسب آن پس درینصورت حد قذف لازم می آید برو زیرا چه او هرگاه تکذیب خود نمود پس باطل شد لعان زیرا چه لعان حد ضروریست که جاری کرده میشود بسبب ضرورت تکاذب و اصل دران حد قذف است پس درصورتیکه تکاذب مرتفع گشت جاری نموده خواهد شد آنچه اصل است و نسب فرزند مذکور ثابت است از ان شخص در هر دو صورت چه او اقرار کرده است بآن خواه اقرار او پیش از انکار است چنانچه در صورت اول یا بعد از انکار است چنانچه در صورت دوم ف سوال درصورت اول هرگاه واجب است لعان پس باید که نسب فرزند مذکور ثابت نشود جواب ح قطع نسب از لوازم لعان نیست

واللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد وان قال ليس بابني ولا بابنك فلا حد ولا لعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا ومن قذف امرأة ومعها اولاد لا يعرف لهم اب او قذف الملاعنة بولد والولد حي او قذف فيما بعد موت الولد فلا حد عليه لقيام امارة الزنا منها وهي ولادة ولد لا اب له ففاتت العفة نظرا اليها وهي شرط الاحصان ولو قذف امرأة لاعنت بغير ولد فعليه الحد لانعدام امارة الزنا قال ومن وطئ وطيا حراما في غير ملكه لم يحد قاذفه لفوات العفة وهي شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فيه ان من وطئ وطيا حراما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطي المحرم لعينه وان كان

چه لعان صحیح می شود بدون قطع نسب فرزند چنانچه در صورتیکه نفی ولد کند کسے بعد از گذشتن مدت دراز از وقت ولادت ف پس درین صورت لعان لازم مے آید و نسب ولد مذکور منقطع نمے شود بلکه نسب او ثابت مے ماند و همچنین نسب فرزند منقطع میگردد و بے آنکه لعان واجب شود چنانچه در صورتیکه نفی کند شوهر نسب فرزند زن خود را که کنیز ست پس درین صورت نسب فرزند مذکور نفی مے شود و لعان واجب نمی شود ص مسئله ۱۹ * اگر بگوید کسی بزن خود که این فرزند تو دارے فرزند من ست و نه فرزند تو پس درینصورت نه حد قذف ست و نه لعان چه شوهر مذکور درینصورت انکار ولادت مینماید و شوهر بسبب انکار ولادت قاذف نمی شود و اگر شخصے قذف کند زنے را که با آن زن اولاد آن زن ست و لیکن پدر آنها معلوم نیست یا قذف کند زنے را که لعان نموده است بسبب نفی ولد خواه آن ولد زنده باشد هنوز یا زنده نباشد پس درینصورتها حد قذف لازم نمی آید بجهت آنکه علامت زنا یافته می شود در زن مذکوره و آن فرزندی ست که آنرا پدر نیست پس عفت آن زن فوت شد بنظر علامت مذکوره و حال آنکه عفت معتبر و فی شرط وجوب حد قذف ست بر قاذف و اگر قذف کند زنی را که لعان نموده است بسبب نسبت نمودن فعل زنا بوے نه بسبب نفی ولد پس درینصورت حد قذف لازم می آید بر قاذف مذکور چه علامت زنا یافته نمی شود در زن مذکوره مسئله ۲۰ * اگر شخصے وطی حرام کند با زنے که او مالک وطی آن نیست پس بر قاذف او حد قذف لازم نمی آید بجهت آنکه عفت یافته نمی شود در مقذوف مذکور و آن شرط احصان ست و بجهت آن که قاذف مذکور صادق ست و باید دانست که قاعده این ست که هرکه مرتکب شود وطیی که حرام لعینه ست پس بسبب قذف او حد قذف لازم نمی آید زیرا چه زنا عبارت ست از وطیی که حرام لعینه باشد و اگر مرتکب شده باشد

محرم لغیرہ بحد لانہ لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجہ او من وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ موقتۃ فالحرمۃ لغیرہ وابو حنیفۃ رحمہ اللہ یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد وبیانہ ان من قذف رجلا وطئ جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ وکذا اذا قذف امرأۃ زنت فی نصرانیتہا لتحقق الزنا منہا شرعا لانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد ولو قذف رجلا اتی امتہ وہی مجوسیۃ او امرأتہ وہی حائض او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وہی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وہو قول زفر رحمہ اللہ لان الملک زائل فی حق الوطی ولہذا یلزمہ العقر بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق

بوطی کہ حرام لغیرہ است پس بسبب قذف او حد قذف لازم می آید چہ وطئ کہ حرام لغیرہ است زنا نیست وباید دانست کہ وطی انسان با زنیکہ مملوک وی نیست بہیچ وجہ **ف** چون زن اجنبیہ **ص** یا مملوک او نیست من وجہ چون کنیز مشترکہ حرام لعینہ است وہمچنین وطی او با زنیکہ مملوک اوست ولیکن وطی آن حرام است وحرمت مؤبدہ **ف** چون کنیز وے کہ خواہر رضاعی وے است **ص** واما وطئ با مملوکہ کہ حرام است وحرمت آن غیر مؤبدہ **ف** چون کنیزیکہ خواہر آن موطوءۃ اوست بملک نکاح **ص** یا ملک یمین پس آن حرام لغیرہ است وباید دانست کہ ابو حنیفہ رح در صورت وطی حرام بحرمت مؤبدہ شرط نمودہ است کہ حرمت مؤبدہ ثابت باشد باجماع یا بحدیث مشہور تا آن حرمت ثابت شود بغیر شک وتردد وبیان آن این است کہ اگر قذف کند کسے شخصی را کہ وطی کردہ است کنیز مشترکہ را در ینصورت حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور بسبب آنکہ شخص مذکور وطی کردہ است کنیزی را کہ **ف** من وجہ مملوک وی است **ص** ومن وجہ مملوک وے نیست وہمچنین حد قذف لازم نمی آید بر قاذف در صورتیکہ قذف کند زن مسلمہ را کہ زنا کردہ بود در حالیکہ زن مذکورہ نصرانیہ بود مثلا زیرا چہ از زن مذکورہ زنا حاصل شدہ است در غیر ملک من جمیع وجہ لہذا حد زنا واجب می شود بر زن مذکورہ واگر قذف کند کسی شخصے را کہ وطی کردہ است کنیز خود را کہ مجوسیہ است یا وطی کردہ است زن خود را در حالت حیض یا وطی کردہ است مکاتبہ خود را پس بر قاذف مذکور حد قذف لازم می آید زیرا چہ حرمت وطی در ینصورتہا با وجود ثبوت ملک حرمت موقت است **ف** تا آن زمان کہ زائل گردد عوارض مذکور یعنی کفر وحیض وعقد کتابت **ص** پس این حرمت حرمت لغیرہ است لہذا آن زنا نخواہد بود واز ابی یوسف رح مروی است کہ وطی مکاتبہ موجب سقوط احصان است وہمین قول زفر رح است زیرا چہ مکاتبہ مملوک خواجہ نیست در حق وطی لہذا اگر وطی کند خواجہ مکاتبہ خود را لازم می آید برا وعقر آن وعلمای مارح میگویند کہ ذات مکاتبہ مملوک خواجہ است

والحرمة لغيره اذ هي موقتة ولو قذف رجلا وطئ امته وهي اخته من الرضاعة لا يحد لان
الحرمة مؤبدة وهذا هو الصحيح ولو قذف مكاتبا مات وترك وفاء لا حد عليه لتمكن الشبهة في
الحرية لمكان اختلاف الصحابة رض ولو قذف مجوسيا تزوج بامه ثم اسلم يحد عند ابي حنيفة رح
وقالا لا حد عليه وهذا بناء على ان تزوج المجوسي بالمحارم له حكم الصحة فيما بينهم عنده
خلافا لهما وقد مر في النكاح واذا دخل الحربي دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فيه حق العبد
وقد التزم ايفاء حقوق العباد ولانه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملتزما ان لا يؤذي وموجب
اذاه واذا حد المسلم في قذف سقطت شهادته وان تاب وقال الشافعي رح تقبل
اذا تاب وهي تعرف في الشهادات واذا حد الكافر في قذف لم تجز شهادته على اهل الذمة
لان له الشهادة على جنسه فترد تتمة لحده فان اسلم قبلت شهادته عليهم
وعلى المسلمين لان هذه شهادة استفادها بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد

و وطی آن در حق خواجه حرام لغیره است چه آن حرمت موقت است ف تا آن زمان که عاجز شود مکاتبه از ادای
بدل کتابت یا عقد کتابت فسخ نموده شود ه و اگر قذف کند کسی شخصی را که وطی کرده است کنیز خود را که خواهر
رضاعی وی است پس حد قذف لازم نمی آید بر قاذف مذکور زیرا چه وطی کنیز مذکوره حرام است در حق خواجه مذکور
بحرمت مؤبده و همین صحیح است مسئله ۴۱ + اگر قذف کند کسی مکاتبی را که مرده است و گذاشته است مال
را بقدر بدل کتابت پس بر قاذف مذکور حد لازم نمی آید زیرا چه در آزادی مکاتب مذکور شبهه است بنابر آنکه در آزادی
آن اختلاف صحابه رض است مسئله ۴۲ + اگر قذف کند کسی مسلمانی را که در حالت کفر خود نکاح کرده بود
با مادر خود را پس بر قاذف مذکور حد آن لازم می آید نزد ابوحنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که حد قذف بر و لازم نیست این
اختلاف بنابر آن است که نکاح مجوسی با محارم خود صحیح است میان مجوسیان نزد ابوحنیفه رح و نزد صاحبین رح
صحیح نیست و بیان آن گذشته است در کتاب النکاح + مسئله ۴۳ + اگر کافر مستأمن در دار اسلام
قذف کند مسلمانی را حد قذف بر او لازم می آید زیرا چه در حد قذف حق عباد است و مستأمن مذکور ایفای حقوق عباد را
التزام نموده است چه او طمع این دارد که ایذا داده نشود پس التزام نموده است که او هم ایذا ندهد کسی را و هم التزام نموده است
موجب آنرا اگر ایذا دهد کسی را + مسئله ۴۴ + اگر حد قذف زده شود بر مسلمانی پس گواهی او مقبول نیست اگرچه
او توبه نموده باشد و شافعی رح گفته است که گواهی او مقبول است وقتیکه توبه نموده باشد و بیان آن خواهد آمد در باب
شهادت مسئله ۴۵ + اگر حد قذف زده شود بر کافری پس گواهی او مقبول نشود در حق ذمیان زیرا چه
وی را اهلیت شهادت است بر جنس او که ذمیان اند پس این شهادت رد نموده خواهد شد چه رد شهادت از تتمه حد قذف
است و بعد از آن او اگر مسلمان شود پس گواهی او درین هنگام مقبول خواهد شد بر هر دو فریق یعنی ذمی و مسلمان
زیرا چه او را بعد از اسلام اهلیت شهادت نو حادث شده است که پیشتر از آن نبود پس رد این شهادت از تتمه حد قذف نیست

بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حيث لا تقبل شهادته لانه لا شهادة له اصلا في حال الرق
ردُّ شهادته بعد العتق من تمام حده فان ضرب سوطا في قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقي جازت
شهادته لان رد الشهادة متمم للحد فيكون صفة له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا
يكون رد الشهادة صفة له وعن ابي يوسف رحمه الله انه ترد شهادته اذ الاقل تابع للاكثر و
الاول اصح **قال** ومن قذف او زنى او شرب غير مرة فحد فهو لذلك كله اما الاخيران فلان المقصد
من اقامة الحد حقا لله تعالى الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فيتمكن شبهة فوات المقصود
في الثاني وهذا بخلاف ما اذا زنى وقذف وسرق وشرب لان المقصود من كل
جنس غير المقصود من الآخر فلا يتداخل واما القذف فالمغلب فيه عندنا حق الله فيكون ملحقا

بخلاف آنکه اگر بنده حد قذف زده شود و بعد ازان آزاد شود پس گواهی او درین هنگام مقبول نیست زیرا که
او را اهلیت شهادت نبود در حالت رقیت تا رد آن از تتمه حد قذف می گشت پس رد گواهی او
که بعد آزادی وی است از تتمه حد قذف خواهد بود در حق وے • مسئله ۱۲ • اگر یک تازیانه زده شود
بر کافری بسبب قذف و بعد ازان مسلمان شود آن کافر و بعد از اسلام باقی تازیانه زده شود بر او پس
درین صورت گواهی او مقبول است زیرا که رد شهادت موجب اتمام و اکمال حد است پس آن صفت است
و از نفس حد که قائم کرده شده است بعد از اسلام بعض حد است نه حد پس رد شهادت صفت آن نخواهد شد
و از ابی یوسف رح مروی است که رد کرده شود شهادت او چه آنقدر حد که قائم کرده شده است بعد از اسلام
اکثر است و اقل تابع اکثر می شود و آنچه اول مذکور شد صحیح است • مسئله ۲ • اگر زنا کرد شخصی چند بار
یا شراب خورد چند بار و بعد ازان حد آن جاری کرده شد بر او پس آن حد بمقابل جمیع آن زناهای
سابق واقع می شود در صورت اول و بمقابل جمیع آن خوردن شراب واقع میشود در صورت دوم و همچنین اگر
قذف کند چند بار و بعد ازان حد آن زده شود و دلیل صورت زنا و صورت شرب خمر این است که
حد درین دو صورت محض خالص حق الله است و مقصود از اقامت آن انزجار خلق است از ارتکاب چنین کار
و احتمال حصول این مقصود بسبب اقامت حد یکبار قائم است پس در حصول آن بسبب اقامت حد بار دیگر شک
واقع شد **ف** پس حد بار دیگر قائم نموده نخواهد شد بسبب شک مذکور **ص** بخلاف آنکه اگر زنا کند
کسی و بهتان قذف نماید و سرقه کند و شراب بخورد چه درین صورت برای هر یک ازین امور حد علیحده قائم نموده می شود زیرا که
این چیزها هر یک جنس علیحده است و مقصود از هر جنس علیحده است پس میان حد این امور تداخل نخواهد شد و حد
زنا و حد شرب خمر و دلیل صورت قذف آنست که نزد علمای ما در حد قذف حق الله غالب است بنا بران ملحق خواهد شد

بهما وقال الشافعي رح ان اختلف المقذوف او المقذوف به وهو الزنا لا يتداخل لان المغلب فيه حق العبد عنده ۞ **فصل في التعزير**

حد قذف بحد زنا و حد شرب و شافعی رح گفته است که اگر در صورتیکه گذشت مقذوف مختلف باشد ف باینطور که مقذوف اول زید باشد مثلاً و دوم عمر و سوم یا مختلف باشد مقذوف به که فعل زنا ست ف باینطور که اول بازید نسبت زنا کرده است و بعد از آن بار دیگر قذف نماید ورا باینکه او با زن دیگر زنا نموده است پس حد قذف متداخل نیست بلکه بر هر قذف حد جداگانه نموده خواهد شد نزد شافعی رح چه قذف حق عباد و غالب است والله اعلم

فصل در بیان تعزیر ف و آن در لغت بمعنی منع و تادیب است و در شرح حد آنست که عقوبتی که مقدار آن معین نشده یا بجهت حق الله یا بجهت حق العباد بسبب آن معصیتی است که در آن حد مقرر نیست نعلی باشد آن معصیت یا قولی و باید دانست که تعزیر مشروع است و مشروعیت آن ثابت است از آن چه خدای تعالی در قرآن مجید امر کرده است بزدن زوجات برای تادیب و تهذیب ایشان و همچنین در حدیث نیز آمده است که پیغمبر صلعم تعزیر نموده شخصی را که گفته بود یا مخنث و بر این اجماع صحابه رض است و مقتضای عقل و قیاس این است که زجر از افعال قبیحه واجب است تا آدمی باز افعال خود گردد و اگر زجر کرده نشود از آن تدریج مرتکب شود گناهی که اقبح و افحش است و در فتاوی قرتاشی از امام سرخسی منقول است که تعزیر چیزی معین و مقدر نیست بلکه آن مفوض است بسوی قاضی زیرا که مقصود از تعزیر زجر است و احوال مردمان در آن مختلف است بعضی از آن زجر پذیرند بسبب نصیحت و در حق بعضی از آنها احتیاج شود بسوی زدن و اما آنچه بتازیانه در حق بعضی از آنها احتیاج است بسوی حبس و در فتاوی شافی مذکور است که تعزیر بر چهار مرتبه است یکی تعزیر اشراف است و آنها علوی و علما اند و تعزیر آنها با اعلام است باین طور که قاضی بگوید بیکی از آنها که مرا خبر رسیده است که تو چنین کار کرده و او پشیمان شود بسبب گفتن قاضی و دوم تعزیر اشراف است و آنها امرا اند و دهقانیان اند که تعزیر آنها بدو طریق است یکی اعلام دوم کشیدن آنها تا بدروازه قاضی و خصومت نمودن با آنها و سوم تعزیر اوساط الناس است و آنها بازاریان اند و تعزیر آنها بجر و حبس است و چهارم تعزیر اخسه و ارذال است و تعزیر آنها بجر و حبس و هم بضرب و از ابی یوسف رح مروی است که جایز است سلطان را که تعزیر بمال نماید باین طور که قدری از مال بگیرد و نزد ابی حنیفه و محمد رح و نزد امام مالک و شافعی و امام احمد بن حنبل رح تعزیر بمال جایز نیست امام قرتاشی رح گفته است که تعزیری که واجب شود برای حق الله پس اقامت آن جایز است هر مرد واحد را و ابو جعفر هندوانی رح را پرسیدند که اگر ببیند شخصی مردی را که با زن او فعل زنا میکند آیا میرسد آن شخص را که قتل کند آن زانی را جواب داد که اگر او میداند که آن مرد باز خواهد ماند از ارتکاب زنا بفریاد و زدن بغیر سلاح باید که قتل نکند آن زانی را و اگر میداند که آن مرد باز نخواهد ماند از فعل زنا مگر بقتل پس درین صورت جایز است آن شخص را که قتل کند آن مرد را و اگر زن مذکوره راضی باشد بفعل زنا پس جایز است آن شخص را که کشد آن زن را نیز و از مسئله مذکوره معلوم میشود که تعزیر بضرب جایز است انسان را اگرچه حاکم و محتسب نباشد و این تصریح شده است در منتقی و وجه آن این است که تعزیر مذکور از باب ازالة منکر است بجهت و پیغمبر صلعم امر کرده است هر کس را باینکه ازاله منکر نماید بدست چنانچه ملعم فرموده است که هر که از شما ببیند منکر را پس باید که تغییر دهد آن را بدست خود و اگر قادر نباشد بران پس باید که منع کند بزبان تا آخر حدیث بخلاف حد چه آن ثابت نیست ولایت اقامت آن مگر والی و قاضی را و بخلاف تعزیر که واجب شود بجهت حق عباد بسبب قذف و مانند آن چه آن موقوف است بر دعوی امذا قائم نمیکند آن را مگر حاکم یا حکم و حقیقتش هر دو مدعی علیه حکم نمایند کسی را و باید دانست که تعزیر در چیزی که مشروع است و قتیکه مصلحت بیند در آن امام واجب است نزدیک قول امام مالک و احمد حنبل رح است و نزد شافعی رح واجب نیست

ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او كافرا بالزنا عزر لانه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزير وكذا اذا قذف مسلما بغير الزنا فقال يا فاسق او يا كافر او يا خبيث او يا سارق لانه اذاه والحق الشين به ولا مدخل للقياس فى الحدود فوجب التعزير الا انه يبلغ بالتعزير غايته فى الجناية الاولى لانه من جنس ما يجب به الحد وفى الوجه الثانية الراى الى الامام ولو قال يا حمار او يا خنزير لم يعزر لانه

مسئله: اگر شخصی قذف بزنا کند بنده یا کنیز یا ام ولد را یا کافر را تعزیر کرده می شود زیرا چه قذف مذکور جنایت قذف است و حد قذف دران واجب نیست بسبب آنکه شرط آنکه احصان مقذوف است یافته نمی شود پس تعزیر واجب خواهد شد همچنین اگر قذف کند کسی مسلمان را بغیر زنا یعنی دشنام دهد او را باینطور که بگوید او را فاسق یا کافر یا خبیث یا دزد پس تعزیر لازم می آید بر آنکس زیرا چه او ایذا داده است مسلمان را و عیب لاحق کرده بآن و متصور نیست که حد واجب گردانیده شود از روی قیاس چه قیاس را در ایجاب حد دخل نیست پس تعزیر واجب خواهد شد لیکن در صورت قذف بنده و غیره رسانیده خواهد شد تعزیر بنهایت آن و در صورت دشنام مسلمان بفاسق و غیره مقدار تعزیر مفوض برای قاضی و والی است ف قلیل یا کثیر ص ... است واند جاری کند و اگر دشنام دهد باینطور که بگوید او را حمار یا خنزیر پس در صورت تعزیر لازم نمی آید زیرا چه گفتن حمار یا خنزیر

ما الحق الشين به للتيقن بنفيه وقيل في عرفنا يعزر لانه يعد سبا وقيل ان كان المسبوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم الوحشة بذلك وان كان من العامة لا يعزر وهذا احسن والتعزير اكثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلث جلدات وقال ابو يوسف رح يبلغ التعزير خمسا وسبعين سوطا والاصل فيه قوله عليه السلام من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين واذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمد رح نظرا الى ادنى الحد وهو حد العبد في القذف فصرفاه اليه وذلك اربعون سوطا فنقصا منه سوطا وابو يوسف رح اعتبر اقل الحد في الاحرار اذ الاصل هو الحرية ثم نقص سوطا في رواية عنه وهو قول زفر رح وهو القياس وفي هذه الرواية نقص خمسة وهو ماثور عن علي رض فقلده ثم قدر الادنى في الكتاب بثلث جلدات لان ما دونها لا يقع به الزجر وذكر مشائخنا ان ادناه على ما يراه الامام يقدر بقدر ما يعلم انه ينزجر لانه يختلف باختلاف الناس وعن ابي يوسف رح انه على قدر عظم الجرم وصغره وعنه انه يقرب كل نوع من بابه فيقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغير الزنا من حد القذف قال وان رأى الامام ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس فعل لانه صلح تعزيرا وقد ورد الشرع به في الجملة حتى جاز ان يكتفى به فجاز ان يضم اليه

عیب لاحق نمی شود مر آن شخص را چه بیقین معلوم است که او حمار و خنزیر نیست و بعضی گفته اند که در زمانه ما تعزیر نموده می شود چه در عرف زمانه ما گفتن حمار و خنزیر دشنام و ایذا شمرده میشود و بعضی گفته اند که اگر آن شخص که او را چنین گفته است کسی از جمله اشراف باشد مانند فقیه یا سید یا علوی پس این را درین صورت تعزیر نموده میشود بر آنکس چه او بسبب گفتن مذکور در وحشت انداخته است آن مرد اشراف را و اگر آن شخص از قبیله عوام پس تعزیر لازم نیست قال رض این قول احسن است و باید دانست که اکثر عدد تازیانه در تعزیر سی و نه تازیانه است و اقل آن سه تازیانه و این نزد ابی حنیفه رح و امام محمد رح است و امام ابو یوسف رح گفته است که اکثر عدد در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه است و اصل در تعیین نمودن اکثر عدد تازیانه در تعزیر قول پیغمبر صلعم است که او صلعم فرموده است کسیکه تازیانه زند بقدر حد در صورتیکه حد مقرر نیست پس آنکس از معتدان است ف یعنی از جمله تجاوز کنندگان از حد است ص پس ازین حدیث معلوم شد که رسانیدن عدد تازیانه در تعزیر بمقداریکه در حد است جائز نیست و هرگاه رسانیدن این بمقدار حد جائز نگشت پس ابو حنیفه و محمد رح نظر کرده اند بسوی حدیکه ادنی است و آن حد قذف است در حق بنده و محمول کرده حدی را که در حدیث مذکور مذکور است بر همین حد که ادنی است و آن چهل تازیانه است پس یک تازیانه از آن کم نمودند و اکثر عدد تازیانه تعزیر سی و نه تازیانه مقرر نمودند و ابو یوسف رح اعتبار نموده است کمتر حدی را که در حق حر است چه حریت اصل است و این هشتاد تازیانه است و پنج تازیانه از آن کم نموده اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و پنج تازیانه مقرر نمود زیرا چه همین منقول است از علی رض و ابو یوسف رح تقلید علی رض نموده و یک روایت از ابی یوسف رح این است که او یک تازیانه کم نموده است و گفته است که اکثر عدد تازیانه در تعزیر هفتاد و نه است و آن قول زفر رح است و همین موافق قیاس است و بعد از آن باید دانست که کمترین عدد تازیانه تعزیر را بر سه تازیانه اندازه نموده است محمد رح در کتاب زیرا چه کمتر از آن زجر متحقق نمیشود و مشائخ رح گفته اند ادنی درجه تعزیر مفوض است بسوی امام و قاضی پس بهر قدر که داند که زجر حاصل میشود بهمان قدر اندازه نماید چه حصول زجر مختلف می شود باختلاف مردمان و از ابی یوسف رح مرویست که مقدار آن بنا بر مقدار عظم گناه و صغر آن است و نیز مرویست از ابی یوسف رح که تعزیر هر گناه نموده میشود قریب بحدیکه در آن باب است پس تعزیر لمس و بوسه نموده میشود قریب بحد زنا و تعزیر دشنام بغیر زنا قریب بحد قذف نموده میشود و باید دانست که اگر امام مصلحت بیند در اینکه جمع کند در تعزیر میان ضرب تازیانه و حبس پس جائز است زیرا که هر دو نماید چه حبس صلاحیت این دارد که تعزیر شود و در شرع نیز فی الجمله آمده است چه مرویست که پیغمبر صلعم شخصی را حبس نموده بود بر سبیل تعزیر چون حبس صلاحیت تعزیر دارد

ولهذا لم يشرع في التعزير بالتهمة قبل ثبوته كما شرع في الحد لانه من التعزير قال واشد الضرب التعزير لانه جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدي الى فوات المقصود ولهذا لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء قال ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة رضي الله عنهم ولانه اعظم جناية حتى شرع فيه الرجم ثم حد الشرب لان سببه متيقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فيه والاطلاقات تتقيد بشرط السلامة كالمرور في الطريق وقال الشافعي رحمه الله تجب الدية في بيت المال لان الاتلاف خطأ فيه اذ التعزير للتاديب غير انه تجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم في مالهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كان الله اماته من غير واسطة فلا يجب الضمان

كتاب السرقة

السرقة في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل

لہذا در معصیتی کہ تعزیر واجب می شود بعد از ثبوت آن حبس جائز نیست پیش از ثبوت آن بسبب تہمت زیرا کہ حبس تعزیر ست بخلاف معصیتی کہ دران حد ست چہ دران حبس نمودہ می شود متہم بسبب تہمت زیرا کہ تعزیر کمتر از حد ست ولہذا جائز ست کہ اکتفا نمودہ شود در تعزیر بحبس ہرگاہ چنین شد پس جائز ست کہ جمع نمودہ شود حبس با ضرب ص **مسئلہ ۲** - اشد ضرب تعزیر ست در تعزیر زیرا کہ تخفیف باعتبار عدد تازیانہ دران اعتبار نمودہ شدہ ست پس تخفیف باعتبار وصف اعتبار نمودہ نخواہد شد وگرنہ مقصود فوت میشود لہذا تخفیف نمودہ نمیشود در تعزیر باینطور کہ متفرق زدہ شود تازیانہ بر اعضا و بعد ازان اشد ضرب معتبر ست در حد زنا چہ آن ثابت ست بنص قرآن و حد شرب ثابت ست بقول صحابہ رض و نیز زنا جرم عظیم ست حتی کہ رجم دران مشروع ست و بعد ازان شدت ضرب در حد شرب خمر ست چہ سبب آن متیقن ست و بعد ازان شدت ضرب معتبر ست در حد قذف نہ تہمت آنکہ شک ست در سبب آن کہ قذف ست چہ قاذف احتمال صدق و کذب ہر دو دارد و بجہت آنکہ شدت دران اعتبار نمودہ شدہ ست باینطور کہ گواہی قاذف مردود ست پس بار دیگر شدت از روی وصف اعتبار نمودہ نخواہد شد **مسئلہ ۳** - اگر حد زد کسی را امام یا تعزیر نماید و آنکس بمیرد بسبب آن حد یا تعزیر پس خون او ہدر ست یعنی عوض آن ہیچ لازم نمی آید زیرا کہ امام مامور ست بآن و آنچہ می کند بامر شرع می کند و فعل مامور مقید بشرط سلامت نیست مانند فصاد و بزاغ ای نشترزن **ف** اعنی اگر کسی امر کند بفصاد کہ فصد نماید و او بامر آنکس فصد آن نماید و آنکس بمیرد پس بر فصاد مذکور ہیچ لازم نمی آید ہمچنین درینجا نیز ص بخلاف شوہر وقتیکہ تعزیر نماید زوجہ خود را پس فعل او مقید بسلامتی ست زیرا کہ شوہر را مباح ست کہ تعزیر نماید زوجہ خود را و اباحت فعل مقید ست بشرط سلامتی چون مرور در راہ شافعی رحمہ اللہ میگوید کہ دیت او واجب میشود و دیت آن در بیت المال زیرا کہ ہلاک و تعزیر در حد قتل خطا ست چہ تعزیر برای تادیب ست نہ برای ہلاک لیکن دیت واجب ست بر بیت المال زیرا کہ نفع عمل امام عامہ راست یعنی بعامہ مسلمانان میرسد و تاوان راجع او شود در مال آنہا کہ مال بیت المال ست و علمای ما میگویند کہ امام ہرگاہ اقامت حق اللہ نمود بر کسی بامر حق تعالی و بسبب آن مرد آنکس پس چنان ست کہ گویا او را بی واسطہ حق تعالی مردہ باشد پس ضمان واجب نخواہد شد واللہ اعلم

کتاب در بیان سرقہ

ف سرقہ در لغت باید دانست کہ در لغت عبارت ست از گرفتن چیزی کہ از آن غیر ست بطریق

الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع قال الله تعالى الا من استرق السمع وقد زيدت عليه اوصاف فى الشريعة على ما ياتيك بيانه انشاء الله تعالى والمعنى اللغوى مراعى فيها ابتداء وانتهاء او ابتداء لا غير كما اذا نقب الجدار على الاستسرار واخذ المال من المالك مكابرة على الجهار وفى الكبرى اعنى قطع الطريق مسارقة عين الامام لانه هو المتصدى لحفظ الطريق باعوانه وفى الصغرى مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه

قال واذا سرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم مضروبة من حرز لا شبهة فيه وجب عليه القطع والاصل فيه قوله تعالى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا الآية ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجناية لا يتحقق دونهما والقطع جزاء الجناية ولا بد من التقدير بالمال الخطير لان الرغبات تفتر فى الحقير وكذا اخذه لا يخفى فلا يتحقق ركنه ولا حكمة الزجر لانها فيما يغلب

خفيه و در شرع عبارت ست از انيكه انسان مكلف بطلم بگيرد مال غير را بطريق خفيه درحاليكه آن مال محرز باشد بمكانى يا محفوظ باشد از نيكه دست غير بآن برسد وقيمت آن كم از ده درهم نباشد ومملوك غير باشد بلا شبهه ف وبايد دانست كه احراز دو نوع ست يكى احراز بمكان اعنى بسبب مكانى كه بناى آن براى محافظت مالست چون خانه ودكان دوم احراز بنگهبان اعنى بنگهبان ص وبايد دانست كه معنى لغوى سرقه يعنى بخفيه گرفتن مرعى ومعتبر در معنى شرعى آن ابتداء وانتهاء ف درصورتيكه سرقه نمايد سارق در روز روشن ص ومعنى لغوى ابتداء معتبرست فقط ف درصورتيكه سرقه نمايد سارق در وقت شب ص وصورت آن اين ست كه نقب زند در ديوار خانه خفية وبعد از درآمدن در خانه بگيرد مال را آشكارا بزور وغلبه ف ووجه آن اين ست كه اكثر سرقه ها در وقت شب آخر منجر مى شود بانيكه بزور وغلبه مى گيرد دزد مال را چه وقت شب وقتى ست كه فريادرس نميرسد بمظلوم پس اگر اكتفا نمود نشد درجهت تحقق سرقه بانيكه خفية داخل شود دزد در حرز خانه مالك هر آئينه در اكثر سرقه ها ممتنع شود بريدن دست دزدان بخلاف وقتيكه سرقه متحقق شود در روز روشن چه در روز فريادرس ميرسد بمظلوم پس سرقه در روز روشن منجر نميشود بگرفتن مال بزور وغلبه آشكارا لهذا براى تحقق سرقه در روز معنى لغوى اعتبار نموده شد در ابتداء وانتها ص وبايد دانست كه در سرقه كبرى اعنى قطع طريق خفيه گرفتن از چشم امام متحقق ست چه محافظت ونگهبانى راه بر امام ست باين طور كه محافظت آن نمايد باعانت اعوان وانصار خود ودر سرقه صغرى خفيه وپوشيدگى از چشم مالك يافته مى شود ديا از چشم كسى كه قائم مقام مالك ست مسئله ا- اگر دزدى نمايد عاقل وبالغ از حرزيكه دران شبهه نيست ده درهم را يا چيزى را كه قيمت آن ده درهم باشد پس بريدن دست او واجب ميشود بجهت آنكه حق تعالى در قرآن مجيد فرموده ست كه ببريد دست دزد را خواه مرد باشد يا زن وليكن اعتبار نمودن شرط عقل وبلوغ ضرورست زيراچه جنايت متحقق نميشود بدون آن وقطع دست جزاى جنايت ست ونيز ضرورست كه شرط نموده شود كه مال دزديده مال خطير وكثير باشد ف نه قليل وحقير ص زيراچه رغبت كم ست در گرفتن مال حقير ونيز مال قليل را بخفيه نمى گيرند ف بلكه بظاهر ميگيرند ص پس ركن سرقه كه عبارت ست از گرفتن مال بخفيه يافته نميشود در صورت گرفتن مال قليل ونيافته ميشود حكمت زجر چه رعايت آن نموده ميشود در چيزيكه كثير الوقوع باشد ودزدى مال قليل كثير الوقوع نيست بسبب قلت رغبت ف پس ضرورست كه مال كه بسبب دزديدن آن دست دزد بريده شود كثير وخطير باشد

والتقدير بعشرة دراهم مذهبنا وعند الشافعي رح التقدير بربع دينار وعند مالك رح بثلثة دراهم لهما ان القطع على
عهد رسول الله عليه السلام ما كان الا في ثمن المجن واقل ما نقل في تقديره ثلثة دراهم والاخذ بالاقل وهو المتيقن به اولى غير ان
الشافعي رح يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله عليه السلام اثنى عشر درهما والثلثة ربعها ولنا ان الاخذ
بالاكثر في هذا الباب اولى احتيالا لدرء الحد وهذا لان في الاقل شبهة عدم الجناية وهي دارئة للحد وقد تايد ذلك بقوله عليه السلام
لا قطع الا في دينار او عشرة دراهم واسم الدراهم ينطلق على المضروبة عرفا فهذا يبين لك اشتراط المضروب كما قال في الكتاب وهو ظاهر
الرواية وهو الاصح رعاية لكمال الجناية حتى لو سرق عشرة تبرا قيمتها انقص من عشرة مضروبة لا يجب القطع والمعتبر وزن سبعة
مثاقيل لانه المتعارف في عامة البلاد وقوله او ما يبلغ قيمته عشرة دراهم اشارة الى ان غير الدراهم يعتبر قيمته بها وان كان ذهبا
ولا بد من حرز لا شبهة فيه لان الشبهة دارئة وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى قال والعبد والحر في القطع سواء لان النص لم يفصل
ولان التنصيف متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ويجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح
لا يقطع الا بالاقرار مرتين ويروى عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احدى الحجتين فيعتبر بالاخرى وهي البينة كذلك اعتبرنا في الزنا

ص ولیکن در مقدار آن اختلاف ست پس نزد علمای ما رح مقدار آن ده درم ست و نزد شافعی رح
مقدار آن ربع دینار ست و نزد مالک رح سه درهم ست و دلیل امام مالک و شافعی رح اینست که قطع دست دزد در عهد رسول صلعم نبود
مگر در مقدار بهای سپر و کمتر قیمت سپر که منقول ست سه درم ست و اعتبار نمودن کمتر اولی ست چه آن متیقن ست ولیکن شافعی رح میگوید
که قیمت دینار در عهد رسول صلعم دوازده درم بود و ربع آن سه درم ست و علمای ما رح میگویند که اعتبار کردن مقدار اکثر درین باب
اولی ست چه دران حیله جستن ست برای دفع حد و سر آن اینست که در کمتر شبهه عدم جنایت ست و شبهه موجب سقوط حد ست و موید
علمای ما رح ست قول رسول صلعم که قطع نیست مگر در دینار یا ده درم و باید دانست که اسم درهم اطلاق نموده میشود در عرف و مضروب و
ازین معلوم شد که مال سرقه ده درم مضروب باشد یا چیزی باشد که قیمت آن ده درم مضروب باشد چنانچه همین مذکور ست در کتاب و همین
ظاهر روایت ست و همین اصح ست چه دران رعایت کمال جنایت ست پس اگر بدزدد کسی بوزن ده درم نقره را که مضروب نیست و قیمت
آن کم ست از ده درم ضرب پس قطع دست او واجب نمیشود و باید دانست که معتبر در وزن درهم وزن سبعه ست چه همین وزن متعارف ست
در اکثر بلاد و باید دانست که در آنچه مذکور شد که یا بدزدد چیزی را که قیمت آن ده درم باشد اشارت ست باینکه غیر درهم قیمت نموده میشود
بدرهم اگرچه آن طلا باشد و باید دانست که ضرور ست که دزدیده باشد مال را از حرزیکه دران شبهه نباشد زیراچه شبهه دران موجب سقوط
حد ست بنا برانچه ذکر آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۲ - بنده و آزاد در قطع دست برابر ست بجهت آنکه نصی که درین باب
آمده ست دران فرق نیست میان بنده و آزاد و بجهت آنکه تنصیف درینجا متعذر ست پس دست او بریده خواهد شد مانند دست آزاد
بجهت محافظت اموال مردمان مسئله ۳ - قطع دست واجب میشود بسبب اقرار یکبار نزد ابی حنیفه و محمد رح و ابو یوسف
رح گفته ست که دست دزد بریده نمیشود بسبب اقرار مگر وقتیکه دو بار اقرار کند و در روایتی از ابی یوسف رح که اقرار دو بار در دو مجلس
مختلف باشد زیراچه اقرار حجت ست مانند بینه پس قیاس نموده خواهد شد اقرار بر بینه و در بینه دو گواه ضرور ست پس همچنین در اقرار نیز دو بار
شرط نموده خواهد شد چنانچه در زنا قیاس نموده شده ست اقرار بر بینه ف لهذا دران اقرار چهار بار شرط نموده شده ست مانند گواه

ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فيكتفى به كما فى القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة الكذب ولا تفيد فى الاقرار شيئا لانه لا تهمة وباب الرجوع فى حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع فى حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال يكذبه واشتراط الزيادة فى الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع **قال** ويجب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما فى سائر الحقوق وينبغى ان يسالهما الامام عن كيفية السرقة وماهيتها وزمانها ومكانها لزيادة الاحتياط كما مر فى الحدود ويحبسه الى ان يسال عن الشهود للتهمة **قال** واذا اشترك جماعة فى سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب فى حقه

باب ما يقطع فيه وما لا يقطع

ولا يقطع فيما يوجد تافها مباحا فى دار الاسلام كالخشب والحشيش والقصب والسمك والطير والصيد والزرنيخ والمغرة والنورة والاصل فيه حديث عائشة رض قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله عليه السلام فى الشئ التافه اى الحقير وما يوجد جنسه مباحا فى الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير تقل الرغبات فيه والطباع لا تضن به فقلما يوجد اخذه على كره من المالك فلا حاجة الى شرع الزاجر ولهذا لم يجب القطع فى سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فيها

ودلیل ابی حنیفه و محمد رح اینست که سرقه ظاهر میشود به سبب اقرار یکبار پس اکتفا نموده خواهد شد بآن چنانچه اکتفا نموده میشود بآن در قصاص و حد قذف و قیاس آن بر گواهی معقول نیست چه بسبب زیادتی گواه در گواهی تهمت کذب کم میگردد در حق گواهان و تکرار اقرار هیچ فائده ندارد چه تهمت نیست در حق مقر تا آن تهمت بسبب تکرار اقرار کم شود و همچنین در تکرار اقرار فائده هم نیست که بعد از تکرار اقرار باب رجوع و انکار مسدود گردد چه باب رجوع و انکار در حق حد مسدود نمیشود به سبب تکرار اقرار و در حق مال صحیح نیست رجوع و انکار بعد از اقرار اگرچه یکبار باشد زیرا چه صاحب مال تکذیب انکار آن مینماید و اشتراط تکرار اقرار در زنا بر خلاف قیاس است پس قیاس اقرار بسرقه بران صحیح نیست **مسئله ۴** - قطع دست دزد واجب میشود به گواهی دو گواه بجهت آنکه به سبب گواهی دو گواه سرقه ظاهر میشود چنانچه در جمیع حقوق و باید دانست که سزاوار است که بپرسد امام از گواهان کیفیت سرقه را و هم ماهیت آن و زمان و مکان آن بجهت زیادتی احتیاط چنانچه بیان آن گذشت در باب زنا وغیره و باید که امام دزد را در حبس نگاهدارد بجهت تهمت تا آن زمان که تفتیش نماید از احوال گواهان **مسئله ۵** - اگر جماعتی دزدی شوند و رسید بهر واحد از انها ده درم پس دست انها بریده میشود و اگر کمتر از ده درم رسد پس دست انها بریده نمی شود زیرا چه موجب آن دزدیدن نصاب سرقه است اعنی ده درم و قطع دست واجب می شود بر هر واحد بسبب جنایت مذکور و پس اعتبار نموده خواهد شد در حق هر واحد کمال نصاب سرقه که عبارت است از ده درم والله اعلم

باب در بیان چیزی که به سبب دزدیدن آن دست دزد بریده میشود و چیزیکه به سبب دزدیدن آن دست او بریده نمیشود

مسئله ۱ - بریده نمیشود دست دزد به سبب دزدی چیز حقیر که مباح ست در دار اسلام چون هیزم و کاه و نی و ماهی و طیر و صید و زرنیخ و اهک و گل سرخ بجهت آنکه عایشه رض گفته است که در عهد رسول صلعم بریده نمیشد دست دزد بسبب دزدیدن تافه اعنی چیز حقیر و بجهت آنکه چیزیکه جنس آن مباح ست در اصل خلقت باعتبار صورت خود هم مرغوب نیست چون اشیای مذکوره پس رغبت مردمان بران کم ست و طبیعت انسان نیز بآن به بخل نمیکند پس کمتر ست که بگیرد کسی چنین چیز را بدون مرضی مالک و هرگاه چنین شد پس حاجت نیست که در گرفتن چنین چیز زجری مقرر نموده شود اعنی حد و لهذا قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن کمتر از ده درم و بجهت آنکه حرز چیز مذکوره

ناقص لا یری ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارة لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکة العامة التی کانت فیه وهو علی تلك الصفة تورث الشبهة والحد یندرئ بها ویدخل فی السمك المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما ذکرنا ولاطلاق قوله علیه السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسف رح انه یجب القطع فی کل شیء الا الطین والتراب والسرقین وهو قول الشافعی رح والحجة علیه ماذکرنا قال ولا قطع فیما یتسارع الیه الفساد کاللبن واللحم والفواکه الرطبة لقوله علیه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیه السلام لا قطع فی الطعام والمراد والله اعلم ما یتسارع الیه الفساد کالمهیا للاکل منه وما فی معناه کاللحم والثمر لانه یقطع فی الحنطة والسکر اجماعا وقال الشافعی رح یقطع فیها لقوله علیه السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواه الجرین او الجران قطع قلنا اخرجه علی وفاق العادة والذی یؤویه الجرین فی عادتهم هو الیابس من الثمر وفیه القطع قال ولا قطع فی الفاکهة علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز ولا یقطع فی الاشربة المطربة لان السارق یتاول

ناقص ست لهذا چوبها انداخته می شود بیرون در واندرون سرای داخل کرده میشود مگر برای بنای عمارت نه برای احراز ومحافظت وطیر پرواز کند وصید می گریزد وهمچنین خیر که جنس آن مباح ست دراصل چون اشیای مذکوره پس آن دراصل مشترک ست میان همه واین شرکت موجب شبهه است وبسبب آن حد مندفع میشود وباید دانست که ماهی خشک نمکین وماهی تازه هردو برابرست وهمچنین داخل ست در طیر ماکیان وبط وکبوتر بجهت قول پیغمبر صلعم که قطع نیست در طیر مطلق ست وشامل ست ماکیان وغیره راکه مذکور شد واز ابی یوسف رح مرویست که قطع دست واجب ست بسبب دزدیدن هر چیز مگر بسبب دزدیدن تراب وگل وسرگین وهمین قول شافعی رح ست لیکن حدیث ماینفی که مذکور شد حجت ست برا شافعی مسئله ۲- قطع نیست در چیزیکه بشتاب فاسد ومتغیر میگردد چون شیر وگوشت وفواکه رطب بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمی شود دست دزد بسبب دزدیدن ثمر وکثر وکثر بمعنی جمار ف بضم جیم وتشدید میم ست اعنی مغز میانه درخت خرما که آنرا شحم النخل خوانند ص وبعضی گفته اند که کثر عبارت ست از ودی ف اعنی نونهال درخت ص وبجهت قول رسول صلعم که بریده نمی شود دست بسبب دزدیدن طعام وباید دانست که مراد از طعام که درین حدیث مذکورست آن چیزست که بشتاب متغیر فاسد میشود چون طعامیکه تیار نموده میشود برای خوردن وانچه در معنی آنست چون گوشت وثمر ومراد از طعام مذکور گندم نیست زیرا چه اگر بدزدد کسی گندم را یا شکر را دست او بریده میشود اجماعا وشافعی رح گفته است که بسبب دزدیدن چیزهای مذکور قطع دست ست بجهت قول پیغمبر صلعم که بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن ثمر وکثر وهرگاه نگاه دارند ف آنرا در جرین یا جران اعنی درجائیکه خرما خشک می کنند دران ص پس بسبب دزدیدن آن دست دزد بریده می شود وعلمای ما میگویند که معنی حدیث مذکور اینست که بریده میشود دست دزد بسبب دزدیدن خرمای خشک بنابر عادت چه عادت آنها همین بود که خرمای خشک را نگاه میداشتند در جرین وبسبب دزدیدن خرمای خشک نزد ما یان نیز بریده میشود دست دزد مسئله ۳- قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن ثمر که بر درخت ست وهمچنین قطع دست نیست بسبب دزدیدن زراعتیکه هنوز درویده نشده چه این نیز محرز نیست مسئله ۴- بریده نمیشود دست بسبب دزدیدن شرابهای مسکر بجهت آنکه دزد را میرسد که تاویل کند

في تناولها الاراقة ولان بعضها ليس بمال وفي مالية بعضها اختلاف فيتحقق شبهة عدم المالية قال ولا في الطنبور لانه من المعازف ولا في سرقة المصحف وان كان عليه حلية وقال الشافعي رح يقطع لانه مال متقوم حتى يجوز بيعه وعن ابي يوسف رح مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت الحلية نصابا لانها ليست من المصحف فيعتبر بانفرادها ووجه الظاهر ان الآخذ يتأول في اخذه القراءة والنظر فيه ولانه لا مالية له على اعتبار المكتوب واحرازه لاجله لا للجلد والاوراق والحلية وانما هي توابع ولا معتبر بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربو على النصاب ولا يقطع في ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل اولى لانه يحرز بباب الدار ما فيها ولا يحرز بباب المسجد ما فيه حتى لا يجب القطع بسرقة متاعه قال ولا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه يتأول من اخذها الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم الذي عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت شبهة اباحة الكسر وعن ابي يوسف رح انه ان كان الصليب في المصلى لا يقطع

در گرفتن آن باینطور که بگوید که بقصد ریختن گرفته بودم و بجهت آنکه بعضی از مشروبهای مسکر مال نیست چون خمر و در مالیت بعضی ازان اختلاف ست چون منصف و باذق پس دران شبهه عدم مالیت ست مسئله — بریده نمیشود دست دزد به سبب دزدیدن طنبور زیراچه آن از آلات لهو ست مسئله — قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن مصحف اگرچه بران مصحف حلیه باشد واین ظاهر روایت ست وشافعی رح میگوید که بسبب دزدیدن آن قطع دست واجب ست زیراچه مصحف مال متقوم ست لهذا جائز ست بیع آن واز ابی یوسف رح دو روایت ست یکی مثل قول شافعی رح ست و دوم اینست که دست دزد بریده میشود بسبب دزدیدن مصحف وقتیکه قیمت حلیه آن کم از ده درهم نباشد زیراچه آن حلیه داخل مصحف نیست پس آن علیحده اعتبار نموده خواهد شد ووجه ظاهر روایت یکی اینست که گیرنده مصحف را میرسد که تاویل کند وبگوید که من آنرا برای خواندن و دیدن گرفته بودم و دوم اینست که مصحف مال نیست باعتبار انچه مکتوب ست دران واحراز ومحافظت آن نموده نمیشود مگر برای انچه مکتوب ست دران نه برای جلد آن ونه برای اوراق و حلیه آن و چیز اینها نیست که این چیزها تابع ست وتابع اعتبار ندارد چنانچه اگر بدزد کسی آوندی را که دران خمر ست وحال آنکه قیمت آن آوند زیاده از ده درهم ست درینصورت بریده نمیشود دست دزد پس همچنین درینجا نیز مسئله — دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن دروازه مسجد چه آن محرز نیست پس آن مانند دروازه خانه است بلکه دروازه مسجد بطریق اولی محرز نیست چه بدروازه خانه احراز نموده میشود چیزیکه اندرون خانه است و بدروازه مسجد احراز نموده نمیشود چیزیکه اندرون مسجد ست لهذا قطع دست واجب نمیشود بسبب دزدیدن متاعی که در مسجد ست مسئله — قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن صلیب اگرچه از طلا باشد ونه بسبب دزدیدن شطرنج ونه بسبب دزدیدن نرد اگرچه آن از طلا باشد زیراچه دزد مذکور را میرسد که تاویل کند وبگوید که من گرفته بودم این چیزها را برای شکستن بقصد نهی عن المنکر بخلاف درهمی که بران تمثال بت باشد چه بسبب دزدیدن آن قطع دست لازم می آید زیراچه درهم مذکور برای عبادت موضوع نیست تا شکستن آن مباح باشد حتی که بگوید من برای شکستن گرفته بودم واز ابی یوسف رح مرویست که اگر صلیب مذکور در معبد نصاری باشد پس بسبب دزدیدن آن قطع دست واجب ست

لعدم الحرز وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالیه والحرز ولاقطع علی سارق الصبی الحر وان کان علیه حلی لان الحر لیس بمال وماعلیه من الحلی تبع له ولانه یتأول فی اخذه الصبی اسکاته اوحمله الی مرضعته وقال ابویوسف رح یقطع اذا کان علیه حلی هو نصاب لانه یجب القطع بسرقته وحده فکذا مع غیره وعلی هذا اذا سرق اناء فضة فیه نبیذ اوثرید والخلاف فی صبی لایمشی ولایتکلم کیلایکون فی ید نفسه ولاقطع فی سرقة العبد الکبیر لانه غصب اوخداع ویقطع فی سرقة العبد الصغیر لتحققها بحدها الا اذا کان یعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء فی اعتبار ید نفسه وقال ابویوسف رح لایقطع وان کان صغیرا لایعقل ولایتکلم استحسانا لانه آدمی من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لکونه منتفعا به اوبعرض ان یصیر منتفعا به الا انه انضم الیه معنی الآدمیة ولاقطع فی الدفاتر کلها لان المقصود مافیها وذلک لیس بمال الا فی دفاتر الحساب لان مافیها لایقصد بالاخذ فکان المقصود هوالکواغذ قال ولافی سرقة کلب ولافهد لان من جنسها یوجد

بجهت آنکه حرز یافته نمیشود واگر درخانه دیگر باشد پس درینصورت بریده می شود دست دزد آن چه درین صورت هم مالیت وهم احراز بوجه کمال یافته میشود مسئله ۹- دست دزد بریده نمیشود بسبب دزدیدن بچه آزاد اگرچه براعضای ان زیور باشد بجهت آنکه حر مال نیست وزیور تابع آنست وبجهت آنکه دزد مذکور را میرسد که تاویل نماید وبگوید که بچه مذکور گریسته بود من اورا برای خاموش گردانیدن گرفته بودم یا برای این گرفته بودم که اورا برسانم نزد دایه او وابویوسف رح میگوید که دست او بریده میشود درصورتیکه قیمت زیور آن کم از ده درم نباشد زیراچه بسبب دزدیدن زیور فقط قطع دست واجب میشود پس همچنین واجب خواهد شد قطع دست وقتیکه بدزد دآنرا مع شئی زائد وهمچنین اختلاف ست درصورتیکه بدزدد آوند نقره راکه دران نبیذ ست یا ثرید وباید دانست که اختلاف درصورت که صبی مذکور قادر بر مشی وتکلم نباشد چه این صبی در دست خود نیست مسئله ۱۰- قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن بندهٔ کبیر چه آن دزدی نیست بلکه غصب ست یا فریب مسئله ۱۱- دست دزد بریده می شود بسبب دزدیدن بندهٔ صغیر چه معنی دزدی یافته میشود درینصورت ولیکن اگر آن بندهٔ صغیر چنان باشد که بیان احوال خود کند پس درینصورت قطع دست واجب نیست زیراچه صغیر مذکور وبالغ برابر ست دراینکه هردو در دست خود اند وابویوسف رح گفته است که قطع دست واجب نیست بسبب دزدیدن بنده اگرچه او صغیر غیر عاقل باشد وتکلم نمی کند واین استحسان ست زیراچه بنده آدمی ست من وجه پس باین وجه مال نیست ومال ست من وجه ودلیل ابی حنیفه ومحمد رح اینست که آن بندهٔ صغیر مال ست مطلقا چه آن منتفع بهست فی الحال ف بایطور که آنرا فروخته بهای آن گرفته شود ص ونیز منتفع به است باعتبار مال بایطور که استخدام نموده شود از وبعد ازان که قابل خدمت گردد پس آن مال ست ولیکن معنی آدمیت نیز دران یافته میشود مسئله ۱۲- بریده نمیشود دست دزد بسبب دزدیدن دفتر کتاب خواه دفتر اشعار باشد خواه دفتر فقه زیراچه مقصود نیست مگر انچه دران مکتوب ست وآن مال نیست ولیکن باید دانست که بسبب دزدیدن دفتر حساب بریده میشود دست دزد زیراچه انچه دران مکتوب ست گرفتن آن مقصود نیست بلکه مقصود گرفتن کاغذ آن دفتر ست وآن مال متقوم ست مسئله ۱۳- دست دزد بریده نمیشود به سبب دزدیدن سگ ویوز بجهت آنکه جنس آن

مباح الاصل غير مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في مالية الكلب فاورث شبهة ولا قطع
في دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لانه عندهما لا قيمة لها وعند ابي حنيفة رح آخذها يتأول الكسر فيها
ويقطع في الساج والقنا والابنوس والصندل لانها اموال محرزة لكونها عزيزة عند الناس ولا توجد بصورتها
مباحة في دار الاسلام قال ويقطع في الفصوص الخضر والياقوت والزبرجد لانها من اعز الاموال
وانفسها ولا توجد مباح الاصل بصورتها في دار الاسلام غير مرغوب فيها فصارت كالذهب والفضة
واذا اتخذ من الخشب اواني وابواب قطع فيها لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة الا ترى انها تحرز
بخلاف الحصير لان الصنعة فيه لم تغلب على الجنس حتى يبسط في غير الحرز وفي الحصير البغدادية قالوا يجب القطع
في سرقتها لغلبة الصنعة على الاصل وانما يجب القطع في غير المركب وانما يجب اذا كان خفيفا لا يثقل على الواحد
حمله لان الثقيل منه لا يرغب في سرقته ولا قطع على خائن ولا خائنة لقصور في الحرز ولا منتهب ولا مختلس لانه
يجاهر بفعله فكيف وقد قال النبي عليه السلام لا قطع في مختلس ولا منتهب ولا خائن ولا قطع على النباش وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح

مباح الاصل است وهم مرغوب نيست وبجهت آنكه در ماليت سگ اختلاف ظاهر است ميان علماى مادر پس اين صورت شبهه است در ماليت
آن مسئله ۱۳ - دست دزد بريده نميشود بسبب دزديدن دف ونه بسبب دزديدن طبل وبربط ومزمار امّا نزد صاحبين رح پس
بجهت آنكه نزد اوشان اين چيزها را قيمت نيست لهذا اگر ضائع كند آنرا كسى ضامن آن نميشود واما نزد ابي حنيفه رح پس بجهت آنكه گيرنده
تاويل خواهد كرد وخواهد گفت كه من براى شكستن گرفته بودم آنرا مسئله ۱۵ - بريده ميشود دست دزد بسبب دزديدن قناء ساج
وآبنوس وصندل وساج ف كه بزبان هندى آنرا ساكن وساگوان ميگويند ص زيرا چه اين چيزها مال محرز ست چه اين چيزها
عزيز ست نزد مردمان وباعتبار صورت خود مباح يافته نميشود در دار اسلام مسئله ۱۶ - بريده ميشود دست دزد بسبب دزديدن
نگين سبز وياقوت وزبرجد چه اين چيزها از اموال نفيس ست ويافته نمى شود باعتبار صورت خود مباح الاصل در دار اسلام وغير مرغوب
هم نيست پس اين چيزها مانند طلا ونقره است مسئله ۱۷ - بريده ميشود دست دزد بسبب دزديدن ظروف چوبين ودروازه چوبين
كه مركب بديوار نباشد وصندوق چوبين ف اگرچه بسبب دزديدن چوب دست دزد بريده نميشود ص زيرا چه اين چيزها بسبب
صنعت بمنزله اموال نفيس گشته است لهذا اين چيزها در حرز نگاهداشته ميشود بخلاف بوريا زيرا چه صنعت دران غالب نيست بر جنس آن
لهذا بوريا فرش مينمايند در غير حرز وفقها گفته اند كه بسبب دزديدن بورياى بغدادى قطع دست واجب ميشود زيرا چه صنعت دران غالب است
بر اصل وبايد دانست كه بسبب دزديدن دروازه چوبين وچوب كه غير مركب ست قطع دست وقتى واجب ميشود كه آن دروازه چوب
سبك باشد باينطور كه بر داشتن آن بر يك كس گران نباشد زيرا چه آنچه از ان ثقيل وگران باشد پس رغبت دزديدن آن كم ست
مر دزدان را مسئله ۱۸ - دست خائن وخائنه بريده نميشود ف درصورتيكه خيانت كند مودع در مال وديعت ص
زيرا چه مال وديعت در حرز مالك نيست وهمچنين بريده نميشود دست غارتگر ومختلس ف اعنى كسيكه مال از دست مردم بسرعت مى ربايد
ص زيرا چه فعل آنها دزدى نيست چه آنها مال را آشكارا مى برند نه بطريق خفيه وپيغمبر صلعم فرموده است كه بريده نميشود دست مختلس
ونه دست غارتگر ونه دست خائن وبريده نميشود دست نباش ف اعنى كفن دزد ص اين نزد امام ابي حنيفه ومحمد رح ست

وقال ابو یوسف والشافعی رح علیه القطع لقوله علیه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فیقطع فیه ولهما قوله علیه السلام لا قطع علی المختفی وهو النباش بلغة اهل المدینة ولان الشبهة تمکنت فی الملک لانه لا ملک للمیت حقیقة ولا للوارث لتقدم حاجة المیت وقد تمکن الخلل فی المقصود وهو الانزجار لان الجنایة فی نفسها نادرة الوجود وما رواه غیر مرفوع او هو محمول علی السیاسة وان کان القبر فی بیت مقفل فهو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا وکذا اذا سرق من تابوت فی القافلة وفیه المیت لما بینا ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فیه شرکة لما قلنا ومن له علی اخر دراهم فسرق منه مثلها لم یقطع لانه استیفاء لحقه والحال والمؤجل فیه سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبة وکذا اذا سرق زیادة علی حقه لانه بمقدار حقه یصیر شریکا فیه وان سرق منه عروضا قطع لانه لیس له ولایة الاستیفاء منه الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انه لا یقطع لان له ان یاخذه عند بعض العلماء قضاء من حقه او رهنا بحقه قلنا هذا قول لا یستند الی دلیل ظاهر فلا یعتبر بدون اتصال الدعوی به حتی لو ادعی ذلک درئ عنه الحد لانه ظن

وابو یوسف وشافعی رح گفته اند که بریدن دست نباش واجب است بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هرکه بدزدد کفن را قطع می کنیم دست آنرا وبجهت آنکه کفن مال متقوم ومحرز بحرز مثل خود است پس بریده خواهد شد دست دزد بسبب دزدیدن آن ۰۰ دلیل ابوحنیفه ومحمد رح یکی آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که بریده نمیشود دست مختفی یعنی نباش چه بزبان اهل مدینه نباش را مختفی میگویند دوم آنست که در بودن کفن مملوک شبهه است زیرا چه میت مالک او نیست حقیقة (ف) چه او جماد است ووارث نیز مالک آن نیست چه حاجت میت مقدم است بر وارث ونیز خلل است در چیزیکه مقصود است از قطع دست یعنی انزجار زیرا چه این جنایت نادر الوقوع است وحدیثیکه آورده اند آنرا ابو یوسف وشافعی رح مرفوع نیست یا محمول است بر سیاست ودر صورتیکه قبر در خانه مقفل باشد نیز اختلاف است در مذهب صحیح ست وهمین اختلاف است درصورتیکه بدزدد کفن مرده را از تابوتیکه میان قافله است مسئله ۱۹ — قطع دست نیست بسبب دزدیدن مال بیت المال زیرا چه آن مال عامه مسلمانان است ودزد نیز شریک است دران مسئله ۲۰ — اگر بدزدد کسی از مالیکه او شریک است دران پس درینصورت بریدن دست او واجب نمیشود مسئله ۲۱ — اگر بدزدد کسی از مال مدیون خود مثل دین خود را پس قطع دست او واجب نمیشود زیرا چه آن دزدی نیست بلکه استیفای حق خود است ودین موجل وغیر موجل دران برابر است زیرا چه تاجیل برای تاخیر مطالبه است وهمین است حکم اگر بدزدد چیزی زیاده از حق خود زیرا چه او شریک است دران بمقدار حق خود واگر بدزدد از مال مدیون متاع ورخت او را پس درینصورت قطع دست واجب میشود زیرا چه نمیرسد دائن را که بگیرد حق خود را از متاع ورخت مدیون مگر باینطور که آنرا فروخته بگیرد برضای مدیون واز ابی یوسف رح مرویست که درینصورت نیز قطع دست او واجب نیست زیرا چه نزد بعض علما میرسد دائن را که بگیرد متاع رخت مدیون را بطریق استیفای حق خود یا بطریق رهن (ف) لهذا ما جواب میگوئیم که برین قول بعض علما دلیل ظاهر نیست پس گرفتن آن بطریق استیفا یا رهن معتبر نخواهد بود بدون دعوی پس اگر دعوی آن نماید دائن مذکور (ف) باینطور که بگوید گرفته ام من آن رخت مدیون را مگر بطریق رهن بمقابل حق خود یا بجهت استیفای حق خود (ص) پس درینصورت حد سرقه ساقط میشود از دائن مذکور چه او ظن کرده است

فی موضع الخلاف ولو کان حقه دراهم فسرق منه دنانیر قیل یقطع لانه لیس له حق الاخذ وقیل لا یقطع لان له حق الاخذ
واحد ومن سرق عینا فقطع فیها فردها ثم عاد فسرقها وهی بحالها لم یقطع والقیاس ان یقطع وهو روایة
عن ابی یوسف رح وهو قول الشافعی رح لقوله علیه السلام فان عاد فاقطعوه من غیر فصل ولان الثانیة
متکاملة کالاولی بل اقبح لتقدم الزاجر وصار کما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم کانت
السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل علی ما یعرف من بعد ان شاء الله تعالی
وبالرد الی المالك ان عادت حقیقة العصمة بقیت شبهة السقوط نظرا الی اتحاد الملك والمحل
وقیام الموجب وهو القطع فیه بخلاف ما ذکر لان الملك قد اختلف باختلاف سببه ولان
تکرار الجنایة منه نادر لتحمله مشقة الزاجر فیعری الاقامة عن المقصود وهو تقلیل الجنایة وصار کما اذا قذف
المحدود فی القذف المقذوف الاول قال فان تغیرت عن حالها مثل ان یکون غزلا فسرقه
وقطع فیه فرده ثم نسج فعاد فسرقه قطع لان العین قد تبدلت ولهذا یملکه الغاصب به

در موضع اختلاف و اگر باشد حق او درہم و بدزدد دینار را پس درینصورت نیز اختلاف ست بعضی گفته اند که دست او بریده میشود زیراچه آن دینار حق او نیست و بعضی گفته اند که دست او بریده نمیشود زیراچه نقود یعنی درہم و دینار جنس واحد ست

مسئله ۴۴ - اگر شخصی دزدید متاع معین را و بسبب آن بریده شد دست او و بعد ازان واپس داد شخص مذکور آن متاع را بمالکش و باز دزدید شخص مذکور آن متاع را بعینه یعنی آنکه حال آن متاع متغیر نشده باشد پس بسبب این دزدی دوم پای او بریده نمیشود بنابر استحسان و مقتضای قیاس این ست که پای وی بریده شود و این یک روایت ست از ابی یوسف رح و ہمین قول شافعی رح ست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده ست که اگر باز دزدی نماید باز ببرید پای او را و درین هیچ فرق نیست ف بیان آنکه مسروق دوم عین مسروق اول باشد یا غیر آن ص و بجهت آنکه سرقه دوم سرقه کامل ست مانند سرقه اولی بلکه قبیح تر ست از اولی زیراچه باوجود دیگر دست او بریده شده ست بار اول بسبب دزدی کردن ست بار دیگر چنان شد که بفروخت آن رخت مالکش بدست دزد آن و باز خرید کننده آنرا از وی و بعد ازان بدزدد آن رخت را دزد مذکور و وجه استحسان یکی این ست که بسبب قطع دست دزد ساقط میشود عصمت محل که مسروق ست ف یعنی بسبب بریدن دست سارق مال مسروق معصوم نمیماند بجهت حق عباد ص بنابر انچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و بعد از واپس دادن آن بمالکش اگرچه عصمت آن عود میکند و باز معصوم میشود و لیکن شبهه سقوط عصمت یعنی بنظر اینکه آن مال ہمان مال ست که عصمت آن ساقط شده بود و مالک آن نیز ہمان مالک اول ست و موجب سقوط آن که قطع دست دزد است نیز قائم ست بخلاف مسئله که نظیر آورده ست آنرا شافعی رح زیراچه ملک دران مختلف شده ست بسبب اختلاف سبب آن و دوم اینست که تکرار دزدی مال مذکور از دزد مذکور بعد از بریده شدن دست او نادر الوقوع ست پس اقامت حد برا او بار دیگر خالی از مقصود میشود و مقصود از اقامت حد تقلیل جنایت مذکوره است و آن حاصل ست بغیر اقامت حد بار دیگر پس چنان شد که قذف کند محدود بحد قذف مقذوف اول را بار دیگر ف ہمان زنای اول چه او حد قذف زده نمیشود بار دیگر ص و این ہمه که مذکور شد وقتیست که عین مسروق متغیر نشده باشد بعد از واپس دادن آن نزد مالکش

وهذا هو علامة التبدل في كل محل واذا اتحد لا انتفت شبهة الناشئة من اتحاد المحل والقطع فيه فوجب القطع ثانيا فصل في الحرز والاخذ منه ومن سرق من ابويه او ولده او ذي رحم محرم منه لم يقطع فالاول هو الولاد للبسوطة في المال وفي الدخول في الحرز والثاني للمعنى الثاني ولهذا اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة الظاهرة منها بخلاف الصديق لانه عاداه بالسرقة وفي الثاني خلاف الشافعي رح لانه الحقها بالقرابة البعيدة وقد بيناه في العتاق ولو سرق من بيت ذي رحم محرم متاع غيره ينبغي ان لا يقطع ولو سرق ماله من بيت غيره يقطع اعتبارا للحرز وعدمه وان سرق من امه من الرضاعة قطع وعن ابي يوسف انه لا يقطع لانه يدخل عليها من غير استيذان وحشمة بخلاف الاخت من الرضاعة لانعدام هذا المعنى فيها عادة وجه الظاهر

واگر متغیر گردد عین مسروق از حال سابق باین طور که دزدی نمود کسی ریسمان را و به سبب آن دست او بریده شد و پس داد آن ریسمان را به مالکش و بعد از آن پارچه بافته شد از آن ریسمان و بعد از آن بار دیگر دزدی نمود آن پارچه را دزد مذکور پس درین صورت بار دیگر پای او بریده میشود زیرا که عین مسروق متغیر و متبدل گشته است به سبب بافتن لهذا اگر غصب کند کسی ریسمان را و بافد آن را پس صاحب ملک آن میشود به سبب بافتن آن و همین علامت تبدل و تغیر است در هر چیز و هرگاه متبدل گشت عین مسروق پس منتفی شد شبهه که ناشی شده بود به سبب اتحاد محل و یافتن قطع دست به سبب آن پس واجب خواهد شد قطع بار دیگر والله اعلم

فصل در بیان حرز و گرفتن چیزی از آن

مسئله ۱ - اگر شخصی بدزدد چیزی را از مال مادر یا پدر یا پسر دست او بریده نمیشود بجهت آنکه یکی از ایشان مال دیگر را بالطریق انبساط میگیرد و تصرف مینماید و بجهت آنکه یکی از ایشان در حرز دیگر بلا طریق انبساط داخل میشود همچنین اگر بدزدد از مال ذی رحم محرم خود دست او بریده نمیشود بنا بر وجه دوم لهذا مباح است در شرع نظر کردن بسوی بعضی از اعضای محارم بخلاف دو کس که باهم دوست باشند یعنی اگر یکی از آن بدزدد چیزی را از مال دیگر دست او بریده میشود چه او بسبب دزدیدن مال دیگر دوست او نماند و باید دانست که در صورت دزدیدن مال ذی رحم محرم خود خلاف شافعی رح است چه او قرابت محارم را که سوای مادر و پدر و فرزند است قرابت بعیده شمرده است و بیان آن در کتاب العتاق گذشته است مسئله ۲ - اگر شخصی بدزدد از خانه ذی رحم محرم متاع غیر ذی رحم محرم را پس سزاوار نیست که دست او بریده شود و اگر بدزدد مال ذی رحم محرم را از خانه غیر او دست او بریده میشود زیرا که در صورت اول در دزدیدن از حرز یافته نمیشود و در صورت دوم حرز یافته میشود مسئله ۳ - اگر دزدی کند چیزی را از مال مادر رضاعی خود دست او بریده میشود و این ظاهر روایت است و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده نمیشود زیرا که انسان داخل میشود نزد مادر رضاعی خود بدون استیذان و بدون حشمت بخلاف خواهر رضاعی چه وجهی که ذکر شد در صورت مادر رضاعی یافته نمیشود درین صورت از روی عادت و وجه ظاهر روایت اینست که میان انسان و مادر رضاعی او اگرچه محرمیت است

لا قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا والتقبيل عن شهوة واقرب من ذلك الاخت من الرضاعة وهذا لان الرضاع قلما يشتهر فلا بسوطة تحرزا عن موقف التهمة بخلاف النسب

واذا سرق احد الزوجين من الآخر والعبد من سيده او من امرأة سيده او من زوج سيدته لم يقطع لوجود الاذن بالدخول عادة وان سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة لا يسكنان فيه فكذلك الجواب عندنا خلافا للشافعي رح لتبسوطة بينهما في الاموال عادة ودلالة وهو نظير الخلاف في الشهادة ولو سرق المولى من مكاتبه لم يقطع لان له في اكسابه حقا وكذلك السارق من المغنم لان له فيه نصيبا وهو ماثور عن علي رض درءا وتعليلا قال والحرز على نوعين حرز لمعنى فيه كالبيوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعيف الحرز لا بد منه لان الاستسرار لا يتحقق دونه ثم هو قد يكون بالمكان وهو المكان المعد لاحراز الامتعة كالدور والبيوت والصندوق والحانوت وقد يكون بالحافظ كمن جلس في الطريق او في المسجد وعنده متاعه فهو محرز به وقد قطع رسول الله عليه السلام من سرق رداء

ولیکن قرابت نیست و محرمیت بلا قرابت محترم نیست عادةً چنانچه محرمیت که ثابت می شود به سبب زنا یا به سبب دادن بوسه به شهوت لهذا اگر بدزدد کسی چیزی را از خانه دختر رضاعیه خود دست او بریده می شود باوجودیکه میان او و میان دختر مذکوره محرمیت است پس به سبب دزدیدن مال مادر رضاعی قطع واجب می شود و سر آن اینست که رضاعت کم است که مشهور شود پس انسان انبساط نمی کند با مادر رضاعی بجهت احتراز از موضع تهمت بخلاف مادر نسبی مسئله ۴ ب اگر بدزدد یکی از زن وشوهر از مال دیگر یا بنده از مال خواجه یا از مال زوجه خواجه یا از مال شوهر مالکه خود پس درین صورت تنها دست او بریده نمیشود زیرا چه درین صورت تنها دزد مذکور ماذون است عادةً باینکه داخل شود در خانه مالک واگر بدزدد یکی از زن وشوهر مال را از حرز دیگر که مختص است بدیگر فقط باینطور که بدزدد از خانه دیگر که مختص است بآن وهر دو سکونت نمی کنند دران پس درین صورت نیز دست او بریده نمیشود نزد علمای ما رح برخلاف قول شافعی رح چه انبساط است میان زن وشوهر در تصرف مال عادةً ودلالةً ف چه عقد نکاح دلالت می کند براینکه انبساط است میان آنها ص واین اختلاف شافعی رح درینجا نظیر اختلاف ایشان است در شهادت ف یعنی گواهی یکی از زن وشوهر در حق دیگر مقبول نیست نزد علمای ما رح ونزد شافعی رح مقبول است ص مسئله ۵- اگر بدزدد خواجه چیزی را از مال مکاتب خود دست او بریده نمیشود زیرا چه در کسب مکاتب حق خواجه است همچنین بریده نمی شود دست دزدیکه بدزدد از مال غنیمت چیزی را زیرا چه دران حق او ونصیب اوست واین مسئله با دلیل مذکور منقول است از علی رض مسئله ۶ - باید دانست که حرز بر دو نوع است یکی آنکه حرز است بنابر معنیکه دران است چون سرای وخانه ودوم حرز است بنابر محافظت محافظ قال رض برای تحقق سرقه حرز ضرور است زیرا چه خفیه گرفتن متحقق نمیشود بدون حرز وبعد ازان باید دانست که حرز گاهی میشود به سبب مکان یعنی مکانیکه مهیا ومقرر است برای احراز متاع ورخت چون سرای وخانه ودکان وغیره چون صندوق وگاهی حرز متحقق میشود به سبب حافظ یعنی نگهبان چنانچه اگر نشیند کسی در اثنای راه یا در مسجد ونزد او متاع اوست پس آن متاع محرز است به سبب آنکس ورسول صلعم قطع نموده است دست کسی را که دزدیده بود چادر

صفوان من تحت رأسه وهو نائم فی المسجد وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وهو الصحیح لانه
محرز بدونه وهو البیت وان لم یکن له باب او کان وهو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء
لقصد الاحراز الا انه لا یجب القطع الا بالاخراج منه لقیام یده قبله بخلاف المحرز بالحافظ حیث یجب القطع
فیه کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فتتم السرقة ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا
او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحیح لانه یعد النائم عند متاعه حافظا له فی العادة وعلی هذا لا یضمن
المودع والمستعیر مثله لانه لیس بتضییع بخلاف ما اختاره فی الفتاوی **قال** ومن سرق
شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبه عنده یحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا
باحد الحرزین ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخوله فیه
لوجود الاذن عادة او حقیقة فی الدخول فاختل الحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منها لیلا

صفوان را از زیر سر او در حالیکه صفوان خفته بود در مسجد و باید دانست که در چیزیکه محرز ست بسبب مکان معتبر نیست احراز
آن بسبب حافظ و نگهبان و همین صحیح ست چه آن چیز محرز ست بدون نگهبان بسبب مکان چون خانه و مانند آن اگرچه خانه را
دروازه نباشد یا باشد دروازه ولیکن مفتوح باشد لهذا اگر بدزدد کسی از چنین خانه متاع آنرا دست او بریده میشود
زیراچه بنای خانه و مانند آن برای احراز ست ولیکن دست او بریده نمیشود مگر بشرطیکه بیرون کند متاع را از آن خانه چه پیشتر
از آن آن متاع در دست صاحب خانه است بخلاف چیزیکه محرز ست بسبب نگاهبان چه بمجرد گرفتن آن چیز دست دزد بریده
میشود زیراچه بمجرد گرفتن آن چیز قبضهٔ مالک از آن زائل میگردد پس معنی سرقه بمجرد گرفتن آن تمام میشود و باید دانست که فرق
نیست میان اینکه نگاهبان بیدار باشد یا خفته و متاع زیر بدن او باشد یا نزد او و همین صحیح ست زیراچه خفته نزد متاع خود
نگاهبان آن شمرده میشود در عرف و عادت و علی هذا ضامن نمیشود مودع و مستعیر در صورتیکه خفته باشد مودع نزد مال ودیعت
و خفته باشد مستعیر نزد مال مستعار و ضائع شود آن مال زیراچه خفتن آنها ترک محافظت آن مال نیست بخلاف آنچه اختیار نموده
شده است در فتاوی **فا** یعنی در بعض فتاوی مذکور ست که اگر مودع یا مستعیر ودیعت یا عاریت را زیر سر خود نهاده بر
پهلو بخسپید و آن مال را دزد ببرد پس آن مودع و مستعیر ضامن آن میشود **ص** **مسئله** — اگر بدزدد کسی چیزی را از
مکانیکه حرز ست چون خانه یا از مکانیکه حرز نیست چون صحرا در حالیکه صاحب آن چیز نزد آن چیز نگهبانی آن مینماید پس دست
او بریده میشود زیراچه او دزدیده است مال محرز را بیکی از دو نوع حرز **مسئله** — اگر بدزدد کسی مال را از حمام یا از خانه
که اذن داده است صاحب آن خانه مردمان را بدخول آن دست او بریده نمیشود زیراچه اذن دخول یافته میشود در حمام عادة
و در خانه مذکور حقیقة پس در حرز بودن آن مکان خلل است بسبب اذن دخول و این وقتی ست که دزدیده باشد متاع را از حمام
یا از خانهٔ مذکور در وقت اذن و ازین قبیل ست دکانهای تاجران و کاروان سرا زیراچه صاحب آن اذن میدهد مردمان را
باینکه داخل شوند در دکان و کاروان سرا ولیکن اگر بدزدد کسی مال را از آن دکان یا از کاروان سرا در وقت شب دست او بریده میشود

لانها بنیت لاحراز الاموال وانما الاذن یختص بالنهار ومن سرق من المسجد متاعاً وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بنی لاحراز الاموال فلم یکن المال محرزا بالمکان بخلاف الحمام والبیت الذی اذن للناس فی دخوله حیث لا یقطع لانه بنی للاحراز فکان المکان حرزا فلا یعتبر الاحراز بالحافظ ولا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافه لان البیت لم یبق حرزا فی حقه لکونه ماذونا فی دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فیکون فعله خیانة لا سرقة ومن سرق سرقة فلم یخرجها من الدار لم یقطع لان الدار کلها حرز واحد فلابد من الاخراج منها ولان الدار وما فیها فی ید صاحبها معنی فیتمکن شبهة عدم الاخذ فان کانت دار فیها مقاصیر فاخرجها من مقصورة الی صحن الدار قطع لان کل مقصورة باعتبار ساکنها حرز علیحدة وان اغار انسان من اهل المقاصیر علی مقصورة فسرق منها قطع لما بینا واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناوله آخر خارج البیت فلا قطع علیهما لان الاول لم یوجد منه الاخراج لاعتراض ید معتبرة علی المال قبل خروجه والثانی لم یوجد منه هتک الحرز فلم یتم السرقة من کل واحد

چه بنای آن برای احراز مال ست واذن دخول دران مختص ست بروز **مسئله ۹** - اگر بدزد کسی متاعی را از مسجد وحال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده میشود چه آن متاع محرز ست بسبب نگاهبان واگر بدزد متاعی را از حمام یا از خانه که صاحب آن اذن داده است مردمانرا بدخول آن وحال آنکه صاحب آن متاع نزد آنست دست او بریده نمیشود وفرق میان مسجد ومیان حمام وخانه مذکور اینست که بنای مسجد برای احراز مال نیست پس احراز بسبب نگاهبان ست دران بسبب بخلاف حمام وخانه مذکور چه بنای آن برای احراز ست پس احراز دران به سبب نگاهبان معتبر نیست **ف** ودر حرز بودن آن خانه وحمام خلل شده است بسبب اذن دادنش پس دست دزد مذکور بریده نخواهد شد **مسئله ۱۰** - اگر مهمان بدزد متاع میزبان را دست او بریده نمیشود زیرا چه خانه میزبان در حق مهمان حرز نیست چه مهمان ماذون ست بانکه داخل شود در خانه میزبان وبجهت آنکه مهمان بمنزله اهل خانه میزبان ست پس فعل مهمان مذکور خیانت ست نه دزدی **مسئله ۱۱** - اگر دزدید کسی چیزی را از سرای شخصی وبیرون نبرد آنرا از سرای مذکور دست او بریده نمیشود بجهت آنکه سرای ست بتمامه حرز واحد ست پس ضرور ست که بیرون برد آن چیز را از سرای مذکور تا سرقه متحقق شود وبجهت آنکه سرای ست وانچه دران ست در دست صاحب است از روی معنی پس متحقق میشود شبهه این که دزد نگرفته است آن چیز را هنوز **مسئله ۱۲** - اگر باشد سرای که دران خانها ومنزلها مستقل است **ف** وساکنان هر خانه ببعضی آن سرای محتاج نیستند مگر برای مرور مانند کوچه **ص** وبدزد کسی چیزی را از خانها ومنزلها وبیرون کند آن چیز را بصحن مذکور پس دست او بریده میشود زیرا چه هر خانه از خانهای مذکوره باعتبار ساکنان آن حرز علیحده است لهذا اگر بدزد کسی از ساکنان خانهای مذکوره چیزی را از خانه دیگر دست او بریده می شود **مسئله ۱۳** - اگر نقب زند دزدی بدیوار خانه ودر آید دران خانه وگیرد مال را وبدهد آنرا بدیگری که بیرون خانه مذکور ست بر سر نقب پس درین صورت قطع دست واجب نمیشود بر هیچ یکی از ان دو کس زیرا چه دزدیکه اندرون خانه است مال را بدست خود بیرون نبرده است از انخانه وآن مال پیش از اخراج در آمده است در قبضه دیگر که آن قبضه معتبر ست وآن دزد دیگر هتک حرمت حرز نکرده است چه او در حرز خانه داخل نشده است پس معنی سرقه در هیچ یکی از ان دو کس تمام نشد

وعن ابی یوسف رح ان اخرج الداخل یده وناولها الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یده فتناولها من ید الداخل فعلیهما القطع وهی بناء علی مسئلة تأتی بعد هذا ان شاء الله تعالی وان القاه فی الطریق وخرج فاخذه قطع وقال زفر رح لا یقطع لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذ وکذا الاخذ من السکة کما لو اخذه غیره ولنا ان الرمی حیلة یعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او لیتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیه ید معتبرة فاعتبر الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذه فهو مضیع لا سارق قال وکذلک ان حمله علی حمار فساقه واخرجه لان سیرها مضاف الیه لسوقه واذا دخل الحرز جماعة فتولی بعضهم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رح هذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان الاخراج وجد منه فتمت السرقة به ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونة کما فی السرقة الکبری وهذا لان المعتاد فیما بینهم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد ومن نقب البیت

و از ابی یوسف رح مروی ست که اگر دزدی که داخل ست اندرون خانه بیرون کند دست خود را از راه نقب و بدهد بدزد دیگر که خارج ست پس درینصورت دست آن داخل بریده میشود و فقط و اگر آن خارج داخل کند دست خود را اندرون خانه و بگیرد مال را از دست داخل پس دست آن هردو بریده میشود و بنای این بر مسئله آینده است که مذکور خواهد شد بعد ازین ان شاء الله تعالی و اگر آن داخل انداخت مال را در راه و بعد از آن خود بیرون شود از خانه و بگیرد آن مال را دست او بریده میشود و زفر رح گفته است که بریده نمی شود زیرا چه انداختن مال در راه موجب قطع دست نیست چنانچه بیرون رود از خانه و نگیرد آن مال را و همچنین گرفتن آن مال از آن کوچه نیز موجب قطع دست نیست چنانچه اگر میگرفت آن مال را کسی دیگر و علمای ما رح میگویند که انداختن مال را در راه حیله است برای گرفتن آن و این عادت دزدان ست بجهت آنکه بیرون شدن از خانه مع مال و متاع متعذر ست یا بجهت آنکه تا فارغ شوند برای جنگ با صاحب خانه یا برای گریختن و درصورت مذکوره بران مال قبضه دیگر نشده است پس انداختن و گرفتن همه فعل واحد شمرده میشود و درصورتیکه بیرون شود از خانه مذکوره و آن مال را نگیرد پس آن شخص ضائع کننده آن مال است نه دزد و همچنین اگر بار کند مال را بر خری مثلا و براند و بیرون کند آنرا از خانه پس درینصورت دست او بریده میشود زیرا چه سیر آن خر منسوب ست بسوی آن دزد به سبب راندن او و اگر داخل شود جماعتی در حرز و کسی و بعضی از ایشان بگیرد مال را و بعضی استاده باشند پس دست جمیع آنها بریده میشود و قال رض این بنا بر استحسان ست و مقتضای قیاس این ست که بریده نشود مگر دست آنکه مال را گرفته بیرون خانه برده است فقط و همین قول زفر رح ست زیرا چه او خارج کرده است مال را از حرز پس معنی سرقه دران یافته میشود فقط و علمای ما رح میگویند که از روی معنی جمیع آنها بیرون برده اند مال را چه آنها معاونت نموده اند چنانچه در سرقه کبری ف که قطع طریق ست چنین می کنند که بعضی از آنها مال می گیرند و بعضی از آنها مستعد بجنگ استاده می مانند ص وسر آن این ست که عادت همین ست که بعضی از آنها مال میگیرد و باقیان دامن بر کمر بسته مستعد می باشند برای دفع صاحب مال پس اگر دست اینها بریده نشود سد باب حد لازم می آید مسئله ۴ اگر نقب زند شخصی بدیوار خانه و از راه نقب

وادخل يده فيه واخذ شيئا لم يقطع وعن ابي يوسف رح في الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي فاخرج الغطريفي ولنا ان هتك الحرز يشترط فيه الكمال تحرزا من شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممكن فيه ادخال اليد دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلك هو المعتاد وان طر صرة خارجة من الكم لم يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة

انداز دست خود را دران خانه و بگیرد چیزی را دست او بریده نمیشود و این ظاهر روایت ست و از ابی یوسف رح یک روایت اینست که دست او بریده میشود زیراچه بیرون کرده ست مال را از حرز و مقصود از سرقه همین ست پس داخل شدن در حرز شرط نیست چنانچه اگر انداز د دست خود را در صندوق صراف و بر آرد ازان درهم یا دینار را بی آنکه خود در آید در صندوق پس دست او بریده میشود پس همچنین درینجا نیز و وجه ظاهر روایت این ست که هتک حرز بر وجه کمال شرط تحقق سرقه است تا شبهه عدم آن باقی نماند و هتک حرز بر وجه کمال تحقق میشود در صورتیکه داخل شود دزد در حرز و اعتبار نمودن آن ممکن ست و داخل شدن در حرز همین عادت دزدان ست پس آن معتبر خواهد بود بخلاف صندوقچه همین دست انداختن دران ممکن ست نه داخل شدن انسان دران و بخلاف انچه سابق مذکور شده در صورتیکه بعضی از دزدان چیزی را بگیرند و بردارند و بعضی از آنها استاده مانند مستعد برای دفع صاحب مال زیراچه عادت دزدان همین ست **مسئله ۱۵**- اگر شخصی درهم خود را در آستین خود نگاهدارد و گره بندد بانیطور که گره اش از بالای آستین باشد و بیاید کیسه بری و چاک کند موضع آن درهم را از آستینش و بگیرد آنرا پس دست او بریده نمیشود و اگر آن شخص نگاهدارد درهم را در آستین خود و گره بندد بانیطور که گره اش اندرون آستین باشد و بیرد آنرا کیسه بری بانیطور که دست خود داخل نماید در آستینش و چاک کند موضع دراهم را و بیرون آرد دراهم را پس درینصورت دست او بریده میشود چه او درینصورت انداخته ست دست خود را در حرز که آستین آن شخص ست و در صورت اول گرفتن آن درهم را از بالای آستین و اگر چاک نکند موضع درهم را بلکه بکشاید بند آنرا و بگیرد درهم را پس حکم عکس میشود یعنی در صورت اول بریده میشود دست او و در صورت دوم بریده نمیشود زیراچه در صورت اول هرگاه گره اش از بالای آستین ست پس بسبب کشادن آن درهم که می افتد در اندرون آستین پس احتیاج میشود برای گرفتن آن بانیکه دست انداز در آستین پس قطع دست لازم می آید چه او درین صورت درهم را از اندرون حرز گرفت و هتک حرز نموده ست و در صورت دوم هرگاه گره اش از اندرون آستین ست پس بسبب کشادن آن درهم بند که بر بالای آستین ظاهر میشود و او آنرا از بالای آستین میگیرد نه از اندرون آن و برای گرفتن آن هتک حرز نمیکند پس دست او بریده نمیشود چه او هتک حرز نموده ست و بدانکه از لفظ صره که درینجا مذکور ست همین موضع درم از آستین مراد ست که بر علیحده

وعن ابی یوسف رح انه یقطع علی کل حال لانه محرز اما بالکم او بصاحبه قلنا الحرز هو الکم لانه یعتمده وانما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجوالق وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانه لیس بحرز مقصود فیتمکن شبهة العدم وهذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال من یتبعها للحفظ قالوا یقطع وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجوالق فی مثل هذا حرز لانه یقصد بوضع الامتعة فیه صیانتها کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع وان سرق جوالقا فیه متاع وصاحبه یحفظه او نائم علیه قطع معناه اذا کان الجوالق فی موضع هو لیس بحرز کالطریق ونحوه حتی یکون محرزا بصاحبه لکونه مترصدا لحفظه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم علیه یعد حفظا عادة وکذا النوم بقربه علی ما اخترناه من قبل وقد ذکر فی بعض النسخ وصاحبه نائم علیه او حیث یکون حافظا له وهذا یؤید ما قدمناه من القول المختار

فصل فی کیفیة القطع واثباته قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناه من قبل

ترجمه — واز ابی یوسف رح یک روایت ست که در جمیع صورت دست او بریده می شود زیراچه مال مذکور محرز ست به صاحب آن مال در یک صورت و به آستین او در صورت دیگر وعلماے مارح می گویند که حرز در صورت مذکوره همان آستین آن کس ست چه او اعتماد نموده است بران ومقصود او قطع مسافت ست در حالت مشی واستراحت ست در حالت غیر مشی پس محافظت ونگاهبانی نمودن مقصود او نیست و آستین او درین صورت مانند جوال ست مسئله ۱۶ — اگر بدزدد کسی شتری را از قطار یا باری را از ان دست او بریده نمی شود زیراچه در محرز بودن اشتر و بار شبهه است وسر آن این ست که قصد راننده وکشنده وسوار قطع مسافت ونقل متاع درخت ست نه محافظت ونگاهبانی واگر همراه آن بارها شخصی باشد برای محافظت پس گفته اند فقهاء که درین صورت دست آن دزد بریده می شود واگر دزد مذکور بشگافد جوال را وبگیرد آنچه در جوال ست پس دست او بریده می شود زیراچه جوال درچنین صورت حرز ست چه مقصود از نهادن متاع در جوال مذکور محافظت آنست مانند آستین پس در صورت مذکوره معنی سرقه که گرفتن مال ست از حرز یافته می شود وچون معنی سرقه متحقق شد دست او بریده خواهد شد مسئله ۱۷ — اگر شخصی بدزدد جوالی را که در ان متاع ست از غیر حرز چون راه ومانند آن درحالیکه صاحب آن متاع نگاهبانی آن مینماید یا خفته است بران پس دست او بریده میشود زیراچه آن متاع محرز ست بسبب محافظت صاحب آن متاع چه معتبر محافظت معتاد ست ونشستن صاحب جوال مذکور نزد آن جوال یا خفتن او بران محافظت آن شمرده میشود عادةً وهمچنین خفتن نزد آن نیز محافظت آن شمرده میشود وهمین مختار ست والله اعلم بالصواب

فصل در بیان کیفیت قطع دست یا پاے دزد واثبات آن مسئله ۱ — بریده می شود دست راست دزد از سر بند دست وبعد از ان داغ کرده میشود اما بریدن دست پس آن بنا بر آیت قرآن ست که سابق مذکور شده است

واليمين بقرأة عبد الله بن مسعود رضـ ومن الزند لان الاسم يتناول اليد الى الابط وهذا المفصل اعنى الرسغ متيقن به كيف وقد صح ان النبى عليه السلام امر بقطع يد السارق من الزند والحسم لقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه ولانه لو لم يحسم يفضى الى التلف والحد زاجر لا متلف فان سرق ثانيا قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثا لم يقطع وخلد فى السجن حتى يتوب وهذا استحسان ويعزر ايضا ذكره المشائخ رح وقال الشافعى رح فى الثالث يقطع يده اليسرى وفى الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى مفسرا كما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولى فى كونها جناية

اما تخصیص بریدن دست راست پس آن بنا بر قرأة عبد الله بن مسعود رض ست ف چه در قرأة او آمده است که ببرید دستهای راست آنها را ص واما تخصیص بریدن دست از سر بند دست پس آن بجهت این ست که اسم ید که در قرآن مذکور ست شامل ست دست را تا به بغل و سر بند دست دران داخل ست پس آن متیقن ست لهذا بران حمل نموده شد و چنین به نقل صحیح از پیغمبر علیه السلام آمده است که او علیه السلام امر کرده است به بریدن دست دزد از سر بند دست واما داغ کردن پس آن بجهت اینست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که ببرید دست دزد را و داغ کنید آنرا و بجهت آنکه اگر داغ کرده نشود مفضی به هلاکت میشود و حد برای زجر ست نه برای اهلاک پس اگر آن دزد دست بریده بار دیگر دزدی نماید بریده میشود پای چپ او و اگر باز دزدی نماید بار سوم هیچ عضو او بریده نمیشود بلکه در حبس دائم داشته میشود تا آنزمان که توبه کند ف و دریافتیکه توبه از وی ظاهر و ثابت شود اختلاف ست بعضی گفته اند که آن مفوض ست بسوی امام و قاضی و بعضی گفته اند که در حبس داشته میشود تا یکسال و بعضی گفته اند که در حبس داشته میشود تا آنزمان که بمیرد و بعضی گفته اند که علامت توبه اینست که نور صلاح از ناصیه او هویدا گردد ص و باید دانست که انچه مذکور شد که اگر دزدی نماید بار سوم هیچ عضو او بریده نمیشود بلکه در حبس دائم داشته میشود بنا بر استحسان ست و نیز تعزیر نموده میشود چنانچه ذکر نموده اند این را مشائخ رح و شافعی رح گفته است که در مرتبه سوم بریده میشود دست چپ و در مرتبه چهارم بریده میشود پای راست او بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که دزدی نماید ببرید دست او را و اگر باز دزدی نماید باز ببرید پس اگر باز دزدی نماید بار سوم باز ببرید و باز اگر دزدی نماید بار چهارم باز ببرید و باز اگر دزدی نماید بار پنجم پس بکشید او را و هم تفصیل مطابق مذهب او مروی ست از پیغمبر صلعم ف چنانچه ابو هریره روایت کرده است که پیغمبر صلعم فرموده است که هر که دزدی نماید بریده میشود دست راست او و اگر بار دیگر دزدی نماید بریده میشود پای چپ او و اگر باز دزدی نماید بار سوم بریده میشود دست چپ او و اگر باز دزدی نماید بار چهارم بریده میشود پای راست او ص و بجهت آنکه دزدی نمودن بار سوم جنایت ست مثل دزدی اول

ل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول علي رض فيه اني لاستحيي من الله تعالى ان لا ادع له يدا يأكل بها ويستنجي بها ورجلا يمشي عليها وبهذا حاج بقية الصحابة رض فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه من تفويت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فيما يغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فيستوفي ما امكن جبرا لحقه والحديث طعن فيه الطحاوي رح او نحمله على السياسة واذا كان السارق اشل اليد اليسرى او اقطع او مقطوع الرجل اليمنى لم يقطع لان فيه تفويت جنس المنفعة بطشا او مشيا وكذا اذا كانت رجله اليمنى شلاء لما قلنا وكذا ان كان ابهامه اليسرى مقطوعة او شلاء او الاصبعان منها سوى الابهام لان قوام البطش بالابهام فان كانت اصبع واحدة سوى الابهام مقطوعة او شلاء قطع لان فوت الواحدة لا يوجب خللا ظاهرا في البطش بخلاف فوت الاصبعين لانهما تنزلان منزلة الابهام في نقصان البطش **قال** واذا قال الحاكم للحداد اقطع يمين هذا في سرقة سرقها فقطع يساره عمدا او خطأ فلا شيء عليه عند ابي حنيفة رح وقالا لا شيء عليه في الخطاء ويضمن في العمد وقال زفر رح يضمن في الخطاء ايضا وهو القياس والمراد

بلکه فوق آنست پس بسبب دزدی سوم حد مشروع خواهد شد بطریق اولی و دلیل علمای ما ح یکی اینست که علی رض فرموده است در حق کسیکه دزدی نموده بود در بار سوم که هر آئینه من حیا می کنم از خدا تعالی در اینکه نگذارم او را دستی که بآن طعام خورد و استنجا نماید و نگذارم پای را که مشی کند بآن و علی رض باین قول حجت آورد بر صحابه دیگر و غالب آمد بر آنها و آنها نیز قائل شدند بقول علی رض پس اجماع منعقد شد بران و دوم اینست که بریدن دست چپ در بار سوم و بریدن پای راست در بار چهارم اهلاک است باعتبار معنی چه بسبب بریدن دست چپ در بار سوم فوت میشود یک جنس منفعت و حد مشروع است برای زجر نه برای اهلاک و سوم اینست که دزدیدن بار سوم نادر الوقوع است و زجر مشروع است در چیزی که کثیر الوقوع باشد بخلاف قصاص ف در اطراف بدن ص چه آن حق عباد است پس استیفای آن بنماید بنده هر قدر که ممکن باشد بجهت حق خود و حدیثیکه دلیل آورده است آنرا شافعی رح پس آن مطعون است چه دران طعن کرده است طحاوی رح یا محمول است بر سیاست **مسئله ۲** - اگر دست چپ دزد شل باشد یا بریده یا پای راست او بریده یا شل باشد پس بریده نمیشود دست راست او و نه پای چپ او چه اگر بریده شود فوت میشود جنس منفعت البطش یا مشی و همچنین دست راست دزد بریده نمیشود در صورتیکه نر انگشت چپ شل باشد یا بریده یا دو انگشت دیگر سوای نر انگشت شل باشد یا بریده زیرا چه بغیر نر انگشت قوت بطش حاصل نمیشود و در صورتیکه یک انگشت چپ سوای نر انگشت شل باشد یا بریده و پس بریده میشود دست راست او زیرا چه بسبب نبودن یک انگشت سوای نر انگشت هیچ خلل واقع نمیشود در قوت البطش بخلاف وقتیکه دو انگشت نباشد چه دو انگشت سوای نر انگشت بمنزله نر انگشت است در وقت البطش پس بسبب فوت آن خلل واقع میشود در قوت البطش **مسئله** اگر بگوید حاکم بجلاد که ببر دست راست این دزد را و ببرد جلاد مذکور دست چپ او را عمدا یا خطا پس هیچ چیز لازم نمی آید بر جلاد مذکور نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که در صورت عمد ضمان دست مذکور لازم می آید بران و در صورت خطا هیچ لازم نمی آید بران و زفر رح گفته است که در صورت خطا نیز ضمان لازم می آید بران و همین موافق قیاس است و باید دانست که مراد

بالخطاء وهو الخطاء في الاجتهاد اما الخطاء في معرفة اليمين واليسار لا يجعل عفوا وقيل يجعل عذرا ايضا له انه قطع يدا معصومة والخطاء في حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا انه اخطأ في اجتهاده اذ ليس في النص تعيين لليمين والخطأ في الاجتهاد موضوع ولهما انه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تاويل لانه تعمد الظلم فلا يعفى وان كان في المجتهدات وكان ينبغي ان يجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابي حنيفة رح انه اتلف واخلف من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلافا كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع وعلى هذا لو قطعه غير الحداد لا يضمن ايضا هو الصحيح ولو اخرج السارق يساره وقال هذا يميني لا يضمن بالاتفاق لانه قطعه بامره

از خطا در اینجا خطا در اجتهاد است یعنی اجتهاد کرد در اینکه بریدن دست چپ نیز جائز است بنظر آنکه آیۀ قرآن که بنا بر آن دست دزد بریده میشود مطلق است و تخصیص دست راست در آن مذکور نیست و اما اگر خطا کند در شناختن دست چپ و دست راست و بگوید که من همین دست را دست راست دانسته ام پس این خطا عذر نیست زیرا چه جهل در چیزیکه مشهور است عذر نیست و بعضی گفته اند که این خطا نیز عذر است و دلیل زفر رح اینست که جلاد مذکور بریده است دستی را که بریدن آن روا نیست و خطا در حق عباد معاف نیست پس او ضامن آن خواهد شد و جواب آن اینست که جلاد مذکور خطا کرده است در اجتهاد خود بنا بر آنکه در آیۀ مذکور تعیین دست راست مذکور نیست و خطا در اجتهاد معاف است و دلیل صاحبین رح اینست که جلاد مذکور در صورت عمد بنا حق و بغیر تاویل بریده است عضوی را که بریدن آن روا نیست چه او بقصد و عمد ظلم نموده است پس معاف نخواهد شد اگرچه در موضع اجتهاد باشد و بایستی که قصاص واجب می شد و لیکن آن واجب نشد بلکه آن ممتنع است بنا بر شبهۀ اجتهاد و دلیل ابی حنیفه رح اینست که جلاد مذکور تلف کرده است عضوی را و خلف گذاشته است از جنس آن عضوی را که بهتر از آنست پس آن اتلاف شمرده نمیشود چنانچه اگر گواهی دهد کسی بر شخصی باینکه فروخته است آن شخص فلان متاع خود را به بهائیکه بمثل قیمت آن است و بعد از آن رجوع نماید آنکس از گواهی خود ف پس برآنکس هیچ لازم نمی آید چه او اگرچه تلف کرده است مال آن شخص را و لیکن بعوض آن رسیده است بمالک آن مال چیزیکه بمثل آن مال است بسبب گواهی مذکور همچنین در اینجا نیز ص و باید دانست که بنا بر دلیل ابی حنیفه رح لازم می آید که اگر ببرد دست چپ دزد مذکور را غیر جلاد مذکور پس آن غیر نیز ضامن آن نشود و همین صحیح است و اگر آن دزد برآرد دست چپ خود را و بگوید به جلاد مذکور که این دست راست من است و ببرد آنرا جلاد مذکور پس او ضامن آن نمیشود نزد علمای ثلاثه رح زیرا چه او بریده است دست چپ آن دزد را بامر آن دزد و بعد از آن باید دانست که در صورتیکه جلاد مذکور دست چپ آن دزد را عمدا ببرد پس بر دزد مذکور ضمان مال مسروق لازم می آید نزد علمای ما رح ف اما نزد صاحبین رح پس ظاهر است چه نزد ایشان در صورت عمد ضمان می آید بر جلاد مذکور پس قطع دست مذکور حد سرقه واقع نخواهد شد در حق آن حد نشد بر سارق پس او ضامن مال مسروق خواهد شد چه در مذهب ایشان جمع میان قطع دست و ضمان مال لازم نمی آید

ثم فی العمد عندہ علیہ ای السارق ضمان المال لانه لم یقع حدا وفی الخطاء کذلک علی هذه الطریقة
وعلی طریقة الاجتهاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منه فیطالب بالسرقة لان
الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بین الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعی فی الاقرار لان
الجنایة علی مال الغیر لا تظهر الا بخصومته وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من
القضاء فی باب الحدود وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منهم
ولرب الودیعة ان یقطعه ایضا وکذا المغصوب منه وقال زفر والشافعی رح لا یقطع

ص — و اما نزد ابی حنیفه رح پس بجهت آنکه نزد او رح نیز بریدن دست مذکور حد سرقه واقع نمی شود ف و سقوط ضمان آن از ذمه جلاد مذکور بجهت این نیست که بریدن دست مذکور حد واقع شد بهیت بلکه بجهت آن ست که او گذاشته است بعوض آن دست دستے را که بهتر از آن ست ص چنانچه مذکور شد و در صورت خطا نیز همین حکم ست پس در ینصورت نیز بر سارق مذکور ضمان مال مسروق لازم مے آید نزد ابی حنیفه رح بنا بر یک وجه و آن انیست که بریدن دست مذکور حد سرقه واقع نمی شود و بنا بر وجه دیگر ضمان مال مسروق بر سارق مذکور نمی آید و آن وجه دیگر این ست که بریدن دست مذکور حد سرقه واقع میشود بنا بر اجتهاد جلاد مذکور به نظر آیه قرآن که مطلق هست چنانچه سابق مذکور شد مسئله ۴ - حکم کرده نمیشود به بریدن دست دزد مگر وقتیکه حاضر شود مسروق منه ف یعنی کسیکه دزد دیده شده هست مالی از نزد او ص و دعوی سرقه نماید زیرا چه خصومت شرط ظهور دزدی ست و درین حکم هیچ فرق نیست میان صورتیکه دزدی ثابت شود باقرار دزد و میان صورتیکه دزدی ثابت شود بگواهی گواهان زیرا چه جنایت بر مال غیر ظاهر نمیشود مگر بخصومت او و اینکه مذکور شد نزد علمای ما رح ست و شافعی رح گفته ست در صورت اقرار حضور مسروق منه و دعوی سرقه در کار نیست ف و باید دانست که در فتح القدیر مذکور ست که این مذهب مختار شافعی رح نیست بلکه مختار نزد او نیست که اقرار مانند بینه است ص مسئله ۵ - باید دانست که نزد علمای ما رح دست دزد بریده نمیشود اگر غایب شود مسروق منه در وقت بریدن دست دزد زیرا چه استیفای حد از تتمه قضای قاضی ست در باب حدود مسئله ۶ - اگر بدزدد کسی مال ودیعت را از نزد مودع یا مال مغصوب را از نزد غاصب یا مال ربوا را از نزد صاحب ربوا باینطور که شخصی خرید کرد بیست درم را بعوض ده درم مثلا و قبض کند آنرا و بدزدد کسی از نزد او آن بیست درم را که ده درم دران ربوا است پس آنها را میرسد که خصومت نمایند و ببرند دست دزد مذکور و همچنین در صورت ودیعت و غصب میرسد مالک ودیعت و مغصوب منه را که خصومت نماید و ببرد دست دزد مذکور را و زفر و شافعی رح گفته اند که دست دزد مذکور بریده نمیشود

بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك فى السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له فى المطالبة بالعين بدونه والشافعى رح بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء فى الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة فى حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر فى حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع فى نفسها وقد ظهرت عند القاضى بحجة شرعية وهى شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه

بسبب خصومت غاصب ومودع واین اختلاف ست در صورتیکه بدزد وکسی مال را از نزد مستعیر ومستاجر ومضارب ومستبضع گیرنده وقابض مال بقصد شرا ومرتهن وهرکسیکه مال در دست او باشد واو را محافظت آن میرسد ومالک نباشد ف چون متولی وقف وپدر ووصی ص ودر همه صورتها دست دزد مذکور بریده میشود بسبب خصومت مالک آن مال مسروق لیکن در صورت راهن بریده نمیشود دست دزد مذکور بسبب خصومت راهن مگر بشرطیکه مال مسروق موجود باشد در دست آن دزد بعد از ادای دین مرتهن زیراچه راهن را حق به مطالبه آن نیست بدون ادای دین وباید دانست که قاعده نزد شافعی رح اینست که مودع وغاصب ومستعیر وغیره را نمیرسد که خصومت نمایند برای واپس گرفتن مال وبنا بر این قاعده میگوید شافعی رح که دست دزد مذکور بریده نمیشود به سبب خصومت آنها وزفر رح میگوید که ولایت خصومت آنها را ثابت ست برای واپس گرفتن مال بجهت ضرورت محافظت آن پس آن ولایت ظاهر نخواهد شد در حق بریدن دست دزد چه اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود محافظت مال فوت میشود ف واگر ضائع شود آن مال نزد دزد پس او ضامن آن مال نمیشود بعد از بریده شدن دست او پس اگر بسبب خصومت آنها دست دزد بریده شود مال صاحب مال محفوظ نمی ماند بلکه ضائع می شود ص وعلمای ما رح میگویند که دزدی فی نفسه موجب قطع ست وآن در صورتهای مذکوره ظاهر وثابت ست نزد قاضی بحجت شرعی بعد از خصومتیکه معتبر ست مطلقا نه بنا بر ضرورت زیراچه خصومت آنها برای اظهار دزدی بجهت حاجت آنها ست بسوی واپس گرفتن مال پس آن خصومت معتبر ست مطلقا مانند خصومت مالک چه اعتبار خصومت مالک برای اظهار دزدی بجهت آن است که او محتاج ست بسوی واپس گرفتن مال از دزد تا انچه مقصود از آن ست حاصل نماید واین معنی یافته میشود در خصومت مودع وغاصب ومستعیر وغیره چه آنها نیز محتاج اند بسوی واپس گرفتن مال از دزد تا انچه مقصود از آن ست حاصل نمایند زیراچه مستعیر ومستاجر محتاج ست بواپس گرفتن مال از دزد تا انتفاع بگیرد بآن ومرتهن ومودع محتاج ست بواپس گرفتن مال از دزد تا بدهد آنرا بمالکش تا خلاص شود ذمه آنها از عهده ضمان واز عهده التزام محافظت وهرگاه ثابت شد که خصومت آنها معتبر ست مطلقا مانند خصومت مالک پس قول ترجیح شرح

وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يظهر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضر المالك وغاب المؤتمن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب السرقة ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية لحاجته اذ الرد واجب عليه

جواب آنچہ گفتہ بود کہ اگر بسبب خصومت آنہا دست دزد بریدہ شود محافظت مال فوت شود پس جواب آن این ست کہ سقوط عصمت و محافظت مال در ضمن ضرورت ضمنی و ضروریست چہ ہرگاہ ثابت شد کہ خصومت آنہا مانند خصومت مالک ست پس بسبب خصومت آنہا دست دزد بریدہ خواہد شد و از لوازم بریدن دست این ست کہ عصمت مال مسروق ساقط شود پس سقوط عصمت مال مذکور کہ ضمنی و ضروریست معتبر نیست ف سوال ج اگرچہ خصومت آنہا معتبر ست ولیکن باید کہ تا مالک حاضر نشود دست دزد مذکور بعد از خصومت آنہا بریدہ نشود زیراچہ احتمال ست کہ اگر مالک حاضر شود اقرار کند بانکہ آن مال از آن دزد مذکور ست جواب ص این احتمال موہوم ست پس آن معتبر نیست چنانچہ احتمال موہوم معتبر نیست در صورتیکہ حاضر باشد مالک و غائب باشد مرتہنیکہ دزد از نزد او دزدیدہ بود آن مال را چہ دست او بریدہ میشود بسبب خصومت مالک بنا بر ظاہر روایت اگرچہ احتمال ست کہ مرتہن مذکور حاضر شود و بگوید کہ من دزد مذکور را اذن دادہ بودم برای درآمدن در حرزیکہ در ان مال مذکور بود چہ این احتمال موہوم ست مسئلہ — اگر بریدہ شود دست دزدی بسبب دزدیدن او مالی را و بعد از ان دزد دیگر بدزدد آن مال را از نزد دزد مذکور پس نمیرسد آن دزد را و نہ مالک آن مال را کہ ببرد دست دزد دوم را زیراچہ آن مال غیر متقوم ست در حق دزد اول لہذا اگر ہلاک شود آن مال نزد او ضمان آن بر او واجب نمیشود ف ونیز آن مال معصوم نیست در حق مالک لہذا اگر ہلاک شود آن مال نزد دزد اول نمیرسد مالک را کہ ضمان آن بگیرد از او ص پس دزدی مذکور موجب بریدن دست نیست و باید دانست کہ بنا بر یک روایت دزد اول را میرسد کہ واپس بگیرد آن مال را از دزد دوم بسبب آنکہ او محتاج ست بسوی واپس گرفتن مال مذکور از دزد دوم تا او واپس دہد آن مال را بمالکش چہ واپس دادن آن مال بمالکش واجب ست بر او ف و بنا بر روایت دیگر دزد اول را نمیرسد کہ واپس بگیرد مال مذکور را از دزد دوم زیراچہ قبضہ او بر ان مال صحیح نبود چہ قبضہ صحیح عبارت از قبضہ ملکیت یا قبضہ ضمان یا قبضہ امانت و قبضہ دزد اول بر آن مال ہیچیکی ازین قبضہا نیست و در فتح القدیر مذکور ست کہ احسن درین صورت این ست کہ اگر مالک حاضر باشد بدہاند قاضی آن مال را و اگرنہ نزد خود امانت نگاہدارد و نگذارد آن را نزد دزد اول و نگذارد آن را نزد دزد دوم زیراچہ خیانت آن ظاہر شدہ است

ولو سرق الثانی قبل ان یقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبهة یقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم یوجد فصار کالغاصب ومن سرق سرقة فردها علی المالک قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رح انه یقطع اعتبارا بما اذا ردّه بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البینة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقی تقدیرا واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فوهبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیه وکذلک اذا باعها المالک ایاه وقال زفر والشافعی رح یقطع وهو روایة عن ابی یوسف رح لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یتبین قیام الملک وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستیفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالی وهو ظاهر عنده واذا کان کذلک یشترط قیام الخصومة عند الاستیفاء

ص و اگر بدزدد دزد دوم آن مال را پیش از بریده شدن دست دزد اول یا بعد ازانکه حد سرقه ساقط شود ازو به سبب شبهه پس دست دزد دوم بریده میشود به سبب خصومت دزد اول زیرا چه آن مال درینصورت متقوم ست در حق دزد اول چه آن مال غیر متقوم نمیشود در حق او مگر به سبب بریده شدن دست او و درینصورت دست او بریده نشده است پس دزد اول درینصورت مانند غاصب ست مسئله اگر واپس دهد دزد مال دزدی را بمالکش پیش ازانکه دعوی آن نماید مالک و ببرد قضیه آنرا پیش حاکم پس بنا بر ظاهر روایت بریده نمیشود دست دزد مذکور و از ابی یوسف رح مرویست که دست او بریده میشود درصورت مذکوره بنا بر قیاس آن بر صورتیکه واپس دهد مال را بمالکش بعد از مرافعت و وجه ظاهر روایت اینست که خصومت شرط ظهور دزدی ست زیرا چه دزدی ظاهر نمیشود مگر به بینه و بینه حجت گردانیده نشده است مگر برای قطع خصومت و قطع خصومت بدون تحقق خصومت متصور نیست پس ثابت شد که خصومت شرط ظهور دزدی ست و درصورت مذکوره خصومت منقطع شده است به سبب رسیدن مال بمالکش چه همین مقصود ست از خصومت و آن حاصل گشت پس شرط ظهور دزدی یافته نمیشود درصورت مذکوره پس دزدی ظاهر نشد و هرگاه دزدی ظاهر نشد دست دزد مذکور بریده نخواهد شد چه دست دزد بریده نمیشود بدون ظهور دزدی او بخلاف آنکه دزد اگر واپس دهد مال را بمالکش بعد از مرافعت و بعد از اقامت بینه چه درینصورت دست دزد بریده میشود زیرا چه خصومت بانتها رسیده است پس این خصومت بعد از واپس دادن مال باقی شمرده میشود در وقت بریدن دست آن دزد مسئله ۹ - اگر حکم کند قاضی به بریدن دست دزدی و بعد ازان بگیرد آن مال دزدیده را مالکش و هبه و تسلیم کند آنرا بآن دزد پس دست او بریده نمیشود و همچنین اگر بفروشد آنرا بدست دزد مذکور و زفر و شافعی رح گفته اند که دست دزد مذکور بریده میشود و این یک روایت ست از ابی یوسف رح زیرا چه درصورت مذکور دزدی آن دزد تمام و ظاهر شده است و به سبب هبه یا بیع مذکور ظاهر نمیشود که دزد مذکور مالک آن مال ست در وقت دزدیدن آن پس این هبه و بیع موجب شبهه نیست و علمای ما رح میگویند که امضا یعنی استیفای حد که قطع دست ست مثلا از تتمه قضای قاضی ست درین باب زیرا چه درین باب حاجت نیست بآنکه بزبان بگوید قاضی که حکم نمودم چه این گفتن برای اظهار حق ست و اعلام آن بصاحب حق و حد که بریدن دست سارق ست حق الله ست و آن ظاهر ست نزد صاحب حق که الله تعالی ست و هرگاه چنین شد پس قیام خصومت شرط نموده خواهد شد در وقت استیفای حد مذکور و درصورت مذکوره خصومت یافته نشد در وقت استیفای

وصار كما اذا ملكها منه قبل القضاء قال ولذلك اذا انتقصت قيمتها من النصاب يعني قبل الاستيفاء
بعد القضاء وعن محمد رح انه يقطع وهو قول زفر والشافعي رح اعتبارا بالنقصان في العين ولنا ان كمال
النصاب لما كان شرطا يشترط قيامه عند الامضاء لما ذكرنا بخلاف النقصان في العين لانه مضمون عليه
فكمل النصاب عينا ودينا كما اذا استهلك كله اما نقصان السعر غير مضمون فافترقا واذا ادعى السارق ان
العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان لم يقم بينة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة وقال الشافعي
لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي الى سد باب الحد ولنا ان الشبهة دارئة
وتتحقق بمجرد الدعوى للاحتمال ولا معتبر بما قال بدليل صحة الرجوع بعد الاقرار واذا اقر رجلان بسرقة
ثم قال احدهما هو مالي لم يقطعا لان الرجوع عامل في حق الراجع ومورث للشبهة في حق الآخر
لان السرقة تثبت باقرارهما على الشركة فان سرقا ثم غاب احدهما وشهد الشاهدان على سرقتهما قطع الآخر
في قول ابي حنيفة رح الآخر وهو قولهما وكان يقول اولا لا يقطع لانه لو حضر ربما يدعي الشبهة

پس چنان شد که مالک آن مال را مالک کرد آن دزد را پیش از قضای قاضی مسئله ۱۰ - اگر قیمت مال دزدیده کم گردد
از نصاب سرقه که ده درم است بسبب کمی نرخ پیش از استیفای حد بعد از قضای قاضی پس دست دزد بریده نمیشود
و از محمد رح مرویست که دست او بریده میشود و همین قول زفر و شافعی رح است بنا بر قیاس بصورتیکه ناقص شود چیزی از عین مال
دزدیده ف باین طور که مثلاً دزدیده باشد دزدی ده درم کسی را و بعد از آن یک درم از آن ضائع شود و درینصورت دست دزد
بریده میشود پس همچنین درینجا نیز ص وعلمای ما رح میگویند که کمال نصاب سرقه هرگاه شرط قطع دست است پس قیام آن شرط نمودن خواهد
در وقت استیفای حد مذکور بنا بر آنچه مذکور شد که استیفای حد از تمام قضای قاضی است بخلاف آنکه اگر ناقص شود چیزی از عین مال دزدیده
و درینصورت نصاب مذکور کم نگردیده است زیرا چه ضمان آن چیز بر سارق لازم است چنانچه اگر کل مال دزدیده هلاک شود اما نقصان قیمت بسبب
کمی نرخ پس ضمان آن نیست پس فرق میان این و آن ظاهر شد مسئله ۱۱ - اگر بعد از گواهی گواهان باینکه او دزدی نموده است
آن مال را دعوی کند دزد که این مال مملوک من است دست او بریده نمیشود اگرچه آن دزد بینه را قائم نکند بر دعوی خود و شافعی رح گفته است
که حد سرقه ساقط نمیشود بمجرد دعوی مذکور زیرا چه هر دزد میتواند که دعوی نماید باین که آن مال مملوک من است و اگر بمجرد دعوی مذکور حد سرقه ساقط
شود سد باب حد لازم می آید و علمای ما رح میگویند که شبهه موجب سقوط حد است و آن متحقق است بمجرد دعوی چه دعوی احتمال صدق دارد
و آنچه شافعی رح گفته است که هیچ دزدی از دعوی مذکور عاجز نیست پس آن معتبر نیست بجهت آنکه رجوع و انکار بعد از اقرار صحیح است با وجود
هر مقر میتواند که انکار کند بعد از اقرار مسئله ۱۲ - اگر اقرار بدزدی نمایند دو کس و بعد از آن بگوید یکی از آنها که این مال منست پس
دست هیچ یکی از اینها بریده نمیشود بجهت آنکه رجوع معتبر و صحیح است در حق رجوع کننده و پس آن مورث شبهه است در حق دیگر زیرا چه دزدی
درصورت مذکوره ثابت میشود باقرار هر دو بر سبیل شرکت پس فعل هر دو یک است و اگر دزدی نمایند دو کس و بعد از آن غائب شود یکی از آنها
و گواهی دهند دو گواه بدزدی هر دو بر حاضر پس دست دزد حاضر بریده میشود بنا بر قول اخیر ابی حنیفه رح و همین قول صاحبین رح است و ابو حنیفه رح اول
قائل بود باینکه دست آن دزد حاضر بریده نمیشود زیرا چه اگر آن غائب حاضر شود احتمال است که دعوی نماید امری را که موجب شبهه است

ووجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوماً والمعدوم لا يورث الشبهة ولا يعتبر توهم حدوث الشبهة على ما مر واذا اقر العبد المحجور عليه بسرقة عشرة دراهم بعينها فانه يقطع وترد السرقة الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يقطع والعشرة للمولى وقال محمد رح لا يقطع والعشرة للمولى وهو قول زفر رح ومعنى هذا اذا كذبه المولى ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذوناً له يقطع في الوجهين وقال زفر رح لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يواخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمد رح في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع

دوجه قول اخير ابي حنيفه رح اینست که غیبت مانع ثبوت سرقه است در حق غائب **ف** آنچه قضای قاضی بر غائب جائز نیست **ص** پس آن سرقه غائب گویا معدوم است و معدوم مورث شبهه نمیشود و توهم حدوث شبهه معتبر نیست بنا بر آنچه سابق مذکور شد **مسئله ۱۲۱** اگر اقرار کند بنده محجور بآنکه دزدیده است این ده درم را که موجود دست پس دست او بریده میشود و مال واپس داده میشود به مسروق منه و این نزد ابی حنیفه رح ست و ابو یوسف رح گفته است که دست او بریده میشود و آن ده درم از آن خواجه او میگردد و محمد رح گفته است که دست او بریده نمیشود و آن ده درم از آن خواجه او ست و همین قول زفر رح ست و این همه وقتی ست که تکذیب او نماید خواجه او و اگر اقرار کند بنده مذکور بآنکه دزدیده است مالی را که موجود نیست بلکه مستهلک شده است پس دست او بریده میشود نزد جمیع علمای ما رح که مذکور شدند و اگر بنده مذکور ماذون باشد پس دست او بریده میشود در جمیع صورت و بقول زفر رح بریدن دست واجب نمیشود در هیچ یکی از صورتهای مذکوره زیرا چه قاعده نزد زفر رح اینست که اقرار بنده بحدود و قصاص صحیح نیست بجهت آنکه آن اقرار وارد میشود بر ذات او یا بر اطراف بدن او و ذات او و اطراف او مال خواجه او ست پس آن اقرار اقرار ست بر غیر و اقرار بر غیر مقبول نیست ولیکن مواخذه نموده میشود از بنده ماذون بآنکه ضمان آنمال دزدیده بدهد اگر آن مال مستهلک شده باشد و اگر آن موجود باشد گفته میشود باو که همان مال بدهد چه اقرار او صحیح ست بآن مال بسبب آنکه بنده ماذون مذکور مسلط است بر اقرار مال مذکور از جانب خواجه خود و اما بنده محجور پس اقرار او بمال نیز صحیح نیست و علمای ما رح میگویند که اقرار او بجهت صحیح ست بجهت آنکه او آدمی ست و بعد از آن آن اقرار متعدی میشود بسوی مالیت بتبعیت پس اقرار او باین جهت نیز صحیح میشود که مال ست و نیز بنده متهم نیست در اقرار نمودن بحد زیرا چه اقرار مذکور مشتمل ست بر ضرر او **ف** آنچه دست او بریده میشود بنا بر اقرار مذکور **ص** و چنین اقرار مقبول ست بر غیر و دلیل محمد رح در صورتیکه بنده مذکور محجور باشد اینست که اقرار او بمال باطل ست لهذا صحیح نیست اقرار او بغصب پس آن مال که در دست بنده محجور ست مال خواجه وی ست و دست بنده بریده نمیشود بسبب دزدیدن مال خواجه و مؤید قول محمد رح اینست که مال اصل ست در دعوی دزدی و بریدن دست دزد تابع آن ست لهذا مسموع میشود خصومت در مال بدون بریدن دست دزد **ف** یعنی صاحب مال اگر دعوی مال نماید نه دعوی قطع دست پس دعوی و خصومت او مسموع ست

ویثبت المال دونہ وفی عکسہ لا تسمع ولا یثبت واذا بطل فیما ھو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعا ولابی یوسف رہ انہ اقر بشیئین بالقطع وھو علی نفسہ فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وھو علی المولی فلا یصح فی حقہ فیہ والقطع یستحق بدونہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی ید زید سرقتہ من عمرو وزید یقول ھو ثوبی یقطع ید المقر وان کان لا یصدق فی تعیین الثوب حتی لا یؤخذ من زید ولابی حنیفۃ رہ ان الاقرار بالقطع قد صح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمۃ المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استھلاکہ بخلاف مسئلۃ الحر لان القطع انما تجب بالسرقۃ من المودع اما لا یجب بسرقۃ العبد مال المولی فافترقا ولو صدقہ المولی یقطع فی الفصول کلھا

ص وہمچنین ثابت میشود مال بدون قطع ف درصورتیکہ گواہی دہند یک مرد ودو زن وہمچنین ثابت میشود مال بدون قطع درصورتیکہ اقرار بدزدی نماید دزد وبعد ازان رجعت وانکار آن کند ص واگر امر برعکس باشد مسموع نیست ف اعنی اگر بگوید صاحب مال کہ من میخواہم کہ دست او بریدہ شود ومال نمیخواہم پس این مسموع نیست ص وہمچنین ثابت نمیشود قطع دست بدون ثابت شدن مال ف پس ظاہر شد کہ مال درین باب اصل ست وقطع دست تابع ص وہرگاہ اقرار بندۂ محجور صحیح نیست در اصل کہ مال ست پس اقرار او صحیح نخواہد شد درحق قطع دست کہ تابع آنست بخلاف بندۂ ماذون چہ اقرار او بمالیکہ در دست اوست صحیح پس صحیح خواہد شد اقرار او درحق قطع دست کہ تابع آنست ودلیل ابی یوسف رح اینست کہ درصورت مذکورہ بندۂ محجور اقرار نمودہ است بدو چیز یکی قطع دست واین اقرار او بر ذات اوست بنا برانچہ سابق مذکور شدہ است کہ او آدمی ست پس این اقرار صحیح خواہد بود دوم مال واین اقرار بر خواجۂ اوست پس این اقرار صحیح نخواہد شد درحق خواجۂ او وقطع دست واجب میشود بدون مال چنانچہ اگر اقرار کند حر بدزدی نمودن پارچہ کہ در دست زید ست بانیطور کہ بگوید دزدی نمودہ ام من این پارچہ را از نزد عمرو وزید بگوید کہ این پارچہ من ست پس بریدہ میشود دست این مقر اگرچہ اقرار او مقبول نیست دران پارچہ لعینہ لہذا گرفتہ نمیشود آن پارچہ از زید وابو حنیفہ میگوید کہ اقرار بندۂ محجور بحد سرقہ صحیح ست بنا برانچہ مذکور شد کہ او آدمی ست پس صحیح خواہد شد اقرار او بمال بنا بر صحت اقرار او بحد سرقہ زیراچہ اقرار مذکور درحالت بقاست نہ درحالت ابتدای سرقہ ومال درحالت بقای آن تابع قطع دست ست لہذا عصمت آن مال ساقط میشود باعتبار قطع دست واستیفای قطع دست نمودہ میشود بعد از استہلاک مال مذکور بخلاف مسئلہ حر کہ مذکور شد چہ دران قطع دست واجب ست نہ استرداد مال بجہت آنکہ دست دزد بریدہ میشود بسبب دزدیدن مال از نزد مودع آن ف پس جائز ست کہ پارچہ مذکور از آن زید باشد وسر مذکور دزدیدہ باشد آنرا از نزد عمرو کہ مودع آنست ص واما درصورتیکہ بدزدد بندہ مال خواجۂ خود را پس بسبب آن دست او بریدہ نمیشود پس فرق ظاہر شد میان این ومیان مسئلہ حر ف وانچہ مذکور شد وقتی ست کہ خواجۂ بندۂ مذکور تکذیب او نماید در اقرار او ص واگر خواجہ تصدیق او نماید پس دست او بریدہ می شود در جمیع صورتہا

لزوال المانع **قال** واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت الى صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح وهو المشهور وروى الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي رح يضمن فيهما لانهما حقان قد اختلف سبباهما فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه

بسبب زائل شدن مانع آن ف كه حق خوابه هست ص **مسئله** ۱۴- اگر بعد از بريده شدن دست دزد عين مال دزديده موجود باشد در دست دزد مذكور پس آن مال داده ميشود بمالكش چه آن مال هنوز در ملك او باقى ست واگر آن مال باقى نباشد در دست دزد مذكور پس ضمان آن بر دزد لازم نيست نه در صورت هلاك ونه در صورت استهلاك واين يك روايت ست ابى يوسف رح از ابى حنيفه رح وهمين مشهور ست وحسن رح روايت كرده است از ابى حنيفه رح كه ضمان آن واجبست در صورت استهلاك وشافعى رح گفته است كه در هر دو صورت ضمان آن واجبست ف وبسبب بريده شدن دست دزد ضمان مال ساقط نميشود ص زيرا چه قطع دست وضمان مال هر دو حق ست وسبب هر يك علحده است چه قطع دست حق شرع ست وسبب آن انيست كه او باز نماند از ارتكاب چيزيكه منع نموده بود شارع وى را از ارتكاب آن وضمان مال حق عباد ست وسبب آن گرفتن مال ست پس هر دو واجب خواهد شد چنانچه اگر هلاك كند كسى صيدى راكه مملوك انسانى ست در حرم يا بخورد خمر راكه مملوك ذمى ست ف پس در صورت اول جزاء وضمان مال هر دو لازم مى آيد ودر صورت دوم حد شرب وضمان مال هر دو لازم مى آيد همچنين درينجا نيز ص ودليل علماى ما رح يكى اين ست كه پيغمبر صلعم فرموده است كه ضمان نيست بر دزد بعد از بريده شدن دست او ودوم انيست كه وجوب ضمان منافى قطع دست ست زيرا چه اگر ضمان مال دزديده واجب شود بر دزد پس او بسبب دادن ضمان مالك آن خواهد شد از وقتيكه گرفته بود آنرا بطريق استنادو درين هنگام ظاهر خواهد شد كه او گرفته است مال خود را پس قطع دست او ممتنع خواهد شد وحال آنكه قطع دست او واجبست باجماع پس ضمان مال او واجب نخواهد شد چه اين منافى آنست ودليل سوم انيست كه عصمت مال مذكور در سرقه ساقط ميشود يعنى معصوم نميماند بجهت حق عباد چه اگر آن مال معصوم ماند بجهت حق عباد پس آن مال فى نفسه مباح ميشود وحرام نميشود مگر بجهت حق عباد ف واين حرمت لغيره است نه حرمت لعينه ص وچيزيكه مباح ست فى نفسه بموجب حد نميشود پس لازم مى آيد كه قطع دست او واجب نشود بسبب شبهه اباحت وحال آنكه قطع دست او واجبست باجماع پس ثابت شد كه مال مذكور در حالت سرقه حرام لعينه ميگردد بجهت حق شرع مانند مردار وضمان مردار واجب نيست وليكن سقوط عصمت مال مذكور در حق استهلاك ظاهر نميشود چه استهلاك فعل ديگر ست غير سرقه وضرور نيست كه سقوط عصمت مال مذكور در حق آن نيز اعتبار نموده شود

ولكن الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره ووجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة قال

ومن سرق سرقات فقطع في احدها فهو لجميعها ولا يضمن شيئا عند ابي حنيفة رح وقالا يضمن كلها الا التي قطع لها ومعنى المسئلة اذا حضر احدهم فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق في السرقات كلها لهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها

و همچنین شبهه اباحت اعتبار نموده میشود در چیزیکه سبب قطع دست ست یعنی سرقه نه در غیر آن که استهلاک ست **ف** در بعض نسخ است آنچه روایت کرده است آنرا حسن رح از ابی حنیفه رح که در صورت استهلاک ضمان مال واجب میشود **ض** و وجه روایت مشهور اینست که استهلاک اتمام مقصود ست **ف** چه مقصود از دزدیدن مال استهلاک آنست **ص** پس شبهه اباحت مذکوره اعتبار نموده خواهد شد دران **ف** پس ضمان آن لازم نخواهد شد چه او گویا مال مباح را هلاک کرده است **ص** و همچنین سقوط عصمت مال مذکور نیز اعتبار نموده میشود در حق ضمان **ف** در صورت استهلاک **ص** چه سقوط عصمت آن درینصورت از لوازم سقوط آنست در صورت هلاک **ف** یعنی عصمت مال مذکور درینصورت نیز ساقط ست و معصوم نیست تا ضمان آن لازم آید چنانچه در صورت هلاک نیست **ص** چه اگر عصمت مال مذکور در صورت استهلاک فقط باقی ماند و ضمان آن واجب گردانیده شود پس مماثلت فوت میشود میان مال مضمون که مال دزدی ست و میان مالیکه ضمان آنست **ف** چه این مال معصوم ست بجهت حق عباد در حالت هلاک و استهلاک حتی اگر غصب کند آنرا کسی ضامن آن میشود خواه هلاک شود آن مال یا هلاک و تصرف کند آنرا غاصب و مال مضمون که مال دزدی ست معصوم نیست بجهت حق عباد در صورت استهلاک فقط و مماثلت نیست میان مالیکه معصوم ست در یک حالت فقط و مالیکه معصوم ست در هر حال و حال آنکه مماثلت میان مال مضمون و میان ضمان آن لازم ست پس ثابت شد که در صورت استهلاک نیز عصمت مال مذکور ساقط ست و ضمان آن واجب نیست چنانچه در صورت هلاک **ص** **مسئله ا** - اگر شخصی چند بار دزدی نمود و بعد ازان دست او بریده شد بسبب یک دزدی پس آن بمقابل همه دزدیها واقع میشود و ضمان مال هیچ یکی از دزدیهای مذکوره لازم نمی آید نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که دزد مذکور ضامن مال جمیع دزدیها میشود مگر دزدیکه بسبب آن دست او بریده شده است و این در صورتی ست که یکی از صاحبان مال حاضر شود و اگر جمیع آنها حاضر شوند و دست آن دزد بریده شود بسبب خصومت جمیع آنها پس درینصورت دزد مذکور ضامن هیچ چیز نمیشود برای هیچ یکی از آنها باتفاق همه علما و دلیل صاحبین رح اینست که حاضر نائب غائب نیست و خصومت صاحب مال برای اثبات دزدی ضرور ست تا ظاهر شود دزدی و در صورت مذکوره خصومت از جانب غائبان یافته نشد پس دزدی آن دزد در حق آنها ظاهر نشد پس قطع دست دزد مذکور بسبب دزدی مال آنها نشد

فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضي اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النُّصُب كلها لواحد فخاصم في البعض

باب ما يحدث السارق في السرقة

ومن سرق ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي عشرة دراهم قطع وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك المضمون وصار كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة

پس اموال آنها معصوم باند ف لهذا ضمان آن واجب خواهد شد ص و دليل ابي حنيفه رح اينست كه بمقابل جميع آن دزديها قطع واحد واجب ست بجهت حق الله تعالى زيرا چه در حدود تداخل واجب ست ف بقدر امكان يعني اكتفا نموده ميشود بحد واحد ص و خصومت شرط ظهور سرقه است نزد قاضي ف وآن يافته شد واما وجوب حد سرقه پس آن بسبب جنايت ص پس هرگاه قاضي استيفاي حد واحد نمود پس استيفا كرد چيزيرا كه واجب بود بتمامه آيا نمي بيني كه نفع آن كه انزجار ست بسوي جميع آنها عائد وراجع ست پس آن قطع واحد بمقابل جميع آن دزديها واقع ست ف لهذا ضمان مال هيچ يكي ازان دزديها لازم نخواهد بود ص و همين اختلاف ست درصورتيكه بدزد دزدي بارها مال يك كس را هر بار بقدر نصاب و آن كس بجهت يكبار خصومت نمايد ف و بسبب آن دست دزد مذكور بريده شود يعني نزد ابي حنيفه رح براو ضمان مال هيچ يكي از دزديهاي ديگر لازم نمي آيد و نزد صاحبين رح براو ضمان مال دزديهاي ديگر لازم مي آيد والله اعلم ص

باب دربيان تصرفات دزد در مال مسروق مسئله - اگر بدزد دزدي پارچه و پاره كند آنرا در اندرون سراي صاحب پارچه و بعد ازان بيرون آن سراي بيرون آرد حال آنكه قيمت آن پارچه بعد از پاره كردن ده درم ست پس دست آن دزد بريده بشود و از ابي يوسف رح مرويست كه دست او بريده نميشود زيرا چه دزد مذكور هرگاه پاره كرد آن پارچه را پس سبب ملك او دران يافته شد وآن خرق فاحش ست چه خرق فاحش از اسباب ملك ست بجهت آنكه بسبب خرق فاحش براو ضمان قيمت آن واجب ميشود پس مضمون مملوك او ميگردد بعد از دادن ضمان و دزد مذكور هرگاه بعد از پاره كردن آن پارچه بيرون كرده است آنرا از سراي صاحب پارچه پس درينصورت دزدي متحقق نشد چه دزد مذكور بيرون كرده است از سراي مذكور چيزيراكه دران سبب ملك او يافته شده است و درينصورت دست دزد بريده نميشود چنانچه بريده نميشود درصورتيكه مشتري بدزدد مبيعي راكه دران خيار بائع ست ف چه سبب ملك كه شرا است يافته شده است دران همچنين درينجا نيز ص و ابو حنيفه و محمد رح مي گويند كه گرفتن آن مع خرق فاحش سبب وجوب ضمان ست نه سبب ملك و جز اين نيست كه ملك ثابت مي شود بعد از اداي ضمان بجهت آنكه اگر ملك ثابت نشود مجتمع مي شود بدل و مبدل هر دو در ملك واحد و مثل اين صورت نشبهه نمي شود

كتلبس للاخذ وكما اذا سرق البائع معيبا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لافادة الملك وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة وان سرق شاة فذبحها ثم اخرجها لم يقطع لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه ومن سرق ذهبا او فضة يجب فيه القطع فصنعه دراهم او دنانير قطع فيه ويرد الدراهم والدنانير الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا سبيل للمسروق منه عليهما واصله في الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له

مانند گرفتن نقط بدون خرق ف یعنی مجرد گرفتن نیز گاهی سبب ملک میگردد و بعد از ادای ضمان و معهذا صورت شبهه نیست پس همچنین گرفتن مع خرق که سبب وجوب ضمان ست و بعد از ادای ضمان سبب ملک میگردد صورت شبهه نخواهد شد ص و نظیر مسئله مذکوره آنست که اگر بدزد بائع از نزد مشتری مبیع معیوب را که بدست او فروخته بود ف پس دست او بریده میشود اگرچه سبب رد آن مبیع که عیب ست بالآخره سبب ملک بائع میگردد و متحقق ست و معهذا دست او بریده میشود پس همچنین درینجا نیز ص بخلاف آنچه ذکر کرد آنرا ابو یوسف رح ف که اگر مشتری بدزد مبیع را که دران خیار بائع ست ص زیرا چه بیع موضوع ست برای افادهٔ ملک و باید دانست که این اختلاف در صورتی ست که اختیار کند صاحب پارچه که بگیرد آن پارچه را مع ضمان نقصان و اگر اختیار کند که بگذارد پارچه مذکور را و ضمان بگیرد از دزد مذکور قیمت آنرا پس درینصورت دست او بریده نمیشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیرا چه دزد مذکور مالک آن پارچه میگردد از وقت گرفتن آن بطریق استناد پس چنان شد که هبه کند مالک بدزد مال دزدیده را چه دست او بریده نمیشود بسبب شبهه ملک و همچنین درینجا نیز و این همه که مذکور شد وقتی ست که بسبب خرق نقصان فاحش شده باشد و اگر نقصان قلیل باشد پس دست آن دزد بریده میشود باتفاق جمیع علمای ما رح زیرا چه درینصورت یافته نمیشود سبب ملک چه درینصورت مالک را نمیرسد که بگیرد جمیع قیمت آنرا بطریق ضمان مسئله ۲ ـ اگر بدزد شخصی گوسفندی را و بعد ازان ذبح کند آنرا اندرون سرای مالک و بعد ازان بیرون برد آنرا از سرای مذکور پس دست او بریده نمیشود زیرا چه درینصورت دزدی مذکور بالآخره دزدی گوشت ست و بسبب دزدیدن گوشت دست دزد بریده نمیشود مسئله ۳ ـ اگر دزدید کسی آنقدر طلا و نقره را که بسبب دزدیدن آن دست بریده می شود و بعد ازان درهم و دینار ساخت آنرا پس دست او بریده می شود و آن درهم و دینار واپس داده میشود بمسروق منه و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که مسروق منه را نمیرسد که بگیرد آن درهم و دینار را و اصل این مسئله در غصب ست ف یعنی اگر غصب کند کسی درهم یا دینار را و بعد ازان زیوری سازد ازان چون سوار مثلا پس حق مالک ازان منقطع میگردد نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح و همچنین درصورت مذکوره بسبب ساختن درهم و دینار از طلا و نقره حق مسروق منه منقطع میشود نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه رح ص و سر آن اینست که صنعت مذکوره متقوم ست نزد صاحبین رح برخلاف قول ابی حنیفه

ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه لا يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن قيمة الثوب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا وان صبغه اسود اخذ منه في المذهبين يعني عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زيادة عنده كالحمرة وعند محمد رح زيادة ايضا كالحمرة ولكنه لا يقطع حق المالك

وبعد ازان باید دانست که در بریدن دست دزد در صورت مذکوره بنابر قول ابی حنیفه رح هیچ اشکال نیست زیراچه دزد مذکور مالک آن درهم و دینار نشود اما بنابر قول صاحبین رح پس بعضی گفته اند که بریدن دست او در صورت مذکوره واجب نیست زیراچه دزد مذکور مالک آن درهم و دینار شده است پیش از بریدن دست او وبعضی گفته اند که بریدن دست آن دزد در صورت مذکوره نزد صاحبین رح نیز واجب ست زیراچه آن طلا و نقره به سبب صنعت مذکوره چیز دیگر گشته است و دزد مذکور مالک آن چیز دیگر شده است نه مالک عین آن مال دزدیده که طلا و نقره است پس دست او بریده خواهد شد

مسئله ۴ - اگر بدزدد کسی پارچه و رنگ سرخ کند آنرا و بعد ازان دست او بریده شود به سبب دزدیدن پارچه مذکور پس آن پارچه واپس گرفته نمیشود ازو و نگرفته میشود ازو قیمت آن بطریق ضمان و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته است که آن پارچه ازو گرفته میشود ازو و داده میشود باو انچه زیاده شده است قیمت آن به سبب رنگ مذکور چنانچه اگر غصب کند کسی پارچه را ف و بعد ازان رنگ سرخ کند آنرا پس آن پارچه واپس گرفته میشود ازو و داده میشود باو انچه قیمت آن زیاده شود به سبب رنگ مذکور ص بعلت آنکه پارچه اصل ست و موجود ست و رنگ تابع آنست لهذا ترجیح داده میشود جانب صاحب پارچه را پس آن پارچه باو داده میشود و قیمت رنگ بغاصب مذکور و همچنین درینجا نیز زیراچه علت مذکوره درینجا نیز یافته میشود و دلیل شیخین رح اینست که رنگ موجود و قائم ست از روی صورت و معنی لهذا اگر بگیرد آن پارچه رنگین را صاحب پارچه ضامن میشود چیزیرا که به سبب رنگ زیاده شده است و حق مالک پارچه قائم ست در صورت آن پارچه فقط نه در معنی آن ف که عبارت ست از مالیت آن ص زیراچه اگر آن پارچه هلاک شود پس ضمان آن لازم نمی آید بر دزد مذکور و هرگاه چنین شد پس ترجیح داده خواهد شد جانب دزد مذکور بخلاف صورت غصب چه دران حق هر واحد از غاصب و مالک موجود و قائم ست از روی صورت و معنی و باین جهت هر دو برابر اند پس ترجیح داده خواهد شد جانب مالک بالوجهی که ترجیح داد آنرا محمد رح ف و آنچه مذکور شد وقتی ست که دزد مذکور رنگ سرخ کرده باشد پارچه مذکور را ص واما اگر رنگ سیاه کند آنرا پس آن پارچه سیاه گرفته میشود ازو نزد ابی حنیفه و محمد رح و نزد ابی یوسف رح این صورت و صورت اول هر دو برابر ست زیراچه رنگ سیاه نزد ابو یوسف رح موجب زیادتی قیمت ست مانند رنگ سرخ و نزد محمد رح نیز رنگ سیاه مانند رنگ سرخ ست ولیکن آن موجب انقطاع حق مالک نیست ف بلکه مالک را می رسد که واپس بگیرد آن پارچه را در هر دو صورت

وعند ابی حنیفة رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالك

باب قطع الطریق

قال واذا خرج جماعة ممتنعین او واحد یقدر علی الامتناع فقصدوا قطع الطریق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا نفسا حبسهم الامام حتی یحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمی والماخوذ اذا قسم علی جماعتهم اصاب کل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قیمته ذلك قطع الامام ایدیهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فیه قوله تعالی انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله الایة والمراد منه والله اعلم التوزیع علی الاحوال وهی اربعة هذه الثلثة المذکورة والرابعة نذکرها ان شاء الله تعالی ولان الجنایات تتفاوت علی الاحوال فاللائق تغلیظ الحکم بتغلظها اما الحبس فی الاول فلانه المراد بالنفی المذکور لانه نفی عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها

ص ونزد ابی حنیفه رح رنگ سیاه نقصان عیب ست پس آن موجب انقطاع حق مالک نیست والله اعلم

باب در بیان قطع طریق ف یعنی راهزنی ص مسئله — وقتی که خروج کنند جماعتی که قادر اند بر امتناع ف یعنی امتناع اینست که قوی و زور آور باشند بایں طور که تعرض غیر را از خود دفع توانند کرد ص یا خروج کند شخص واحد که قادر ست بر امتناع ف باعتبار قوت و شجاعت خود ص وقصد قطع طریق نماید ف پس اینها را بزبان عربی قطاع الطریق وبزبان فارسی راهزن میگویند ودیگه رهزنان رهزنی او نمایند آنرا استقطوع علیه میگویند ص ورهزنان را چهار حالت ست یکی اینکه گرفته آیند پیش از انکه بگیرند مال کسی را یا قتل کنند کسی را ف یا ترسانیده باشند کسی را ص دوم اینکه گرفته آیند بعد از انکه گرفته باشند مال مسلمان یا ذمی را فقط وسوم اینکه گرفته آیند بعد از انکه قتل نموده باشند فقط چهارم آنکه گرفته آیند بعد از انکه قتل نموده باشند وهم مال گرفته باشند هم آنها در حالت اول اینست که حبس کند آنها را امام تا آنزمان که توبه ظاهر شود از آنها ف یعنی معلوم شود از حال آنها که آنها توبه کرده اند بایں طور که اثر توبه وصلاح ظاهر شود بر پیشانی آنها ص وحکم آنها در حالت دوم اینست که ببرد امام دست راست وپای چپ را بشرطیکه آنچه گرفته باشند آنقدر مال باشد که هرگاه تقسیم نموده شود بمیان آنها بهر کس مال بقدر ده درم برسد ف وباید دانست که یعنی دست راست وپای چپ بجهت آن نموده شد بهت که اگر دست وپای از یک جانب بریده شود فوت میشود دیگه جنس منفعت وآن بمنزلهٔ کشتن ست وکشتن او مشروع نیست ص وحکم آنها در حالت سوم اینست که قتل نماید آنها را امام بطریق حد ف اگر عفو نماید آنرا ولی خون عفو آن هیچ اعتبار ندارد چه حد حق الله ست ص ودلیل احکام این سه حالت از حالت چهارم آیه ... ست وآن این ست که نیست جزاء کسانیکه محاربه می کنند با خدا ورسول خدا وسعی می کنند در زمین بفساد را انکه کشته شوند یا بردار کشیده شوند یا بریده شود دستها وپایهای آنها از جانب خلاف یا نفی کرده شوند از روی زمین ف وباید دانست که مسافر بصحرا در حفظ وامان خدای تعالی ست ومتوکل ست بر او پس متعرض حال مسافر محاربت ... تعالی کذا فی النهایة ص ومراد از نفی حبس ست چه حبس اخراج ست از روی زمین بدفع کردن شر آنها از اهل زمین

ويعزرون ايضاً لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا تتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط
ان يكون المأخوذ مال مسلم او ذمي ليكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستأمن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستبيح
طرفه الا بتناوله ما له خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه ويقتلون
حداً حتى لو عفا الاولياء عنهم لا يلتفت الى عفوهم لانه حق الشرع والرابعة اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخيار ان شاء قطع ايديهم وارجلهم من خلاف
وقتلهم او صلبهم وان شاء قتلهم وان شاء صلبهم وقال محمد رح يقتل او يصلب ولا يقطع لانه جناية واحدة فلا توجب حدين ولان ما دون النفس يدخل في النفس في
باب الحد كحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل
معاً في الكبرى حداً واحداً وان كانا في الصغرى حدين والتداخل في الحدود لا في حد واحد ثم ذكر في الكتاب التخيير بين الصلب وتركه وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
انه لا يتركه لانه منصوص عليه والمقصود التشهير ليعتبر به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة في الصلب فيخير فيه ثم قال ويصلب حياً ويبعج بطنه برمح الى ان يموت
ومثله عن الكرخي رح وعن الطحاوي رح انه يقتل ثم يصلب توقياً عن المثلة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب على هذا الوجه ابلغ في الردع وهو المقصود قال ولا
يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه يتغير بعدها فيتأذى الناس به وعن ابي يوسف رح انه يترك على خشبة حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره

وباید دانست که آنچه مذکور شد که آنها گرفته باشند مال مسلمانی را یا ذمی را پس آن بجهت آنست که تا آنمال معصوم باشد بعصمت دائمی پس اگر
بطریق راهزنی بگیرد مال حربی را بریدن دست وپای او واجب نشود وحکم آنها در حالت چهارم آنست که امام در عقوبت آنها مختار است اگر خواهد دست
وپای آنها را ببرد وبعد از ان قتل نماید آنها را یا صلب نماید ف یعنی بر دار کشد ص واگر خواهد قتل کند آنها را فقط ف یعنی آنکه دست وپای آنها را
ببرد ص واگر خواهد بر دار کشد آنها را فقط ف یعنی آنکه دست وپای آنها را ببرد ص ومحمد رح گفته است که امام اگر خواهد بکشد یا بر دار کشد
فقط ونمیرسد او را که دست وپای آنها را نیز ببرد بجهت آنکه راهزنی یک جنایت است پس آن موجب دو حد نخواهد شد وبجهت آنکه قطع ما دون ذات داخل میشود در قتل
ذات در باب حد لهذا اگر دزد دزدی زنا کند در حالیکه محصن است او رجم نموده میشود فقط ودست او بریده نمیشود ودلیل ابی حنیفه وابی یوسف رح
آنست که عقوبت مذکوره ف یعنی قتل مع بریدن دست وپای یا صلب مع آن ص یک عقوبت شدید است بسبب
شدت سبب آن که گناه شدید است یعنی تفویت امن راه بر وجه کمال بسبب قتل آدمی وگرفتن مال لهذا بریدن دست راست وپای
چپ حد واحد است در حق راهزن ودر حق دزد دیگر غیر راهزن دو حد است وتداخل در حد متعدد میشود نه در حد واحد وبعد ازان باید دانست
که قدوری رح در مختصر خود ذکر کرده است که امام مختار است اگر خواهد بر دار کشد بعد از قتل واگر خواهد ترک آن کند واین ظاهر الروایت
است واز ابی یوسف رح مروی است که ترک آن نباید کرد زیراچه صلب منصوص علیه است ومقصود ازان تشهیر است تا دیگران بسبب
آن عبرت گیرند وفقها از جانب ابی حنیفه رح میگویند که اصل تشهیر حاصل است بسبب قتل وصلب برای مبالغه است پس امام مختار است اگر خواهد
مبالغه نماید وخواهد ترک آن کند وبعد ازان گفته است قدوری رح که آن راهزن زنده بر دار کشیده میشود وچاک کرده میشود شکم او به نیزه
تا آنکه بمیرد وچنین مروی است از کرخی رح واز طحاوی رح مروی است که او کشته میشود اول وبعد ازان بر دار کشیده میشود تا مثله کردن لازم
نیاید وجه اول یعنی قول قدوری رح اصح است زیراچه بسبب کشیدن بر دار مذکور مردمان زیاده تر خائف میشوند وهمین مقصود است ودانست باید
که بر سر دار زیاده از سه روز نباید گذاشت زیراچه بعد ازان متغیر وبدبو می شود وبسبب آن بمردمان ایذا میرسد
واز ابی یوسف رح مرویست که بر سر دار گذاشته میشود تا آن زمان که پوسیده شود وپاره پاره شده بریزد تا از دیدن آن مردمان عبرت گیرند

قلنا حصل الاحتیاط بما ذکرناه والنهایة غیر مطلوبة قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیه فی مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغری
وقد بیناه وان باشر القتل احدهم اجری الحد علیهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهی تتحقق بان یکون البعض ردءً للبعض حتی
اذا زلت اقدامهم انحازوا الیهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق قال والقتل وان کان بعصا او بحجر او بسیف فهو سواء لانه
یقع قطعا للطریق بقطع المارة وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منه فیما فیه القصاص واخذ الارش منه
مما فیه الارش وذلک الی الاولیاء لانه لا حد فی هذه الجنایة فظهر حق العبد وهو ما ذکرناه فیستوفیه الولی
وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس
حقا للعبد کما یسقط عصمة المال وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولیاء قتلوه
وان شاؤا عفوا عنه لان الحد فی هذه الجنایة لا یقام بعد التوبة للاستثناء المذکور فی النص ولان التوبة
یتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثله فظهر حق العبد فی النفس والمال حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو
ویجب الضمان اذا هلک فی یده او استهلکه وان کان من القطاع صبی او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع علیه

وجواب آن اینست که غیر متکبر ندر دان بسبب گذاشتن آن بحیز تمامه پز رضا یابازان مطلوب نیست مسئله ۲ - اگر کشته شود راهزن پس واجب نشود برو
ضمان مالیکه گرفته بود آنرا بنا بر قیاس آن بر دزدی که در دزدی هم همین حکم ست چنانچه بیان آن سابق گذشته است مسئله ۳ - اگر یکی
از میان رهزنان قتل کند پس حد آن بر جمیع آنها جاری نموده میشود زیراچه آن حد جزای محاربه است ومحاربه باینطور متحقق میشود که بعضی از آنها معین
ومددگار دیگری باشند لهذا اگر بلغزد قدم یکی از انها دیگری اعانت او میکند وشرط جاری نمودن حد بر آنها همین ست که قتل یافته شود از یکی از انها
وآن در صورت مذکوره متحقق ست وباید دانست که قتل به عصا وبه سنگ وبه شمشیر درینجا برابر ست چه رهزنی بسبب آن متحقق شود مسئله ۴
اگر گرفته آید راهزنیکه قتل نکرده است ونه مال گرفته است بلکه مجروح کرده است انسانی را پس درینصورت قصاص گرفته میشود از و در صورتیکه
دران قصاص ست وارش گرفته میشود از و در صورتیکه دران ارش ست وآن گرفتن قصاص وارش مفوض ست بسوی اولیای آن زیراچه حد
در جنایت مذکوره نیست پس ظاهر گشت که آن حق عباد ست لهذا استیفای آن خواهد کرد صاحب حق که ولی جنایت ست مسئله ۵ -
اگر گرفته آید راهزنیکه مال گرفته بود وبعد از گرفتن مال مجروح کرده بود انسانی را پس درینصورت دست وپای او بریده میشود وجراحتیکه
از دست او صادر شده است باطل ست ف یعنی ارش یا قصاص آن لازم نمی آید ص زیراچه هرگاه واجب شد حد بجهت حق الله
پس ساقط شد عصمت ما دون ذات که بجهت حق عباد ست چنانچه ساقط میشود عصمت مال مسئله ۶ - اگر گرفته آید راهزنی بعد از آنکه
او توبه نموده است وحال آنکه او قتل کرده بود عمدا ف وهم مال گرفته بود ص پس درینصورت ولی جنایت مختار ست اگر خواهد
قتل کند او را بجهت قصاص واگر خواهد عفو کند او را زیراچه در جنایت راهزنی حد قائم کرده نمیشود بعد از توبه بجهت آنکه در قرآن مذکور ست
که حد جاری میشود بر آنها مگر بر کسانیکه توبه کنند پیش از آنکه دست قدرت حاکم بر آنها رسد وگرفته آیند ونیز بجهت آنکه توبه متحقق نمیشود مگر باینطور
که مال واپس دهند صاحب مال را ودرچنین صورت بریدن دست وپا واجب نمیشود دوم گاه حد واجب نشد پس ظاهر شد که حق عباد در ذات
ومال ست پس ولی جنایت را میرسد که قصاص بگیرد واگر خواهد عفو کند وضمان مال درینصورت لازم ست بر راهزن مذکور اگر آن مال هلاک
شود در دست او یا او استهلاک آن نماید مسئله ۷ - اگر باشد از جمله راهزنان صبی یا مجنون یا ذو رحم محرم مقطوع علیه پس درینصورت

سقط الحد عن الباقين فالمذكور في الصبي والمجنون قول ابي حنيفة وزفر رحمه وعن ابي يوسف رحمه انه لو باشر
العقلاء يحد الباقون وعلى هذا السرقة الصغرى له ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل في مباشر العاقل
ولا اعتبار بالخلل في التبع وفي عكسه ينعكس المعنى والحكم ولهما انه جناية واحدة قامت بالكل فاذا
لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطي مع العامد
اما ذو الرحم المحرم فقد قيل تاويله اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم والاصح انه مطلق لان الجناية
واحدة على ما ذكرناه فالامتناع في حق البعض يوجب الامتناع في حق الباقين بخلافه فما اذا كان
فيهم مستامن لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهو يخصه اما هنا الامتناع

حد ساقط میشود از باقیان نیز وانچه مذکور شد در صبی ومجنون قول ابی حنیفه وزفر رح ست وازابی یوسف رح مروی ست که این
وقتی ست که مباشر قتل یا مباشر گرفتن مال همان صبی یا مجنون باشد واگر مباشر قتل یا گرفتن مال عقلا باشند پس حد جاری میشود بر باقیان
نیز اگرچه میان آنها صبی یا مجنون ست ولیکن بران صبی ومجنون حد جاری کرده نمیشود وهمچنین اختلاف ست در صورتیکه دزدی
نماید جماعتی که بعضی از آنها صبی یا مجنون ست **ف** یعنی نزد ابی حنیفه وزفر رح حد سرقه ساقط میشود از جمیع ونزد ابی یوسف رح
نیز حکم همین ست اگر آن صبی یا مجنون متاع را از خانه صاحب متاع بیرون برده دیگران واگر امر برعکس این باشد پس حد ساقط
نمیشود از کسانیکه عاقل بالغ اند **ح** ودلیل ابی یوسف رح اینست که مباشر اصل ست ومددگار تابع آنست ودر صورتیکه مباشر
عاقل باشد هیچ خلل نیست در اصل وجز این نیست که خلل در تابع ست وآن اعتبار ندارد واگر امر برعکس باشد حد ساقط میشود نزد جمیع زیراچه
خلل در اصل یافته میشود ودلیل ابی حنیفه وزفر رح اینست که قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل آن جماعت وآن علت حد ست
وهرگاه فعل بعضی از آنها موجب جزا نباشد پس فعل باقیان جزو علت خواهد بود وبسبب جزو علت حکم ثابت نمیشود وچنانچه اگر دو کس یک شخص
شخصی را بایطور که یکی عمدا کشته باشد ودیگری بخطا **ف** پس قصاص ساقط میشود زیراچه فعل آن کس که عمدا کشته است جزو علت
ست همچنین درینجا نیز **ص** وانچه مذکور شد در صورتیکه بعضی از جمله راهزنان ذو رحم محرم مقطوع علیه باشد پس بعضی گفته اند که آن
در صورتیست که آن مال مذکور مشترک باشد میان آن ذو رحم محرم ومیان مقطوع علیه وبعضی گفته اند که آن مطلق ست ومقید نیست
بصورت مذکوره واین اصح ست زیراچه قطع طریق یک جنایت ست که قائم ست بکل پس امتناع وجوب حد در حق بعضی از آنها موجب امتناع ست
در حق باقیان **ف** سوال راهزنی کردن در حق مستامن موجب حد نیست چنانچه راهزنی در حق ذی رحم محرم موجب حد نیست هرگاه بودن
ذی رحم محرم در قافله مقطوع علیهم موجب سقوط حد ست پس همچنین باید که بودن مستامن در قافله مذکوره نیز موجب سقوط حد باشد وحال آنکه
چنین نیست بلکه بسبب راهزنی نمودن در حق قافله حد لازم می آید اگرچه میان آنها مستامنی باشد جواب **ص** راهزنی در حق مستامن
موجب حد نیست بسبب آنکه خلل ست در عصمت جان ومال او واین سبب مختص ست باو بخلاف بودن ذی رحم محرم در قافله

تخلل في الحرز والقافلة حرز واحد وإذا سقط الحد صار القتل إلى الأولياء لظهور حق العبد على ما ذكرناه فإن شاؤا قتلوا وإن شاؤا عفوا وإذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لأن الحرز واحد فصارت القافلة كدار واحدة ومن قطع الطريق ليلا أو نهارا في المصر أو بين الكوفة والحيرة فليس بقاطع الطريق استحسانا وفي القياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي رح لوجوده حقيقة وعن أبي يوسف رح أنه يجب الحد إذا كان خارج المصر وإن كان بقربه لأنه لا يلحقه الغوث وعنه إن قاتلوا نهارا بالسلاح أو ليلا به أو بالخشب فهم قطاع الطريق لأن السلاح لا يلبث والغوث يبطئ بالليالي ونحن نقول إن قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر ويقرب منه لأن الظاهر لحوق الغوث إلا أنهم يؤخذون برد المال إيصالا للحق إلى المستحق ويؤدبون ويحبسون لارتكابهم الجناية ولو قتلوا فالأمر فيه إلى الأولياء لما بينا

چه بسبب بودن او در قافله خلل واقع نشود در حرز که قافله است چه قافله حرز واحد است ف مانند خانهٔ واحد ص پس بسبب گرفتن مال از قافله مذکوره حد واجب نخواهد شد ف چنانچه اگر بدزدد کسی مال قریب خود را و مال اجنبی را از خانه که آن قریب و اجنبی باهم در آن سکونت مینمایند پس دست او بریده نمیشود بجهت تحقق شبهه در حرز پس همچنین در اینجا نیز ص وهرگاه ساقط شد حد سرقهٔ مذکوره پس ظاهر شد حق عباد بنابر آنچه مذکور شد لهذا در صورت مذکوره اگر راهزنان قتل نموده باشند پس اولیای جنایت مختاره اند اگر خواهند قتل کنند قاتل را و اگر خواهند عفو نمایند مسئله ۸ - اگر بعضی از قافله راهزنی نماید بر بعض دیگر از آن قافله پس بر آن بعض حد واجب نمیشود زیرا چه قافله حرز واحد است مانند خانهٔ واحد ف واگر یکی از دو کس که هم خانه اند بدزدد مال دیگر را از خانهٔ مذکوره حد سرقه بر او لازم نمی آید همچنین در اینجا نیز ص مسئله ۹ - اگر شخصی رهزنی نماید وقت شب یا در روز در شهر یا در میان کوفه و حیره ف که منزل نعمان بن منذر است قریب بکوفه باینطور که عمارت هر یکی متصل است بدیگر ص پس آن شخص راهزن نیست بطریق استحسان و مقتضای قیاس اینست که او راهزن باشد و همین قول شافعی رح است زیرا چه معنی راهزن در و یافته میشود حقیقةً و از ابی یوسف رح مروی است که حد واجب میشود بر او وقتیکه او رهزنی نموده باشد بیرون شهر اگرچه قریب شهر باشد زیرا چه فریادرس نمیرسد در آنجا و نیز مروی است از ابی یوسف رح که اگر آنها در شهر قتال نمایند بسلاح در روز و همچنین اگر در شب قتال نمایند بسلاح یا بچوب یا بسنگ پس آنها قطاع الطریق اند زیرا چه سلاح درنگ نمی کند تا فریادرس برسد و همچنین در وقت شب فریادرس بدیر میرسد و وجه استحسان اینست که رهزنی عبارت است از زدن راهروان و مرورکنندگان در راه و این معنی متحقق نیست در شهر و نه در مکانیکه قریب شهر است زیرا چه ظاهر همین است که فریادرس میرسد آنجا پس آنها قطاع الطریق نیستند ف لهذا حد بر آنها جاری کرده نمیشود ص ولیکن مواخذه نموده میشود از آنها برای واپس دادن مال تا حق بصاحب حق برسد و نیز تادیب نموده میشود بر آنها و در حبس داشته می شوند زیرا چه آنها جنایت نموده اند و اگر آنها کسی را قتل نموده باشند پس مواخذه آن مفوض است بسوی ولی جنایت بنا بر وجهی که سابق مذکور شده است ف و دانکه فتوی بر قول ابی یوسف رح است کذا فی فتح القدیر نقلا عن الطحاوی

ومن خنق رجلاً حتى قتله فالدية على عاقلته عند ابي حنيفة رح وهي مسئلة القتل بالمثقل وسنبين في باب الديات
ان شاء الله تعالى وان خنق في المصر غير مرة قتل به لانه صار ساعيا في الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل والله اعلم

كتاب السير

السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع تختص بسير النبي عليه السلام في مغازيه قال الجهاد فرض على الكفاية
اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ولقوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على الكفاية لانه ما فرض لعينه اذ هو افساد في نفسه وانما فرض
لاعزاز دين الله ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين كصلوة الجنازة ورد السلام
فان لم يقم به احد اثم جميع الناس بتركه لان الوجوب على الكل ولان في اشتغال الكل به قطع مادة الجهاد من الكراع والسلاح فيجب على الكفاية الا
ان يكون النفير عاما فحينئذ يصير من فروض الاعيان لقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا الآية وقال في الجامع الصغير الجهاد واجب الا ان المسلمين في
سعة حتى يحتاج اليهم فاول هذا الكلام اشارة الى الوجوب على الكفاية وآخره الى النفير العام وهذا لان المقصود عند ذلك

مسئله اگر شخصی خفه کرد کسی را حتی که کشت آنرا پس دیت آن بر عاقله قاتل ست نزد ابی حنیفه رح و این مسئله قتل بالمثقل ست که بیان آن خواهد آمد در باب دیات ان شاء الله تعالی
و اگر شخصی بارها این عمل نماید در شهر پس او کشته میشود به سبب آن چه او ساعی به فساد ست در زمین خدا تعالی پس شر او دفع نموده خواهد شد بکشتن او والله اعلم بالصواب

كتاب السير

باید دانست که سیر جمع سیرت ست و سیرت در لغت بمعنی طریقه است در امور دینی و دنیاوی و سیر در شرع مختص ست به سیر
نبی علیه السلام در غزوات او مسئله - جهاد فرض کفایت ست وقتیکه جهاد نماید گروهی از مسلمانان پس ساقط می شود از دیگران
و فرضیت آن ثابت ست بامر خدا تعالی چه او تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را و بقول رسول خدا صلی الله علیه وسلم
که جهاد ثابت و باقی ست تا بروز قیامت و مراد اینست که فرضیت آن باقی ست و لیکن آن فرض کفایت ست بجهت آنکه جهاد فرض
عین نیست به سبب آنکه جهاد فی نفسه قتال و فساد ست فرض گردانیده نشده است مگر برای اعزاز دین خدا تعالی و برای دفع شر از بندگان
او تعالی پس هرگاه حاصل شود مقصود به سبب جهاد نمودن گروهی از مسلمانان ساقط میشود از باقیان مانند نماز جنازه و جواب سلام
پس اگر هیچ یکی از مسلمانان جهاد نکند جمیع مسلمانان گناهگار میشوند به سبب ترک آن و بجهت آنکه اگر فرض عین باشد پس بنا بر آن جمیع
مسلمانان مشغول به جهاد خواهند شد پس آلات و اسباب جهاد چون اسپ و سلاح وغیره منقطع و ناپیدا خواهد گردید لهذا ثابت شد که جهاد
فرض کفایت ست مگر وقتیکه نفیر عام شود یعنی وقتیکه کافران هجوم نمایند بقصد فتنه و فساد بر شهری از مسلمانان و امام وقت ندای عام نماید
بانیکه مردمان بیرون شوند برای جنگ پس درین هنگام جهاد فرض عین میگردد بر اهل شهر مذکور ف مرد باشند یا زن و امام مذکور
عادل باشد یا فاسق و اگر اهل آن شهر قادر نباشند بدفع کافران پس جهاد فرض عین میشود بر کسانیکه قریب آن شهر اند و اگر آنها نیز
کفایت نکنند پس جهاد فرض عین میشود بر کسانیکه قریب اند بآنها و همچنین از مشرق تا بمغرب بر جمیع مسلمانان فرض عین میگردد ص
در جامع صغیر گفته است که جهاد واجب ست مگر آنکه مسلمانان را فراغت ست تا آنکه بسوی آنها حاجت افتد پس اول این کلام اشاره است
بسوی اینکه جهاد فرض کفایت ست و آخر آن اشارت ست بآنکه فرض عین میشود وقت نفیر عام و سر آن اینست که وقت نفیر عام مقصود

لا يتحصل الا باقامة الكل فيفترض على الكل وقتال الكفار واجب وان لم يبدؤا للعمومات ولا يجب الجهاد على الصبي لان الصبا مظنة المرحمة ولا عبد ولا امرأة لتقدم حق المولى والزوج ولا اعمى ولا مقعد ولا اقطع لعجزهم فان هجم العدو على بلد وجب على جميع الناس الدفع تخرج المرأة بغير اذن زوجها والعبد بغير اذن المولى لانه صار فرض عين وملك اليمين ورق النكاح لا يظهران في حق فروض الاعيان كما في الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرهما مقنعا فلا ضرورة الى ابطال حق المولى والزوج ويكره الجعل ما دام للمسلمين فيء لانه يشبه الاجر ولا ضرورة اليه لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين فاذا لم يكن فلا بأس بان يقوي بعضهم بعضا لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى يؤيده ان النبي عليه السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض كان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي الشاخص فرس القاعد

باب كيفية القتال

واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة او حصنا دعوهم الى الاسلام لما روى ابن عباس رض ان النبي عليه السلام ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام فان اجابوا كفوا عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال صلعم

حاصل نمیشود مگر باقامت جمیع مسلمانان پس فرض خواهد شد بر جمیع مسلمانان **مسئله ۲**- قتال با کافران واجب ست اگرچه آنها ابتدا نمایند بجنگ وقتال زیراچه اکثر خطابات شرعی که عام ست دلالت میکند بران **مسئله ۳**- جهاد واجب نیست بر صبی چه او محل ترحم ست وهمچنین واجب نیست بر بنده وزن زیراچه حق خواجه وحق شوهر مقدم ست وهمچنین واجب نیست بر نابینا ونه بر جای مانده ونه بر دست بریده چه آنها عاجز اند پس اگر هجوم کنند کافران بر شهری پس درین هنگام دفع آنها واجب میشود بر جمیع مسلمانان حتی که زن بیرون میشود بدون اذن شوهر وبنده بیرون میشود بدون اذن خواجه زیراچه جهاد درین هنگام فرض عین میگردد وملک یمین وملک نکاح را در حق فرض عین اثر نیست چنانچه در نماز وروزه واین حکم نیست که نفیر عام باشد واما پیشتر از آن حال نیست بنده را که بدون اذن خواجه بیرون شود برای جهاد وهمچنین جائز نیست زن را که بدون اذن شوهر بیرون شود برای جهاد زیراچه در آن وقت بسوی آنها حاجت نیست ودیگران کفایت میکنند پس ضرورت نیست که بسبب آن ابطال حق خواجه وحق شوهر نموده شود **مسئله ۴**- اگر مال بیت المال موجود باشد پس ما دامیکه آن مال موجود ست مکروه ست جعل **ف** یعنی مالیکه مقرر نماید آنرا امام بر مردمان برای غازیان تا آنها بآن مال اسباب جنگ بر سازند وبسبب آن قوی گردند **ص** وجه کراهیت اینست که آن جعل مشابه اجرت ست بر طاعت خدا چون نماز وروزه وآن حرام ست پس مشابه آن مکروه خواهد شد. ودر صورت مذکوره بسوی جعل حاجت نیست چه مال بیت المال آماده است برای حوادثات مسلمانان چون جهاد وغیره واگر در بیت المال مال نباشد پس درینصورت باک نیست درینکه امام جعل بگیرد از بعض مردمان تا بآن تقویت دهد بعضی از غازیان را زیراچه در مقرر نمودن جعل ضرر اعلی که دفع ذات ست دفع میشود وجعل ضرر ادنی ست والحاق ضرر ادنی برای دفع ضرر اعلی مضائقه ندارد ومؤید همین معنی ست آنچه مرویست که پیغمبر صلعم گرفته چند زره را از صفوان رض وهمچنین عمر رض میگرفت مال از مرد زن دار ومیداد آنرا بمرد بیزن تا آن مرد بیزن بآن مال قوت یابد ولفراغ خاطر بر غزا برود وهمچنین میگرفت اسپ آنکس را که در خانه می نشست ومیداد آنرا بکسی که برای غزا میرفت پیاده والله اعلم ++

باب دربیان کیفیت قتال **مسئله ۱**- وقتیکه داخل شوند مسلمانان در دار حرب ومحاصره نمایند شهر کافران را یا قلعه آنها پس باید که دعوت کنند آنها را بسوی اسلام بجهت آنکه ابن عباس رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم قتال نکرده است با هیچ قومی مگر بعد از آنکه دعوت کرده است آنها را بسوی اسلام پس اگر آنها قبول نمایند دعوت اسلام را با آنها جنگ نباید کرد زیراچه آنچه مقصود از جنگ ست بغیر جنگ حاصل شد ونیز پیغمبر صلعم فرموده

أُمِرتُ ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وان امتنعوا دعوهم الى اداء الجزية به امر رسول الله عليه السلام
امراء الجيوش ولانه احد ماينتهي به القتال على ما نطق به النص وهذا في حق من يقبل منه الجزية ومن لا يقبل منه كالمرتدين
وعبدة الاوثان من العرب لا فائدة في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم الا الاسلام قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون
فان بذلوها فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين لقول علي رض انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا والمراد
بالبذل القبول وكذا المراد بالاعطاء المذكور في القرآن والله اعلم ولا يجوز ان يقاتل من لم تبلغه الدعوة الى الاسلام الا ان يدعوه لقوله عليه السلام
في وصية امراء الاجناد فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي
الذراري فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة اثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين او الاحراز بالدار فصار كقتل
النسوان والصبيان ويستحب ان يدعو من بلغته الدعوة مبالغة في الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبي عليه السلام اغار على بني المصطلق وهم غارون
وعهد الى اسامة رض ان يغير على ابنى صباحا ثم يحرق والغارة لا يكون بدعوة قال فان ابوا ذلك استعانوا بالله عليهم وحاربوهم لقوله عليه السلام في حديث سليمان
بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية الى ان قال فان ابوها فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ولانه تعالى هو الناصر لاوليائه والمدمر على اعدائه

که مامور شده‌ام باینکه جنگ کنیم با مردمان تا آن زمان که بگویند آنها کلمهٔ لا اله الا الله را پس هرگاه بگویند کلمهٔ مذکوره را پس مال و جان آنها معصوم و محفوظ میگردد در
اگر دعوت اسلام را قبول نکنند پس باید که دعوت نمایند آنها را بسوی ادای جزیه بجهت آنکه باین امر کرده است رسول خدا صلعم امرای لشکر خود را و بجهت آنکه جزیه
از ان چیزیست که بآن منتهی و موقوف میشود قتال چنانچه در نص قرآن مذکور است ولیکن این دعوت بسوی جزیه در کسی است که جزیه ازو قبول کرده میشود اما کسیکه
جزیه ازو مقبول نیست چون مرتدان و بت پرستان عرب پس در دعوت آنها بسوی جزیه فائده نیست چه قبول کرده نمیشود از آنها مگر اسلام زیرا چه چنین در قرآن
آمده است پس آنها که دعوت نموده شدند بسوی جزیه اگر قبول آن نمایند پس برای آنهاست آنچه برای مسلمانان است و بر آنهاست آنچه بر مسلمانان است بجهت آنکه علی رض
فرموده است که قبول جزیه نکردند آنها مگر برای اینکه خون آنها مانند خون مسلمانان شود و اموال آنها مانند اموال مسلمانان مسئله ۲ - جائز نیست جنگ کردن با قومی
که دعوت اسلام بآنها نرسیده است مگر بعد از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام بجهت آنکه پیغمبر صلعم بامرای لشکر خود چنین امر و وصیت کرده است و گفته است با آنها که دعوت
کنید کافران را بسوی اسلام و بجهت آنکه بسبب دعوت اسلام خواهند دانست که قتال ما با ایشان برای دین است نه برای گرفتن مال و بندی نمودن فرزندان آنهاست و بنا بر آن
احتمالست که اجابت نمایند دعوت اسلام را پس ما ایشان نیز از مشقت جنگ و قتال خلاصی یابیم مسئله ۳ - اگر قتال کند کسی با آنها پیش از دعوت نمودن آنها بسوی اسلام
پس او گنهگار میگردد بجهت آنکه قتال پیش از دعوت منع است ولیکن اگر قتال کند پیش از دعوت و بکشد آنها را و بگیرد مال آنها پس دیت و کفاره و تاوان لازم
نمی آید زیرا چه یافته نمیشود در حق آنها عاصم که دین اسلام است و نه احراز بجز که دار اسلام است و مجرد حرمت کفایت نمیکند برای لزوم دیت و تاوان مال چنانچه کشتن
زنان و فرزندان صغیر حربیان منع است و معهذا اگر بکشد آنها را کسی دیت آن برو لازم نمی آید مسئله ۴ - مستحب است دعوت نمودن مر قومی را که دعوت بآنها رسیده است
بجهت مبالغه نمودن در ترسانیدن آنها و واجب نیست زیرا چه بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم غارت کرد بر بنی مصطلق و تاراج کرد آنها را در حالیکه آنها غافل
بودند و همچنین عهد گرفت از اسامه رض که غارت کند بر ابنی بوقت صبح و بعد از آن آتش زند بر آن و غارت بدعوت نمیشود ف باید دانست که ابنی بروزن
حبلی شهریست در شام و بعضی گفته اند که قبیله است ص و بعد از آن باید دانست که اگر آنها بعد از شنیدن دعوت قبول نکنند آنرا و نه جزیه را پس طلب مدد از خدا نمایند
و با آنها جنگ چه در حدیث سلیمان بن بریده آمده است که اگر ابا کنند کافران از اسلام پس دعوت کن آنها را بسوی دادن جزیه پس اگر ابا کنند از آن پس
استعانت کن بخدا و جنگ بکن با آنها و بجهت آنکه خدا تعالی مددگار است برای دوستان خود و هلاک کننده است دشمنان خود را که کافرانند

فیستعان به فی کل الامور ونصبوا علیهم المجانیق کما نصب رسول الله علیه السلام علی الطائف وحرقوهم لانه علیه السلام احرق البویرة قال وارسلوا علیهم الماء وقطعوا اشجارهم وافسدوا زروعهم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بهم وکسر شوکتهم وتفریق جمعهم فیکون مشروعا ولا بأس برمیهم وان کان فیهم مسلم اسیر او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضة الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانه قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد بابه وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیهم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانه ان تعذر التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوه منهم لا دیة علیهم ولا کفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالة المخمصة لانه لا یمتنع مخافة الضمان لما فیه من احیاء نفسه اما الجهاد فمبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذار الضمان قال ولا بأس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکرا عظیما یؤمن علیه لان الغالب هو السلامة والغالب کالمتحقق ویکره اخراج ذلک فی سریة

پس جنبه وزه باید کرد در هر امری مسلمانان را باید که با استعانت خدا تعالی محاربه نمایند با کافران و نصب کنند بر آنها منجنیق را چنانچه رسول خدا صلعم نصب نموده بود آنرا بر اهل طائف و همچنین آتش زنند در خانهای آنها چه رسول خدا صلعم آتش زده بود در بویره و همچنین آب بگذارند بر آنها تا غرق شوند و ببرند اشجار آنها را و پامال کنند زراعت آنها را چه بسبب این عملها الحاق میشود بآنها ذلت و ضعف و غیظ و هم می شکند شوکت آنها و متفرق میشود جماعت آنها پس این عملها همه مشروع است و باک نیست در انداختن تیر وغیره در لشکر کافران اگرچه میان آنها مسلمانی باشد بطریق بندی یا بطریق تجارت بجهت آنکه در انداختن تیر وغیره در لشکر کافران دفع ضرر عام است بسبب منع نمودن آن از جماعت مسلمانان و کشتن مسلمان بندیوان یا تاجر ضرر خاص است ف پس برای دفع ضرر عام اینها را نموده خواهد شد ضرر خاص ص و بجهت آنکه کمتر است که خالی باشد قلعه ای کافران از مسلمان ف چه اغلب آنست که مسلمانی میباشد در آن بطریق بندی یا بطریق تجارت ص پس اگر بسبب آن مسلمان انداختن تیر وغیره در لشکر کافران منع باشد سد باب جهاد لازم آید مسئله - اگر کافران وقت جنگ سپر کنند اطفال مسلمانان را یا مسلمانان را که اسیر اند در دست آنها پس بسبب آن تیراندازی بر آنها موقوف نباید کرد بنا بر وجهیکه مذکور شد در مسئله سابق ولیکن باید که مسلمانان در انداختن تیر وغیره قصد کنند کافران را نه مسلمانان را زیرا چه هرگاه متعذر شد تمیز و فرق نمودن میان آنها و میان کافران در زدن تیر فعلاً پس ضرور است که فرق نموده شود میان آنها در قصد و اراده ف باینطور که تیرانداز قصد انداختن تیر کند بر کافران نه بر آن طفل و مسلمان ص چه اینقدر ممکن است پس باید کرد و آنچه از تیر وغیره برسد بآن طفل و مسلمان پس دیت آن نیست بر غازیان و نه کفاره آن زیرا چه جهاد فرض است و تاوان لازم نمی آید بسبب ادا نمودن فرض را ف و گرنه از ادای فرض متصور خواهند گردید مردمان به سبب خوف لزوم تاوان ص بخلاف خوردن طعام غیر در حالت مخمصه چه تاوان آن لازم می آید اگرچه خوردن طعام غیر در حالت مذکوره فرض است زیرا چه کسی در حالت مخمصه بسبب خوف تاوان از خوردن آن طعام باز نخواهد ماند چه در آن زندگانی اوست و اما جهاد پس در آن مشقت و اهلاک نفس خود است پس جهاد بسبب خوف تاوان از جهاد باز خواهد ماند مسئله - باک نیست در اینکه غازیان مصحف و زنان خود را همراه برند در صورتیکه جماعت غازیان لشکر عظیم باشد باینطور که در آن امن باشد از دشمنان و خوف آنها نباشد پس در اینصورت در بردن مصحف و زنان بهمراه خود مضائقه نیست زیرا چه در اینصورت سلامتی غالب است و امر غالب بمنزله متحقق شمرده میشود مسئله - اگر جماعت غازیان قلیل باشد که آنرا سریه می گویند

ولا يؤمن عليها لان فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف فانهم يستخفون بها مغايظة للمسلمين وهو التاويل الصحيح لقوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن في ارض العدو ولو دخل مسلم اليهم بامان لا باس بان يحمل معه المصحف اذا كانوا قوما يوفون بالعهد لان الظاهر عدم التعرض والعجائز يخرجن في العسكر العظيم لاقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقي والمداواة فاما الشواب فمقامهن في البيوت ادفع للفتنة ولا يباشرن القتال لانه يستدل به على ضعف المسلمين الا عند الضرورة ولا يستحب اخراجهن للمباضعة والخدمة فان كانوا لابد مخرجين فبالاماء دون الحرائر ولا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سيده لما بينا الا ان يهجم العدو على بلد للضرورة وينبغي للمسلمين ان لا يغدروا ولا يغلوا ولا يمثلوا لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخيانة ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر هو المنقول ولا يقتلوا امرأة ولا صبيا ولا شيخا فانيا ولا مقعدا ولا اعمى لان المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والشافعي يخالفنا في الشيخ والمقعد والاعمى

و دران امن نمی باشد از خوف دشمنان پس درینصورت همراه بردن مصحف و زنان مکروه است زیراچه درینصورت همراه بردن آنها ست در معرض فضیحت و هلاکت و بردن مصحف در معرض استخفاف و اهانت چه کافران استخفاف و اهانت مصحف مینمایند برای خشمناک شدن مسلمانان و همین تاویل صحیح ست مر قول پیغمبر صلعم که در سفر همراه مبرید قرآن مجید را در زمین عدو ف یعنی کافران ص مسئله ۸- اگر مسلمانی برود در لشکر کافران حربی بطریق امان پس باک نیست اورا که ببرد همراه خود مصحف را بشرطیکه باشند آنها قومیکه ایفای عهد مینمایند زیراچه ظاهر از حال آنها همین ست که تعرض نخواهند کرد مسئله ۹ جائز ست پیرزنان را که برند همراه لشکر عظیم برای کاریکه لائق آنهاست چون پختن طعام و خورانیدن آب و دوا ساختن برای مریضان و زخمیان اما زنان جوان پس سکونت آنها در خانها بهتر ست چه دران دفع فتنه است و باید که زنان قتال نکنند چه آن دلالت می کند بر ضعف مسلمانان پس آنها را نباید که مباشر قتال شوند مگر در وقت ضرورت و مستحب نیست همراه بردن زنان جوان برای جماع و خدمت و اگر بسیار ضرور و در کار باشد پس باید که همراه برند کنیزان را نه زنان حره را مسئله ۱۰- قتال نکند زن مگر باذن شوهر خود و نه قتال کند بنده مگر باذن خواجه خود بنابر آنچه سابق مذکور شده است ف که حق شوهر و حق خواجه مقدم ست ص مگر بضرورت در صورتیکه هجوم کند عدو مسئله ۱۱- سزاوار نیست مر مسلمانان را که عهد شکنی نمایند و نه خیانت نمایند در مال غنیمت و نه مثله کنند و باید دانست که مثله کردن عبارت ست از تغیر دادن هیئت چون گوش و بینی بریدن مثلاً و آنچه مرویست که پیغمبر صلعم مثله نموده بود در حق عرینین پس آن منسوخ ست بسبب نهی که وارد شده است بعد ازان ف و باید دانست که قصه عرینین اینست که گروهی از ساکنان عرینه آمدند نزد پیغمبر صلعم و ایمان آوردند به پیغمبر صلعم و بعد ازان بیمار شدند پس فرستاد آنها را پیغمبر صلعم بشترخانه و فرمود که بخورند آنها شیر و بول شتر را و هر گاه آنها شفا یافتند از راه شقاوت کشتند شتربان را و بردند شتران را پس فرستاد پیغمبر صلعم در پی آنها سریه را و مردمان بگرفتند آنها را و مثله نمودند آنها را بامر پیغمبر صلعم ص و همچنین سزاوار نیست مسلمانان را که قتل کنند زن را و نه صبی را و نه شیخ فانی را و نه جائی و نه نابینا را زیراچه موجب اباحت قتل نزد علمای ما محاربه و جنگ ست و اشخاص مذکوره قابل آن نیستند و لهذا قتل کرده نمیشود مفلوج و نه کسیکه دست راست او بریده باشد و نه کسیکه دست راست و پای چپ او بریده باشد و شافعی رح میگوید که شیخ فانی و جائی و نابینا کشته میشود

لان المبيح عنده الكفر والحجة عليه ما بينا وقد صح ان النبي عليه السلام نهى عن قتل الصبيان والذراري وحين رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة مقتولة قال هاه ما كانت هذه تقاتل فلم قتلت قال الا ان يكون احد هؤلاء ممن له رأي في الحراب او تكون المرأة ملكة لتعدي ضررها الى العباد وكذا يقتل من قاتل من هؤلاء دفعا لشره ولان القتال مبيح حقيقة ولا يقتلوا المجنون لانه غير مخاطب الا ان يقاتل فيقتل دفعا لشره غير ان الصبي والمجنون يقتلون ما داموا يقاتلون وغيرهما لا بأس بقتله بعد الاسر لانه من اهل العقاب لتوجه الخطاب نحوه وان كان يجن ويفيق فهو في حال افاقته كالصحيح ويكره ان يبتدئ الرجل اباه من المشركين فيقتله لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ولانه يجب عليه احياؤه بالانفاق فيناقضه الاطلاق في افنائه فان ادركه امتنع عليه حتى يقتله غيره لان المقصود يحصل بغيره من غير اقتحامه المأثم وان قصد الاب قتله بحيث لا يمكنه دفعه الا بقتله لا بأس به لان مقصوده الدفع الا ترى انه لو شهر الاب المسلم سيفه على ابنه ولا يمكنه دفعه الا بقتله يقتله لما بينا فهذا اولى

زیرا چه موجب اباحت قتل نزد او کفر ست و آن متحقق ست در آنها و او را نچه مذکور شد که صبی و غیره قتل کرده نمیشود حجت ست برا و **ف** یعنی کفر در آنها نیز متحقق ست و معهذا آنها کشته نمیشوند پس معلوم شد که موجب قتل جز کفر نیست **ص** و بنقل صحیح آمده است که پیغمبر صلعم نهی فرموده از کشتن اطفال و ذریه **ف** یعنی زنان **ص** و وقتیکه دید پیغمبر صلعم زنی را که کشته افتاده است فرمود که ا و این زن جنگ کننده نبود پس چرا کشته شد ولیکن اگر کسی از اشخاص مذکورین صاحب رای باشد در امر محاربه و جنگ یا زن رئیس و پادشاه باشد پس درینصورت کشتن آنها رواست بجهت آنکه ضرر آنها میرسد به بندگان خدا و همچنین کشته میشود از آنها کسیکه جنگ کند بجهت دفع نمودن شر او و بجهت آنکه قتال موجب اباحت قتل ست مسئله ۱۲ - مجنون را نباید کشت مگر وقتیکه او جنگ کند چه مجنون مکلف نیست ولیکن وقتیکه او جنگ کند پس کشتن او مر روا ست برای دفع شر او و باید دانست که کشتن مجنون و صبی روا ست ما دامیکه آنها جنگ کنند و بعد از اسیر کردن کشتن آنها روا نیست بخلاف سوای مجنون و صبی چه کشتن آنها روا ست بعد از اسیر کردن نیز چه آنها از اهل عقوبتاند بجهت آنکه آنها مکلف اند مسئله ۱۳ - اگر باشد شخصی که گاه دیوانه میشود و گاهی هشیار پس او در حالت هشیاری بمنزلهٔ صحیح ست مسئله ۱۴ - مکروه است که مرد مسلمان ابتدا کند بجنگ با پدر خود که از جملهٔ مشرکان ست پس قتل کند او را بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که با در و پدر صحبت نیک کن در دنیا و بجهت آنکه بر پسر واجب ست احیاے پدر بدادن نفقه پس منافی آنست اباحت قتل آن در حق پسر و اگر یابد پسر پدر مذکور را پس باید پسر مذکور را که خود نه کشد آنرا بلکه نگاهدارد آنرا حتی که قتل کند آنرا کسی دیگر زیرا چه مقصود حاصل میشود بی آنکه پسر مذکور خود مرتکب شود بقتل آن که گناه است و اگر آن پدر قصد کند قتل آن پسر را بانطور که آن پسر دفع او نتواند کرد مگر به قتل پس درینصورت باک نیست پسر را که بکشد آنرا زیرا چه مقصود پسر دفع اوست و آن جائزست چه آنکه مسلمان شمشیر علم کرده قصد کشتن پسر کند بانطور که پسر دفع آن نتواند کرد مگر به قتل آن پس جائزست پسر مذکور را که قتل کند پدر مذکور را بجهت آنکه مقصود او دفع آنست پس درصورتیکه پدر کافر باشد و قصد کشتن پسر کند بطریق اولے جائز است پسر را که بکشد آنرا برای دفع والله اعلم

باب الموادعة ومن يجوز امانه

وإذا رأى الإمام أن يصالح أهل الحرب أو فريقا منهم وكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا بأس به لقوله تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ووادع رسول الله عليه السلام أهل مكة عام الحديبية على أن يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولأن الموادعة جهاد معنى إذا كان خيرا للمسلمين لأن المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا يقتصر الحكم على المدة المروية لتعدي المعنى إلى ما زاد عليها بخلاف ما إذا لم يكن خيرا لأنه ترك الجهاد صورة ومعنى وإن صالحهم مدة ثم رأى نقض الصلح أنفع نبذ إليهم وقاتلهم لأنه عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة ولأن المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وإيفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى ولا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ إلى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته لأن بذلك ينتفي الغدر قال وإن بدءوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان ذلك باتفاقهم لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه بخلاف ما إذا دخل جماعة منهم فقطعوا الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم دون غيرهم لأنه بغير إذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم

باب در بیان مصالحه ف وهم در بیان کسی که جائز ست امان او — مسئله ۱- اگر امام مصالحه نماید با حربیان یا با فرقه از آنها و در آن مصلحت به بیند در حق مسلمانان پس در ان باکی نیست بجهت آنکه در قرآن مجید آمده است که اگر کفار میل نمایند بسوی صلح پس شما هم قبول کنید آنرا و بجهت آنکه پیغمبر صلعم در سال حدیبیه مصالحه نموده بود با اهل مکه برانیکه میان آنها و میان مسلمانان جنگ نباشد تا ده سال و بجهت آنکه مصالحه جهاد ست از روی معنی وقتیکه آن بهتر باشد در حق مسلمانان چه مقصود از جهاد دفع شر آنهاست و آن حاصل ست به سبب مصالحه بخلاف آنکه مصالحه بهتر نباشد در حق مسلمانان چه آن جائز نیست زیرا چه آن ترک جهاد ست از روی صورت و معنی و باید دانست که اقتصار نمودن در مصالحه بر مدت مرویه ف که ده سال ست ص لازم نیست زیرا چه معنیکه بنا بر ان مصالحه نموده میشود گاهی یافته میشود در مدتیکه زائد باشد بر مدت مرویه

مسئله ۲- اگر مصالحه نماید امام با حربیان تا یک مدتی و بعد ازان به بیند که نقض صلح نافع تر ست در حق مسلمانان پس جائز ست او را که خبر کند آنها را و جنگ کند با آنها بجهت آنکه پیغمبر صلعم خبر داده بود اهل مکه را به نقض مصالحه که در میان مسلمانان و اهل مکه بود و بجهت آنکه مصلحت هرگاه متبدل گردد پس درین هنگام نقض صلح جهاد ست و ایفای آن ترک جهاد ست بصورة و معنی و جهاد فرض ست و ترک آن روا نیست و باید دانست که خبردار کردن آنها را درینصورت ضرور ست تا غدر و فریب لازم نیاید چه آن منع ست و پیغمبر صلعم فرموده است که ایفای عهد لازم ست و غدر دران جائز نیست و نیز ضرور ست که توقف نماید در شروع نمودن جنگ با آنها تا آنزمان که دران خبر نقض صلح برسد بسوی جمیع آنها و کفایت میکند برای آن مدتیکه رئیس و بادشاه آنها دران مدت تواند که خبر مذکور باطراف مملکت خود برساند چه باین قدر توقف غدر منتفی میشود

مسئله ۳- اگر آنها خیانت نمایند در مصالحه و عهد باتفاق خود پس درینصورت جائز ست امام را که مقاتله نماید با آنها بی آنکه خبر آن برساند بسوی آنها چه درینصورت نقض عهد از جانب آنهاست پس حاجت نیست بانیکه نقض عهد نموده شود بانیطور که خبر بآنها رسانیده شود و بخلاف آنکه اگر نقض عهد نمایند جماعتی از آنها بانیطور که داخل شوند در دار اسلام در حالیکه آن جماعت قلیل باشند که آنها صاحب منع نباشند و راهزنی نمایند در حق مسلمانان چه باین نقض عهد نمیشود و اما اگر آن جماعت صاحب منع باشند و مقاتله نمایند با مسلمانان علانیه پس این نقض عهد ست در حق آن جماعت فقط نه در حق غیر آنها زیرا چه آن جماعت بغیر اذن بادشاه خود ها نقض عهد نموده اند پس فعل آنها لازم نخواهد شد بر غیر آنها

حتی لو کان باذن ملکهم صاروا ناقضین للعهد لانه باتفاقهم معنی واذا رأی الامام موادعة اهل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا باس به لانه لما جازت الموادعة بغیر المال فکذا بالمال لکن هذا اذا کان بالمسلمین حاجة اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من قبل والماخوذ من المال یصرف مصارف الجزیة هذا اذا لم ینزلوا بساحتهم بل ارسلوا رسولا لانه فی معنی الجزیة اما اذا احاط الجیش بهم ثم اخذوا المال فهو غنیمة یخمسها ویقسم الباقی بینهم لانه ماخوذ بالقهر معنی واما المرتدون فیوادعهم الامام حتی ینظر فی امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تاخیر قتالهم طمعا فی اسلامهم ولا یاخذ علیه مالا لانه لا یجوز اخذ الجزیة منهم لما بینا ولو اخذه لم یرده لانه مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعة علی مال یدفعه المسلمون الیهم لا یفعله الامام لما فیه من اعطاء الدنیة والحاق المذلة باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاک لان دفع الهلاک واجب بای طریق یمکن ولا ینبغی ان یباع السلاح من اهل الحرب ولا یجهز الیهم لان النبی علیه السلام نهی عن بیع السلاح من اهل الحرب وحمله الیهم ولان فیه تقویتهم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانه اصل السلاح وکذا بعد الموادعة لانها علی شرف

حتی اگر قتال آن جماعت باذن پادشاه آنها باشد پس نقض عهد از جانب جمیع آنها متحقق میشود زیرا چه آن باتفاق جمیع آنها است از روی معنی مسئله ۴ - اگر امام مصالحه نماید با حربیان بر نوعیکه بمقابله آن مصالحه مال بگیرد از آنها پس درین مضائقه نیست زیرا چه هرگاه مصالحه بغیر مال جائز ست پس بمال نیز جائز خواهد بود و باید دانست که این وقتی ست که مسلمانان بآن محتاج باشند و اما وقتیکه محتاج نباشند پس درینصورت مال گرفته صلح نمودن جائز نیست چه صلح درینصورت ترک جهاد ست از روی صورت و معنی باید دانست که اگر گرفته باشد امام آنمال را باینطور که بیا سپرسی فرستاده صلح نموده است بی آنکه لشکر مسلمانان داخل شده باشد در دار حرب پس درینصورت مصرف آنمال مصرف جزیه است ف اعنی صرف نموده میشود در حق غازیان نه در حق فقراء ص و اما اگر گرفته باشد آن مال را بعد از آنکه لشکر مسلمانان محاصره نموده باشند آنها را پس درینصورت آن مال غنیمت ست که خمس بگیرد امام و باقی را تقسیم نماید میان غازیان چه آنمال گرفته شده بجهت قهر و غلبه از روی معنی مسئله ۵ امام را باید که مصالحه نماید با مرتدان و جنگ نکند با آنها تا آن زمان که آنها فکر نمایند در امر خود زیرا چه امید ست از آنها که باز مسلمان شوند پس جائز ست تاخیر در قتال آنها بطمع اینکه آنها اسلام خواهند آورد و جائز نیست گرفتن مال از آنها بعوض تاخیر قتال چه گرفتن جزیه از آنها جائز نیست بنابر وجهیکه ذکر آن خواهد آمد بعد از اگر بگیرد امام مال را از آنها پس واپس دادن آن لازم نیست چه آن مال غیر معصوم ست مسئله ۶ اگر محاصره نمایند کافران مسلمانان را و درخواست صلح نمایند بعوض مال پس باید که این را قبول نکند امام چه بسبب آن انحطاط رتبه مسلمانان لازم می آید و ذلت لاحق میشود بآنها پس این جائز نیست مگر وقتیکه خوف هلاک باشد ف پس درین هنگام مال داده صلح نمودن جائز ص زیرا چه دفع هلاکت واجب ست بهر وجه که ممکن باشد مسئله ۷ - فروختن سلاح بدست حربیان سزاوار نیست و همچنین فرستادن تجار بسوی آنها برای فروختن سلاح و اسپ سزاوار نیست بجهت آنکه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از فروختن سلاح بدست حربیان و از بردن آن بسوی آنها و بجهت آنکه حربیان بسبب فروختن سلاح بدست آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن اسپ بدست آنها سزاوار نیست چه بسبب آن نیز آنها قوی میشوند در قتال مسلمانان و همچنین فروختن آهن نیز بدست آنها سزاوار نیست چه آهن اصل سلاح ست باید دانست که فروختن این چیزها بدست آنها چنانچه سزاوار نیست پیش از مصالحه همچنین سزاوار نیست بعد از مصالحه نیز زیرا چه آن مصالحه در معرض زوال ست

النقض او الانقضاء فكانوا علينا وهذا هو القياس في الطعام والثياب الا انا عرفناه بالنص فانه عليه السلام امر ثمامة ان يميّروا اهل مكة وهم حرب عليه **فصل** اذا امن رجل حر او امرأة حرة كافرا او جماعة او اهل حصن او مدينة صح امانهم ولم يكن لاحد من المسلمين قتالهم والاصل فيه قوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد لانه من اهل القتال فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان لا يتجزى فيتكامل كولاية الانكاح قال الا ان يكون في ذلك مفسدة فينبذ اليهم

بسبب نقض آن یا انقضای مدت آن و باید دانست که مقتضای قیاس اینست که حکم فروختن طعام و لباس مانند حکم فروختن سلاح باشد ولیکن فروختن طعام و لباس بدست آنها جائز ست بنا بر آنچه مروی ست که پیغمبر صلعم امر کرد ثمامه رض را باینکه میرد طعام را بسوی اهل مکه ف برای فروختن ه وحالانکه اهل مکه در انوقت حربی بودند والله اعلم

فصل مسئله - اگر امان دهد مسلمی آزاد کافری را یا جماعتی را از کافران یا اهل قلعه را یا اهل شهری را پس این امان دادن صحیح ست خواه آن امان دهنده مرد باشد یا زن و نمیرسد کسی را از مسلمانان که قتال نماید با آنها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که اگر ادنی مسلمان امان دهد کافر را و عهد نماید با او پس همه را باید که آن عهد و امان را نگهدارند و نشکنند آنرا و علمای ما گفته اند که مراد از لفظ ادنی که درین حدیث مذکور ست یک کس ست و بجهت آنکه مسلمان واحد از اهل قتال ست پس کافران می ترسند از و چه آن مسلمان از اهل منعه است پس بسبب امان دادن او امان از و متحقق میشود چه او محل امان ست زیرا چه محل امان همان محل خوف ست و مسلمان واحد محل خوف ست ف چنانچه مذکور شد که کافران می ترسند از و ه پس بسبب امان دادن او امان از و متحقق میشود و بعد ازان متعدی میشود آن امان بسوی غیر آن امان دهنده ف چنانچه در صورت گواهی دادن بدیدن هلال رمضان یعنی اگر گواهی دهد کسی بدیدن هلال رمضان و بگوید که من دیده ام امروز روزه رمضان واجب و لازم میشود بر او و بعد ازان متعدی میشود وجوب آن بسوی دیگران همچنین درینجا نیز امان لازم می شود در حق امان دهنده و بعد ازان متعدی میشود لزوم آن امان از امان دهنده بسوی غیر آن و نمیرسد آن غیر را که فسخ نماید امان مذکور را ه و بجهت آنکه سبب صحت امان دادن ایمان ست و آن متجزی نیست پس همچنین متجزی نخواهد شد امان لهذا کامل نموده خواهد شد ف یعنی امان دادن یک مسلمان در حق جمیع اعتبار نموده خواهد شد ه مانند ولایت تزویج ف یعنی اگر تزویج نماید صغیره را یکی از اولیای او که باهم متساوی اند در درجه ولایت تزویج پس نکاح او صحیح و لازم میشود در حق جمیع اولیای او و نمیرسد هیچ یکی از آنها را که فسخ نماید نکاح مذکور را و همچنین درینجا نیز اگر امان دهد کافری را یکی از مسلمانان پس آن ثابت و لازم میشود در حق دیگران و نمیرسد کسی از مسلمانان را که فسخ کند آنرا چه امان مذکور صحیح ست ه مگر وقتیکه در امان مذکور مفسده باشد پس درینصورت فسخ آن باید نمود و بکافران خبر فسخ آن باید رسانید

كما اذا امن الامام بنفسه ثم رأى المصلحة في النبذ وقد بيناه ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجيش وفيه مفسدة ينبذ الامام الامان لما بينا ويؤدبه الامام لافتياته على رأيه بخلاف ما اذا كان فيه نظر لانه ربما تفوت المصلحة بالتاخير فكان معذورا ولا يجوز امان ذمي لانه متهم بهم وكذا لاولاية له على المسلمين **قال** ولا اسير ولا تاجر يدخل عليهم لانهما مقهوران تحت ايديهم فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى الامان عن المصلحة ولانهم كلما اشتد الامر عليهم يجدون اسيرا او تاجرا فيتخلصون بامانه فلا ينفتح لنا باب الفتح ومن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يصح امانه لما بينا ولا يجوز امان العبد المحجور عند ابي حنيفة رح الا ان ياذن له مولاه في القتال وقال محمد رح يصح وهو قول الشافعي رح وابو يوسف معه في رواية ومع ابي حنيفة رح في رواية لمحمد رح قوله عليه السلام امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري رض ولانه مؤمن ممتنع فيصح امانه اعتبارا بالماذون له في القتال وبالمؤثر في الامان

چنانچه اگر امام خود امان دهد و بعد از ان مصلحت در شکستن آن بیند شکستن آن پس میرسد او را اگر فسخ امان نماید خبردار کند کافران را بفسخ آن چنانچه سابق بیان آن نموده شده است و اگر محاصره کند امام قلعه از قلاع کافران را و امان دهد یکی از لشکر امام و در ان مفسده است بس باید که فسخ کند امام امان او را چنانچه سابق مذکور شد و باید که تادیب نماید امام آن کس را که تنها امان داده است و پیش دستی که در امان او صف شده باشد زیرا چه او رای خود را مقدم داشته است بر رای امام و برای خود و لعتماد نموده بخلاف آنکه اگر در امان دادن او مصلحت باشد چه او در صورت معذور است زیرا چه اگر تاخیر میکرد در دادن امان شاید که مصلحت فوت میشد **مسئله ۲** - اگر ذمی امان دهد کافر حربی را پس امان او روا جائز نیست زیرا چه ذمی متهم است در دادن امان بسبب کفر ملت واحد است **ص** و نیز ذمی را بر ولایت نیست بر مسلمانان **مسئله ۳** - اگر اسیری یا تاجری که نزد حربیان است امان دهد حربیان را پس امان او جائز نیست بجهت آنکه آن اسیر و تاجر مقهور و مغلوب زیردست انها اند پس انها را خوف نیست از اسیر و تاجر مذکور و امان مختص است بمحل خوف و بجهت آنکه آن هر دو مجبور اند بر دادن امان پس امان آن نها شامل مصلحت نخواهد بود و بجهت آنکه اگر امان اسیر و تاجر مذکور صحیح باشد پس هرگاه بر کافران شدت جنگ معلوم خواهد شد و تاب آن نخواهند آورد پس باعث خواهند شد مر آن اسیر و تاجر را بر دادن امان و بامان انها خلاص خواهند شد پس باب فتحیاب شدن بر انها مسدود خواهد شد **مسئله ۴** - اگر امان دهد کافران را کسی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است هنوز بسوی دار اسلام پس امان او صحیح نیست بنابر وجهی که مذکور شد در مسئله سابق **مسئله ۵** - اگر امان دهد بنده پس نزد ابی حنیفه رح امان او صحیح نیست مگر وقتیکه خواجه او اذن قتال داده باشد او را و محمد رح گفته است که امان بنده صحیح است و همین قول شافعی رح است و ابو یوسف رح نیز موافق وی است در یک روایت و در روایت دیگر قول او رح موافق قول ابی حنیفه رح است و دلیل محمد رح یکی اینست که ابو موسی اشعری رض روایت کرده است که پیغمبر صلعم فرموده است که امان بنده امان صحیح است و دوم اینست که بنده مومن است و هم وی را قوت امتناع است پس صحیح خواهد شد امان او مانند امان بنده ماذون به قتال و امتناع عقد ذمه **ف** یعنی اگر حربی عقد ذمت بنده با بنده و قبول آن کند بنده مذکور صحیح میشود عقد مذکور پس امان همچنین صحیح خواهد شد امان **ص** و باید دانست که وجه قیاس بنده غیر ماذون به قتال بر بنده ماذون به قتال آنست که علت صحت امان بنده ماذون مذکور اینست که او مومن است و صاحب امتناع و این علت گردانیده شد

فالایمان لکونه شرطا للعبادة والجهاد عبادة والامتناع لتحقق ازالة الخوف به والتاثیر اعزاز الدین واقامة المصلحة فی حق جماعة المسلمین اذ الکلام فی مثل هذه الحالة واما الایمان المسابقة لما فیه من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفة رح انه محجور عن القتال فلا یصح امانه لانهم لا یخافونه فلم یلاق الامان محله بخلاف الماذون له فی القتال لان الخوف منه متحقق ولانه انما لایملك المسابقة لما انه تصرف فی حق المولی علی وجه لایعری عن احتمال الضرر فی حقه والامان نوع قتال وفیه ماذکرناه لانه قد یخطئ بل هو الظاهر وفیه سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانه رضی به والخطاء نادر لمباشرته القتال وبخلاف المؤبد لانه خلف عن الاسلام فهو بمنزلة الدعوة الیه

بجهت آنکه ایمان شرط عبادت ست جهاد عبادت ست وقوت امتناع شرط نموده شده ست تا امان متحقق شود از محل آن چه محل امان محل خوف ست ف وبه سبب قوت امتناع خوف متحقق می شود ازو پس امان نیز ازو متحقق خواهد شد ص وفائده امان که اعزاز دین ست ورعایت مصلحت در حق جماعت مسلمانان نیز حاصل ست چه کلام دران صورت ست که رعایت مصلحت در حق جماعت مسلمانان باشد وهرگاه ثابت شد که علت صحت امان بنده ماذون مذکور ایمان وقوت امتناع ست وعلت مذکوره یافته میشود در بنده غیر ماذون مذکور نیز پس امان او نیز صحیح خواهد شد ولیکن جائز نیست او را که قتال نماید زیرا چه به سبب آن منافع خواجه معطل میگردد بخلاف دادن امان چه آن مجرد قول ست وبه سبب آن منافع خواجه معطل نمیشود ودلیل ابی حنیفه رح یکی اینست که بنده غیر ماذون به قتال محجور ست از قتال پس امان او صحیح نیست زیرا چه کافران را از وی خوف نیست پس او محل امان نیست چه محل امان محل خوف ست چنانچه سابق مذکور شد وهرگاه چنین شد پس امان او صحیح نخواهد شد بخلاف ماذون لقتال چه خوف از او متحقق ست ودوم اینست که بنده محجور مذکور را قتال جائز نیست به سبب آنکه آن تصرفست در حق خواجه بر وجهی که خالی از احتمال ضرر نیست در حق او وامان دادن او نیز چنین ست زیرا چه دادن امان نیز نوعی از قتال ست بنا آنکه مقصود از قتال دفع شر کافران ست واین مقصود حاصل میشود به سبب دادن امان پس امان دادن بنده مذکور نوعی از قتال ست ودران احتمال ضرر ست در حق خواجه او بجهت آنکه بنده مذکور گاهی خطا می کند در دادن امان بلکه احتمال خطا در امان دادن بنده مذکور ظاهر ست ف زیرا چه اکثر اوقات او در خدمت خواجه صرف شده است پس وی را ممارست در امر جنگ وامان دادن نیست ص پس اگر امان دادن او صحیح باشد باب غنیمت مسدود گردد ف واین ضرر ست در حق جماعت مسلمانان که یکی از ان خواجه اوست پس امان دادن بنده محجور مذکور نوعی از قتال ست ص که دران احتمال ضرر ست در خواجه او پس صحیح نخواهد شد بخلاف امان بنده ماذون به قتال چه آن صحیح ست ف اگرچه دران نیز احتمال ضرر ست در حق خواجه او ص زیرا چه خواجه او راضی ست بضرر خود ونیز وقوع خطا از بنده ماذون مذکور نادر ست بجهت آنکه او قتال مینماید وبخلاف عقد ذمه بجهت آنکه عقد مذکور قائم مقام اسلام ست پس آن بمنزله دعوت ست بسوی اسلام

ولانه مقابل بالجزية ولانه مفروض عند مسئلتهم ذلك واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبي وهو لا يعقل لا يصح كالمجنون وان كان يعقل وهو محجور عن القتال فعلى الخلاف وان كان ماذونا له في القتال فالاصح انه يصح بالاتفاق

باب الغنائم وقسمتها

واذا فتح الامام بلدة عنوة اي قهرا فهو بالخيار ان شاء قسمها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر وان شاء اقر اهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذلك فعل عمر رض بسواد العراق بموافقة من الصحابة رض ولم يحمد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير وقيل الاولى هو الاول عند حاجة الغانمين والثاني عند عدم الحاجة ليكون عدة في الزمان الثاني وهذا في العقار اما في المنقول المجرد لا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع فيه وفي العقار خلاف الشافعي رح لان في المن ابطال حق الغانمين او ملكهم فلا يجوز من غير بدل يعادله والخراج غير معادل لقلته بخلاف الرقاب لان للامام ان يبطل حقهم راسا بالقتل والحجة عليه ما روينا

و بجهت آنکه عقد مذکور بمقابل جزیه است و بجهت آنکه قبول عقد مذکور وقتیکه کافران درخواست آن نمایند فرض است و ادای فرض نفع محض است پس فرق ظاهر شد میان دادن امان و میان قبول کردن عقد ذمه مسئله ۳۰ اگر امان دهد کافر را صبی غیر عاقل پس آن صحیح نیست مانند امان مجنون و اگر آن صبی عاقل باشد ولیکن ماذون نیست به قتال پس در امان دادن او اختلاف است ف چنانچه مذکور شد در بنده غیر ماذون به قتال ص و اگر آن صبی عاقل ماذون بقتال باشد پس امان او صحیح است بی اختلاف و همین اصح است

باب — در بیان غنیمت و تقسیم آن — مسئله ۱ — اگر فتح کند امام بلده را بالقهر و غلبه پس او دران مختار است اگر خواهد قسمت کند آنرا میان مسلمانان چنانکه تقسیم نموده بود پیغمبر صلعم خیبر را میان مسلمانان و اگر خواهد آن بلده را در دست اهل آن بلده بگذارد و بر آنها جزیه مقرر نماید و بر زمین آنها خراج چنانچه همین معامله نموده است عمر رض با اهل سواد عراق باتفاق اصحاب دیگر رض و مخالفت عمر رض نکرده اند درین امر مگر بلال و سلمان و ابوهریره رض ولیکن آن مخالفت محمود نیست پس امام درین هر دو امر مختار است هر کدام را که خواهد اختیار نماید چه در هر واحد ازان اقتدا است به پیغمبر صلعم و باصحاب وی رض و بعضی گفته اند که اول اولی است در صورتیکه غازیان محتاج باشند و دوم اولی است در صورتیکه آنها محتاج نباشند تا آن جزیه و خراج آماده و ذخیره باشد و عند الحاجت بکار آید و اینکه مذکور شد حکم عقار و زمین است و اما حکم منقول پس آن نیست که گذاشتن آن بکافران جائز نیست زیرا چه آن در شرع نیامده است و شافعی رح میگوید که گذاشتن عقار نیز بآنها جائز نیست چه بسبب آن ابطال حق غازیان لازم می آید ف بر مذهب علمای ما رح ص یا لازم می آید ابطال ملک غازیان ف بر مذهب شافعی رح چه پیش از احراز غنیمت بدار الاسلام نزد علمای ما رح حق غازیان دران ثابت میشود نه ملک غازیان و نزد شافعی رح مجرد گرفتن ملک غازیان ثابت میشود در غنیمت ص پس گذاشتن آن جائز نخواهد بود بغیر عوضیکه معادل و مساوی آن باشد و خراج معادل آن نیست چه آن قلیل است بخلاف ذات کافران چه جائز است امام را که بگذارد ذات آنها بعوض جزیه زیرا چه هرگاه جائز است امام را که باطل کند حق غازیان را که در ذات آنهاست مطلقا باینطور که قتل کند آنها را پس امام را باطل کردن حق غازیان که در ذات آنهاست بمقابل عوض بطریق اولی جائز خواهد بود اگرچه آن عوض قلیل باشد ولیکن آنچه مروی است از عمر رض حجت است بر او

ولأن فيه نظرا لهم لأنهم كالأكرة العاملة للمسلمين العالمة بوجوه الزراعة والمؤن مرتفعة مع ما أنه يحظى به الذين يأتون من بعد والخراج وإن قل حالا فقد جل مآلا لدوامه وإن مَنَّ عليهم بالرقاب والأراضي يدفع إليهم من المنقولات بقدر ما يتهيأ لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة قال وهو في الأسارى بالخيار إن شاء قتلهم لأنه عليه السلام قد قتل ولأن فيه حسم مادة الفساد وإن شاء استرقهم لأن فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لأهل الإسلام وإن شاء تركهم أحرارا ذمة للمسلمين لما بينا إلا في مشركي العرب والمرتدين على ما نبين إن شاء الله تعالى ولا يجوز أن يردهم إلى دار الحرب لأن فيه تقويتهم على المسلمين فإن أسلموا لا يقتلهم لاندفاع الشر بدونه وله أن يسترقهم توفيرا للمنفعة بعد انعقاد سبب الملك بخلاف إسلامهم قبل الأخذ لأنه لم ينعقد السبب بعد ولا يفادى بالأسارى عند أبي حنيفة رح وقالا يفادى بهم أسارى المسلمين وهو قول الشافعي رح لأن فيه تخليص المسلم وهو أولى من قتل الكافر والانتفاع به وله أن فيه معونة الكفرة لأنه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الأسير المسلم لأنه إذا بقي في أيديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف إلينا والإعانة بدفع أسيرهم إليهم مضاف إلينا

و نیز در گذاشتن بلده مذکوره در دست اهل آن بلده بطور مذکور نفع مسلمانان ست و مصلحت ست در حق آنها زیرا چه اهل آن بلده درین صورت بمنزله مزارعان میشوند برای مسلمانان که عمل و زراعت مینمایند بانواع زراعت برای آنها بی آنکه مؤنت و مشقت آن بر آنها عائد گردد و علاوه اینست که غیر اهل بلد در کار زراعت بلد خلل خواهند نمود و جواب از قول شافعی رح که خراج قلیل ست اینست که خراج اگرچه قلیل ست فی الحال ولیکن آن باعتبار مآل کثیر ست بجهت آنکه دائم ست مسئله ۲ - اگر بخشد امام باهل بلده مذکوره ذات آنها را و زمین آنها را باید که بدهد بآنها از منقولات آنقدر که بسبب آن قادر شوند آنها بر عمل و زراعت تا کراهیت لازم نیاید چه اگر آنقدر مال ندهد پس آن مکروه ست مسئله ۳ - امام در حق اسیران مختار ست اگر خواهد بکشد آنها را بجهت آنکه رسول خدا صلعم کشته است اسیران را و بجهت آنکه در کشتن آنها قطع ماده فساد ست و اگر خواهد بنده و مملوک گرداند آنها را زیرا چه در مملوک گردانیدن آنها دفع شر آنهاست مع وفور منفعت اهل اسلام و اگر خواهد بگذارد آنها را بنحوی که آنها آزاد و ذمی باشند بنا بر آنچه هر دو بیان از عمر رض ولیکن گذاشتن بر وجه مذکور جائز نیست مشرکان عرب و مرتدان را بنا بر آنچه بیان خواهد آمد ان شاء الله تعالی مسئله ۴ - جائز نیست امام را که فرستد اسیران را بسوی دار حرب زیرا چه در آن تقویت کافرانست بر مسلمانان مسئله ۵ - اگر اسلام آوردند اسیران قتل نکند آنها را امام چه درین صورت مندفع شده شر آنها بدون قتل ولیکن جائز ست او را که بنده و مملوک گرداند آنها را بعد از اسلام نیز زیرا چه سبب مملوک گردانیدن آنها که عبارت ست از احراز آنها بدار اسلام متحقق شده است پیش از اسلام بخلاف آنکه مسلمان شوند آنها پیش از گرفتن آنها زیرا چه درین صورت سبب مملوک گردانیدن آنها یافته نشده است پیش از اسلام مسئله ۶ - جائز نیست مفادات با اسیران ف اعنی جائز نیست گذاشتن اسیران کافران را بعوض اینکه آنها نیز بگذارند اسیران مسلمانان را ص و نزد صاحبین رح این مفادات جائز ست و همچنین قول شافعی رح ست زیرا چه درین تخلیص مسلمانان ست و این اولی ست از کشتن کافر و مملوک کردن او و دلیل ابی حنیفه رح اینست که در مفادات مدد و اعانت ست در حق کافران زیرا چه آن اسیران باز برای جنگ و محاربه می آیند بر مسلمانان ف و این شر ست ص و دفع این شر اولی ست از تخلیص اسیران مسلمانان چه اگر او اسیر خواهد ماند در دست کافران پس این ضرر ست در حق او فقط و ضرر آن به مسلمان دیگر عائد نیست و ضرر گذاشتن اسیران آنها عائد ست بسوی مسلمانان دیگر

اما المفادات بمال يأخذ منهم فلا يجوز في المشهور من المذهب لما بينا وفي السير الكبير انه لا بأس به اذا كان بالمسلمين حاجة استدلالا باسارى بدر ولو كان اسلم الاسارى في ايدينا لا يفادى بمسلم اسير في ايديهم لانه لا يفيد الا اذا طابت نفسه به وهو مامون على اسلامه قال

ولا يجوز المن عليهم اى على الاسارى خلافا للشافعي رح فانه يقول من رسول الله عليه السلام على بعض الاسارى يوم بدر ولنا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولانه بالاسر والقهر ثبت حق الاسترقاق فيه فلا يجوز اسقاطه بغير منفعة وعوض وما رواه منسوخ بما تلونا واذا اراد الامام العود ومعه

مواشي فلم يقدر على نقلها الى دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا يعقرها ولا يتركها وقال الشافعي رح يتركها لانه عليه السلام نهى عن ذبح الشاة الا لماكله ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم يحرق بالنار لينقطع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهي عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ايضا وما لا يحترق منها يدفن في موضع لا يطلع عليه الكفار

واما مفادات به مال ف یعنی گذاشتن اسیران آنها را بعوض مال ص پس آن جائز نیست ف زیرا چه دران مدد دادن است در حق کافران ص چنانچه مذکور شد و مذهب مشهور این است و در سیر کبیر مذکور است که در مفادات بمال باک نیست درصورتیکه مسلمان محتاج باشند زیرا چه پیغمبر صلعم اسیران بدر را گذاشته بود بعوض مال مسئله ۸ - اگر مسلمان شود اسیری در دست مسلمانان پس جائز نیست که او را بگذارند و بدهند بکافران بعوض اینکه آنها بگذارند اسیر مسلمانان را که در دست آنهاست زیرا چه دران هیچ فائده نیست ولیکن اگر آن اسیر که مسلمان شده است راضی باشد بآن و خوف این نباشد که او مرتد خواهد شد پس درین هنگام گذاشتن او بعوض مسلمان اسیر مضائقه ندارد مسئله ۹ - جائز نیست منت نهادن بر اسیران ف باینطور که مفت گذاشته شوند آنها یعنی بی آنکه مال گرفته شود بعوض آنها یا ذمی شوند آنها یا بنده ص و شافعی رح میگوید که منت نهادن بر اسیران بطور مذکور جائز است زیرا چه پیغمبر صلعم منت نهاده است بر بعض اسیران جنگ بدر و دلیل علمای ما رح آنست که خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را هرجا که بیابید آنها را و دوم آنست که بسبب اسیر گشتن و مقهور شدن آنها ثابت میشود در آنها حق استرقاق ف یعنی حق مملوک گردانیدن ص پس جائز نیست اسقاط و ابطال آن بغیر منفعت و عوض ف مانند سائر اموال غنیمت ص و آنچه روایت نموده است آنرا شافعی رح که پیغمبر صلعم منت نهاده بر بعض اسیران جنگ بدر پس آن منسوخ است بسبب آیه قرآن که مذکور شد مسئله ۱۰ - هرگاه خواهد امام که مراجعت نماید از دار حرب بسوی دار اسلام و حال آنکه همراه او مواشی است ف چون شتر و گاو و گوسپند ص و نمی تواند که آن مواشی را ببرد بسوی دار اسلام باید که ذبح کند آنرا و بعد از ان بسوزد آنرا و نباید که پی زند آنرا و نه بگذارد آنرا و شافعی رح گفته است که بگذارد آنرا زیرا چه پیغمبر صلعم نهی فرموده است از ذبح کردن گوسپند مگر برای خوردن و دلیل علمای ما رح آنست که ذبح کردن حیوان جائز است برای غرض صحیح و کدام غرض صحیح است از شکستن شوکت کافران که دشمن اند و بعد از ذبح کردن سوخته میشود تا کافران منفعت نگیرند از ان و این مانند خراب کردن بنای عمارت است بخلاف سوختن پیش از ذبح چه از ان نهی فرموده است پیغمبر صلعم و بخلاف پی زدن چه آن مثله کردن است و آن نیز منع است و همچنین باید بسوزد از جنس سلاح آنچه قابل سوختن است و آنچه قابل سوختن نیست پس آنرا دفن باید کرد در موضعیکه واقف نشوند بران کافران

ايضا لا للمنفعة عليهم ولا يقسم غنيمة فى دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعى رح لا بأس بذلك واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل عدة من المسائل ذكرناها فى كفاية المنتهى له ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما فى الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة فى دار الحرب والخلاف ثابت فيه والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة والثانى منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة وهى كراهة تنزيه عند محمد رح فانه قال على قول ابى حنيفة وابى يوسف رح لا تجوز القسمة فى دار الحرب

تا از ان نفع نگیرند مسئله تقسیم نکند امام مال غنیمت را در دار حرب بلکه تقسیم کند آنرا بعد از آوردن آن در دار اسلام و شافعی رح گفته است که در تقسیم آن در دار حرب باک نیست و باید دانست که بنای این اختلاف برین قاعده است که نزد علمای ما رح مال غنیمت مملوک غازیان نمیشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و نزد شافعی رح آن مال مملوک غازیان میشود پیش از آوردن آن در دار اسلام و باید دانست که برقاعده مذکوره چند مسائل مختلف فیها متفرع ست که آنرا در کفایت المنتهی آورده ام و دلیل شافعی رح اینست که سبب ملک مال غنیمت استیلاست وقتیکه وارد شود آن استیلا بر مال مباح چنانچه همین استیلا سبب ملک صید ست و معنی استیلا نیست مگر اثبات ید و قبضه و آن متحقق ست در مال غنیمت مذکوره و دلیل علمای ما رح اینست که پیغمبر صلعم نهی فرموده است از فروختن مال غنیمت در دار حرب و قسمت مال بیع ست از روی معنی پس نهی بیع شامل ست قسمت را نیز لیکن خلاف شافعی رح ثابت ست در منهی عنه بودن بیع غنیمت در دار حرب دوم اینست که در صورت مذکوره استیلا متحقق نیست زیرا چه استیلا عبارت ست از اثبات ید و قبضه باین صفت که قابض قادر باشد بر محافظت آن و هم بر بردن آن از جائی بجائی و در صورت مذکوره قابض آن مال غنیمت قادر نیست بر بردن آن بدار اسلام بجهت آنکه کافران قادر اند بر تخلیص آن از دست مسلمانان چه آن مال هنوز در دار حرب ست و بعد از ان باید دانست که بعضی گفته اند که اصل اختلاف حنفی و شافعی درین ست که آیا احکام ملک چون حلت وطی و بیع وغیره مترتب میشود بر قسمت مال غنیمت در دار حرب وقتیکه قسمت کند آنرا امام بدون اجتهاد یا مترتب نمیشود ف پس نزد شافعی رح احکام مذکوره مترتب میشود بر قسمت مذکوره ص و نزد علمای ما رح مترتب نمیشود و ازین لازم می آید که نزد شافعی رح مال غنیمت مملوک غازیان میگردد پیش از آوردن مال مذکور در دار اسلام چه احکام ملک ثابت نمیشود بدون ملک و نزد علمای ما رح مال مذکور مملوک غازیان نمیگردد پیش از آوردن در دار اسلام چه اگر مملوک آنها میشد پس احکام ملک مترتب میشد بر قسمت آن در دار حرب و بعضی گفته اند که اختلاف مذکور در کراهیت قسمت مذکوره است ف یعنی قسمت مذکوره مکروه نیست نزد شافعی رح و نزد علمای ما رح مکروه است ص و وجه کراهیت اینست که حدیث مذکور که در ان نهی بیع مال غنیمت ست در دار حرب شامل ست قسمت را نیز در انجا چه قسمت در معنی بیع ست و بیع جائز نیست لهذا مکروه است و بعد از ان باید دانست که بعضی گفته اند که نزد محمد رح کراهیت تنزیهی ست ف و نزد شیخین رح تحریمی

وعند محمد رحمه الله الافضل ان يقسم في دار الاسلام ووجه الكراهة ان دليل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة قال والردء والمقاتل في العسكر سواء لاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف وكذلك اذا لم يقاتل لمرض او لغيره لما ذكرنا واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي رحمه الله بعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدناه من الاصل وانما ينقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه المغانم فيها لان بكل واحد منها يتم الملك فينقطع حق شركة المدد قال ولا حق لاهل سوق العسكر في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعي رحمه الله في احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيفيد الاستحقاق على حسب حاله فارسا او راجلا عند القتال وما رواه موقوف على عمر رضي الله عنه او تاويله ان يشهدها على قصد القتال وان لم يكن للامام حمولة تحمل عليها الغنائم

ص وعند محمد رح افضل آنست که قسمت کرده شود در دار اسلام مسئله ۱۱- در قسمت غنیمت قتال کننده و مددگار او که در لشکر حاضر است هر دو برابر است زیراچه سبب استحقاق غنیمت نزد علمای ما رح تجاوز نمودن ست از سرحد دار اسلام بسوی دار حرب بقصد قتال و نزد شافعی رح شهود وقعه ف یعنی حاضر شدن در مکان کارزار ص سبب استحقاق ست قتال کننده و مددگار مذکور در سبب استحقاق برابر ست و هرگاه چنین شد پس آن هر دو در قسمت غنیمت برابر خواهند شد همچنین برابر ست با قتال کننده کسیکه ترک قتال نموده است بسبب عذر چون مرض وغیره زیراچه او نیز در سبب استحقاق برابر ست با قتال مسئله ۱۲- اگر برسند مددگاران نزد غازیان در دار حرب پیش از انکه بیرون کرده باشند آنها مال غنیمت را از دار حرب پس آن مددگاران شریک آن غازیان میشوند در آن غنیمت و شافعی رح میگوید که اگر رسیده باشند آنها نزد غازیان در دار حرب بعد از انقضای قتال پس آنها شریک غازیان نمیشوند زیراچه نزد شافعی رح مال غنیمت مملوک غازیان میشود بمجرد گرفتن آن پس بعد از ان کسی شریک آنها نمیشود و نزد علمای ما رح مال غنیمت مملوک غازیان نمیشود مگر بسبب در آوردن آن در دار اسلام یا بسبب قسمت نمودن امام در دار حرب یا بسبب فروختن آن در دار حرب زیراچه بسبب هریک ازین امور ملک غازیان ثابت میشود پس درین هنگام کسی دیگر شریک آنها نمیشود ف و بیشتر ازان کسیکه میرسند نزد آنها برای مدد شریک آنها میشود ص مسئله ۱۳- بازاریان لشکر را حق نیست در مال غنیمت مگر آنکه آنها قتال نمایند با کافران و یک قول شافعی رح اینست که آنها را حصه است در مال غنیمت بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که مال غنیمت مر آنراست که حاضر شود در وقعه و بجهت آنکه جهاد از بازاریان نیز یافته میشود از روی معنی بنابر آنکه بسبب آنها انبوهی لشکر زیاده میشود و دلیل علمای ما رح اینست که رفتن آنها بسوی دار حرب و تجاوز کردن آنها از سرحد دار اسلام بقصد قتال نیست و این سبب ظاهر ست برای استحقاق مال غنیمت و هرگاه این سبب ظاهر یافته نشد پس اعتبار نموده خواهد شد سبب حقیقی که عبارت از قتال ست پس اگر آنها قتال خواهند کرد استحقاق آنها بحسب حال آنها ثابت خواهد شد یعنی اگر آنها سوار خواهند بود در وقت قتال مستحق حصه سوار خواهند شد و اگر پیاده قتال خواهند کرد مستحق حصه پیاده خواهند شد و حدیثیکه آورده است آنرا شافعی رح موقوف ست بر عمر رض یا تاویل آن اینست که مال غنیمت مر آنهاراست که حاضر شوند در وقعه بقصد قتال مسئله ۱۴- اگر نزد امام آن قدر بار بردار نباشد که بار کرده بیارد مال غنیمت بدار اسلام

فيقسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها قال العبد الضعيف هكذا ذكر في المختصر ولم يشترط رضاهم وهو رواية السير الكبير والجملة في هذا ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين ولو كان للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم في رواية السير الصغير لانه ابتداء اجارة وصار كما اذا نفقت دابة في مفازة ومع رفيقه فضل حمولة ويجبرهم في رواية السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب لانه لا ملك قبلها وفيه خلاف الشافعي رح وقد بينا الاصل ومن مات من الغانمين في دار الحرب فلا حق له في الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته لان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز وانما الملك بعده وقال الشافعي رح من مات منهم بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه عنده وقد بيناه قال ولا بأس بان يعلف العسكر في دار الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام قال العبد الضعيف رح ولم يقيد بالحاجة وقد شرطها في رواية ولم يشترطها في الاخرى وجه الاولى انه مشترك بين الغانمين فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما في الثياب والدواب وجه الاخرى قوله عليه السلام في طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها.

پس باید که قسمت کند آنرا میان غازیان و بسپارد بهر یک حصه او را بطریق ودیعت تا برسانند آنها آنمال را بدار اسلام و بعد از ان باز بگیرد آنمال را از آنها و باز قسمت کند میان آنها قال رض چنین ذکر کرده است قدوری رح در مختصر خود و شرط نکرده است رضامندی آنها را و همین روایت سیر کبیرست وحاصل کلام درین مسئله این ست که اگر باشد در مال غنیمت باربردار ف چون شتر و اسپ و خر واستر ص باید امام را که مال غنیمت بران بار کند زیراچه باربردار و بار هر دو مال غازیان ست و همچنین ست حکم اگر زیاده باربردار باشد در بیت المال چه مال بیت المال مال مسلمانان ست و اگر باربردار نزد غازیان یا نزد بعضی از انها باشد پس باید که جبر نکند امام برآنها جهت بار کردن مال غنیمت زیراچه این ابتدا اجاره است و در ابتداء اجاره جبر کردن جائز نیست چنانچه اگر هلاک شود ستور کسی در مفازه وحال آنکه همراه رفیق او باربردار زائد ست پس نمیرسد او را که جبر کند رفیق مذکور را برانکه اجاره دهد وی را آن باربردار زیاده را و آنچه مذکور شد بنا بر روایت سیر صغیر ست و بنا بر روایت سیر کبیر میرسد امام را که جبر کند بر آنها جهت بار کردن مال غنیمت زیراچه دران دفع ضرر عام ست بالزام ضرر خاص بر آنها مسئله ۵ ا جائز نیست فروختن مال غنیمت پیش از قسمت کردن آن در دار حرب زیراچه آنمال مملوک نیست پیش از ان و نزد شافعی رح جائز ست زیراچه نزد او رح مال غنیمت مملوک میگردد بمجرد گرفتن آن مسئله ۱۶ ا اگر بمیرد شخصی از غازیان در دار حرب پس وی را حق نیست در مال غنیمت و اگر بمیرد بعد از رسیدن مال غنیمت بدار اسلام درین صورت نصیب او میرسد بوارث او زیراچه ارث جاری نمیشود مگر در ملک و مال مذکور مملوک او نیست پیش از رسیدن بدار اسلام و بعد از رسیدن بدار اسلام مملوک او میگردد و شافعی رح گفته است که اگر بمیرد شخصی از غازیان بعد از هزیمت کافران پس نصیب او میرسد بوارث او زیراچه نزد او رح مال غنیمت بعد از هزیمت کافران مملوک غازیان میگردد مسئله ۱۷ ا باک نیست در انکه غازیان از مال غنیمت علف دهند بستوران خود در دار حرب و بخورند چیزیرا که از جنس طعام ست چون نان و گوشت و برنج و روغن و غیره قال رض همچنین مطلق آورده است آنرا قدوری رح در کتاب و مقید بشرط حاجت نکرده است و درینجا دو روایت ست در یک روایت مقید ست بشرط حاجت و در روایت دیگر مقید نیست و وجه روایت اول این ست که آن علف و طعام مشترک ست پس مباح نیست تصرف آن مگر بسبب حاجت چنانچه همین حکم ست در ستور و پارچه و وجه روایت دیگر این ست که پیغمبر صلعم در خیبر فرموده بود که بخورید طعام آنرا و علف آنرا بدهید بستوران خود و همراه خود برداشته نبرید و ذخیره مکنید

ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب لان الغازي لا يستصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فيها والميرة منقطعة فبقي على اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه يستصحبه فانعدم دليل الحاجة وقد تمس اليه الحاجة فيعتبر حقيقتها فيستعمله ثم يرده في المغنم اذا استغنى عنه والدابة مثل السلاح والطعام كالخبز واللحم وما يستعمل فيه كالسمن والزيت **قال** ويستعملوا الحطب وفي بعض النسخ الطيب ويدهنوا بالدهن ويوقحوا به الدابة لمساس الحاجة الى جميع ذلك ويقاتلوا بما يجدونه من السلاح كل ذلك بلا قسمة وتاويله اذا احتاج اليه بان لم يكن له سلاح وقد بيناه ولا يجوز ان يبيعوا من ذلك شيئا ولا يتمولونه لان البيع يترتب على الملك ولا ملك على ما قدمناه وانما هو اباحة وصار كالمباح له الطعام وقوله ولا يتمولونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كانت للجماعة واما الثياب والمتاع فيكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المحرم يستباح للضرورة فالمكروه اولى

و دوم اینست که مدار حکم بر دلیل حاجت ست نه بر اصل حاجت و دلیل حاجت متحقق ست و آن بودن آنها ست در دار حرب زیرا چه غازی همراه نمی برد قوت خود و علف دواب خود را آنقدر که کفایت کند تا مدت اقامت او بدار حرب و در ایام جنگ کاروان نمیتواند که طعام برساند بغازیان پس طعام و علف بر اصل اباحت باقی خواهد ماند بنا بر دلیل حاجت بخلاف سلاح **ف** چه جائز نیست غازیان را که استعمال نمایند سلاح را از مال غنیمت **ص** زیرا چه غازیان سلاح را همراه میبرند پس دلیل حاجت در حق سلاح یافته نمیشود و لیکن حقیقت حاجت برای استعمال آن معتبر ست لهذا اگر حاجت افتد بسوی استعمال سلاح در مال غنیمت پس جائز ست غازیان را که استعمال آن نمایند و بعد از استعمال رد نمایند آنرا در مال غنیمت و ستور مانند سلاح ست **مسئله ۱۸** - باک نیست مر غازیان را که استعمال هیزم نمایند در دار حرب و در بعض نسخ ست که باک نیست غازیان را استعمال کردن خوشبوی و همچنین جائز ست که استعمال نمایند روغن زیت را شاگاو نیز جائز ست که چرب کنند سم ستوران را به پیه گداخته تا سخت گردد و تنکه ضعیف و سست شود زیرا چه باین چیزها حاجت می افتد **مسئله ۱۹** - جائز نیست آنها را که بفروشند چیزی را از طعام و علف و غیره زیرا چه فروختن آن موقوف ست بر اینکه آن مملوک آنها باشد و آن مملوک آنها نیست بنا بر آنچه سابق مذکور شد و جز این نیست که خوردن طعام و استعمال چیزهای مذکوره جائز ست آنها را بطریق اباحت چنانچه اگر مباح کند کسی طعام خود را به شخصی پس مباح میشود مر آن شخص را خوردن طعام و جائز نیست او را که بفروشد آنرا و باید دانست که مراد از منع نمودن بیع درین مسئله اینست که اصلا جائز نیست آنها را که بفروشند چیزی را از اشیای مذکوره بعوض طلا و نقره و رخت پس اگر بفروشند آنرا بعوض طلا و نقره یا رخت باید که داخل نمایند ثمن آنرا در مال غنیمت زیرا چه آن ثمن بدل متاعی ست که مشترک ست میان جماعت غازیان **ق** و همچنین نیز جائز نیست که بفروشند آنرا بعوض طعام یا لباس بغیر حاجت حتی که اگر حاجت افتد بسوی طعام یا لباس پس درینصورت جائز ست آنها را فروختن آن بعوض طعام یا لباس که حاجت ست بآن **ص** **مسئله ۲۰** - مکروه است مر غازیان را که بغیر حاجت نفع بگیرند بپارچه غنیمت یا به متاع و رخت غنیمت پیش از قسمت آن زیرا چه آن مال مشترک ست و لیکن اگر غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا ستور یا متاع پس درینصورت امام را باید که تقسیم نماید میان آنها در دار حرب زیرا چه حرام گاهی مباح میشود بسبب ضرورت پس تقسیم مال غنیمت در دار حرب که مکروه ست بطریق اولی مباح خواهد شد

وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان اولى بالرعاية وكذا يقسم السلاح ولا فرق في الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين فان احتاج الكل يقسم في الفصلين بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه في فضول الحوائج قال ومن اسلم منهم معناه في دار الحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعا وكل مال هو في يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين غلبة او وديعة في يد مسلم او ذمي لانه في يد صحيحة محترمة ويده كيده فان ظهرنا على دار الحرب فعقاره فيء وقال الشافعي رح هو له لانه في يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة وقيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رح الاخر وفي قول محمد رح وهو قول ابي يوسف رح الاول هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا يثبت على العقار عندهما وعند محمد رح يثبت وزوجته فيء لانها كافرة حربية لا تتبعه في الاسلام وكذا حملها في

وسر آن این ست که تقسیم مال مذکور در دار حرب مکروه نیست مگر بنا بر احتمال رسیدن مدد چه اگر مددگاران برسند نزد غازیان در حرب پس آنها شریک غازیان میشوند و اگر پیشتر از رسیدن آنها تقسیم واقع شود و بعد ازان آنها برسند پس درین هنگام واپس گردانیدن مال برای حصه مددگاران دشوار میشود لهذا تقسیم مال مذکور موقوف داشته میشود تا آن زمان که مال مذکور رسانیده شود بدار اسلام و احتمال مذکور رسیدن مدد گردد و هرگاه محتاج شوند غازیان بسوی پارچه یا ستور و متاع پس درین هنگام مال مذکور تقسیم نموده میشود میان غازیان در دار حرب زیرا که حق مددگاران محتمل ست و حاجت غازیان متیقن پس رعایت حاجت آنها اولی است ف و باید دانست که درینجا حکم پارچه و ستور و متاع مذکور شد ص و حکم قسمت سلاح مذکور نشد لیکن فرق نیست میان سلاح و پارچه درانکه اگر بعضی از غازیان محتاج شوند بسوی آن مباح ست ویرا انتفاع بآن و اگر جمیع غازیان محتاج شوند بسوی پارچه یا بسوی سلاح پس تقسیم نموده میشود میان آنها بخلاف آنکه اگر محتاج شوند بسوی کنیز یا بنده و از بندیان چه بسبب حاجت آنها تقسیم نموده نمیشوند بندیان زیرا چه این حاجت از فضول حوائج ست مسئله ١٢١ - اگر مسلمان شود شخصی از حربیان در دار حرب پس ذات او برای اوست یعنی بنده یا کنیز گردانیدن آن جائز نیست زیرا چه مسلمان ابتدائً رقیق گردانیده نمیشود چه اسلام منافی آنست و همچنین اولاد صغار نیز که برای اوست زیرا چه آنها مسلمان اند بتبعیت پدر و همچنین برای اوست مال او که در دست اوست بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که هر که مسلمان شود و حال آنکه در دست او مال ولیست پس آن مال مر او راست و بجهت آنکه دست او اول رسیده است بآن مال حقیقة مانند دست غالبان و همچنین برای اوست مال او که ودیعت ست در دست مودع او که مسلمان یا ذمی ست زیرا چه قبضه مودع بمنزله قبضه مالک ست و اگر غلبه کنیم بر دار حرب پس زمین آن شخص که مسلمان شده است فیء ست ف یعنی مال بیت المال ست ص و شافعی رح گفته است که زمین او نیز برای ویست زیرا چه این زمین در دست اوست پس زمین او نیز مانند منقول ست و علمای ما رح میگویند که زمین او در دست اهل آن دار و سلطان آنست چه زمین مذکور نیز منجمله دار حرب ست پس آن زمین در دست او نیست حقیقة و بعضی گفته اند که این بنا بر قول ابی حنیفه رح و قول اخیر ابی یوسف رح ست و بنا بر قول محمد رح و قول اول ابی یوسف رح زمین او مانند اموال دیگر ست و این اختلاف بنا بر آنست که قبضه حقیقة ثابت نمیشود بر زمین نزد ابی حنیفه و ابی یوسف رح و نزد محمد رح ثابت میشود و زوجه آن شخص فیء است چه او حربیه است و تابع شوهر نیست در اسلام و همچنین حمل آن زن فیء است

خلافا للشافعي رحمه الله هو يقول انه مسلم تبعا كالمنفصل ولنا انه جزءها فيرق برقها والمسلم محل للتملك تبعا لغيره بخلاف المنفصل لانه حر لانعدام الجزئية عند ذلك واولاده الكبار فيء لانهم كفار حربيون ولا تبعية ومن قاتل من عبيده فيء لانه لما تمرد على مولاه خرج من يده فصار تبعا لاهل دارهم وما كان من ماله في يد حربي فهو فيء غصبا كان او وديعة لان يده ليست بمحترمة وما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو فيء عند ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد رحمه الله لا يكون فيئا قال العبد الضعيف رحمه الله كذا ذكر محمد رحمه الله الاختلاف في السير الكبير وذكروا في شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع قول محمد رحمهما الله ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومة بالاسلام فيتبعها ماله فيها وله انه مال مباح فيملك بالاستيلاء والنفس لم تصر معصومة بالاسلام الا ترى انها ليست متقومة الا انه محرم التعرض في الاصل لكونه مكلفا واباحة التعرض بعارض شره وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضة للامتهان فكان محلا للتملك وليست في يده حكما فلم تثبت العصمة واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم يجز ان يعلفوا من الغنيمة ولا ياكلوا لان الضرورة قد ارتفعت ولان الاباحة باعتبارها ولان الحق قد تاكد حتى يورث نصيبه ولا كذلك قبل الاخراج الى دار الاسلام

و شافعی رح میگوید که حمل او فی نیست چه حمل او مسلمان ست به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر و علمای ما رح میگویند که حمل جزو آن زن است پس آن رقیق خواهد شد بسبب رقیق شدن زن مذکوره **ف** چه از جمیع اجزای خود رقیق ست **ص** و آنچه شافعی رح گفته است که حمل آن مسلمان ست به تبعیت پدر مانند فرزند صغیر پس جواب آن اینست که آن حمل اگرچه مسلمان ست ولیکن مسلمان نیز محل تملک ست به تبعیت غیر بخلاف فرزند صغیر چه آن فرزند آزاد ست زیراچه او جزو مادر نیست بعد از تولد باید دانست که اولاد کبار آن شخص فی است زیراچه آنها کافر حربی اند و تابع پدر نیستند در اسلام و همچنین فی است بنده او که قتال کند با مسلمانان زیراچه بنده مذکور هرگاه تمرد نمود بر خواجه خود پس او بدر رفت از قبضه خواجه مذکور و تابع اهل دار گشت و همچنین فی است آنچه از مال او در دست کافر حربی باشد خواه بطریق غصب خواه بطریق ودیعت زیراچه قبضه کافر حربی محترم نیست و همچنین فی است آنچه از مال او در دست مسلمان یا ذمی باشد بطریق غصب و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که آن فی نیست دلیل صاحبین رح اینست که مال تابع ذات ست و ذات آن شخص معصوم گشت بسبب اسلام پس مال او نیز معصوم خواهد بود به تبعیت ذات و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مال مذکور مال مباح ست پس آن مال مملوک خواهد شد بسبب استیلای و جواب از دلیل صاحبین رح اینست که مسلم نیست که ذات آن شخص بسبب اسلام معصوم شده است بلکه تعرض او در اصل حرام است بسبب آنکه او مکلف ست چه اگر تعرض او در اصل واجب می بود مکلف نمی شد و تعرض او مباح نیست مگر بسبب امر عارض که عبارت از شر او ست و بسبب اسلام شر او مندفع گشت بخلاف مال چه آن در اصل مخلوق ست برای ابتذال پس آن محل تملک ست و مال مذکور در دست آن شخص نیست اصلا نه حقیقة و نه حکما اما حقیقة پس آن ظاهر ست و اما حکما پس آن بجهت آنکه قبضه غاصب قائم مقام قبضه مالک نیست پس عصمت اموال ثابت نشد و فرق ظاهر گشت میان ذات او و میان مال او مسئله ۲۲ — هرگاه خارج شود لشکر مسلمانان از دار حرب پس در آن هنگام جائز نیست آنها را که بستوران خود را علف دهند از مال غنیمت و همچنین جائز نیست که بخورند از مال غنیمت بجهت آنکه قوت ایشان و علف ستوران از مال غنیمت مباح بود دیگر بنابر ضرورت و آن مرتفع شد و بجهت آنکه درین هنگام حق هرکس موکد شد لهذا میراث میشود نصیب کسیکه بمیرد از انها بخلاف پیشتر از رسیدن بدار اسلام چه در آن وقت نصیب کسی میراث نمیشود

ومن فضل معه علف او طعام رده الى الغنيمة معناه اذا لم تقسم وعن الشافعي رح مثل قولنا وعنه انه لا يرد اعتبارا بالمتلصص ولنا ان الاختصاص ضرورة الحاجة وقد زالت بخلاف المتلصص لانه كان احق به قبل الاحراز فكذا بعده وبعد القسمة تصدقوا به ان كانوا اغنياء وانتفعوا به ان كانوا محاويج لانه صار في حكم اللقطة لتعذر الرد على الغانمين وان كانوا انتفعوا به بعد الاحراز ردوا قيمته الى المغنم ان كان لم يقسم وان قسمت الغنيمة فالغني يتصدق بقيمته والفقير لا شيء عليه لقيام القيمة مقام الاصل فاخذ حكمه

فصل في كيفية القسمة

قال ويقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها لقوله تعالى فان لله خمسه وللرسول استثنى الخمس ويقسم اربعة الاخماس بين الغانمين لانه عليه السلام قسمها بين الغانمين ثم للفارس سهمان وللراجل سهم عند ابي حنيفة رح وقالا للفارس ثلثة اسهم وهو قول الشافعي رح لما روى ابن عمر ان النبي عليه السلام اسهم للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما ولان الاستحقاق بالغناء وغناؤه على ثلثة امثال الراجل لانه للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير ولابي حنيفة رح ما روى ابن عباس ان النبي عليه السلام اعطى الفارس سهمين والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال عليه السلام للفارس سهمان

مسئله ۱۳۱- اگر بعد از رسيدن بدار اسلام باقي باشد طعام يا علف نزد کسي پس بايد که رد کند آنرا در مال غنيمت اداميکه قسمت آن نشده باشد و يک قول شافعي رح موافق مذهب علماي ماست رح و قول ديگر اينست که رد نکند آنرا در مال غنيمت چنانچه اگر دزد دغا از مال حربي آرد نميکند آن را در مال غنيمت زيرا چه آن مال مباح است که دست او بآن مال سابق رسيده است و علماي ما رح ميگويند که اختصاص آن طعام و علف بآن کس بنا بر ضرورت بود و بعد از رسيدن بدار اسلام ضرورت زائل گشت بخلاف غازي که دزد دو مال حربي را زيرا چه او احق گشت بآن مال پيش از احراز **ف** اعني پيش از رسيدن آن بدار اسلام **ص** پس همچنين احق است بآن بعد از رسيدن آن بدار اسلام و اگر آن طعام و علف باقي ماند نزد کسي بعد از تقسيم مال غنيمت پس اگر آنکس غني است بايد که تصدق نمايد آن طعام و علف را و اگر محتاج است خود تصرف کند آنرا زيرا چه آن طعام و علف درين هنگام بمنزله لقطه است بجهت آنکه واپس دادن به غازيان متعذر گشت و اگر تصرف نمايد کسي از غازيان آن طعام و علف را بعد از رسيدن بدار اسلام پيش از تقسيم مال غنيمت پس بايد آن کس را که قيمت آنرا داخل کند در مال غنيمت و اگر مال غنيمت قسمت شده باشد پس اگر آن کس غني باشد تصدق نمايد قيمت آنرا و اگر فقير باشد پس بران هيچ لازم نمي آيد چه قيمت شي قائم مقام اصل است پس حکم اصل خواهد گرفت والله اعلم

فصل — در بيان کيفيت تقسيم مال غنيمت مسئله ۱- بايد دانست که کيفيت تقسيم مال غنيمت اينست که امام خمس مال غنيمت را جدا کند و باقي چهار خمس را تقسيم نمايد بميان غازيان چه پيغمبر عليه السلام چنين تقسيم نموده است و نيز در قرآن آمده است و بعد ازان بايد دانست که حصه سوار دو چند حصه پياده است نزد ابي حنيفه رح و صاحبين رح گفته اند که حصه سوار سه چند حصه پياده است و همين قول شافعي رح است بجهت آنکه مروي است از عبد الله ابن عمر رض که پيغمبر عليه السلام داد بسوار سه حصه و به پياده يک حصه و بجهت آنکه استحقاق غنيمت بحسب کار و مشقت است و سوار سه کار ميکند يکي کر يعني حمله کردن و دوم فر يعني پشت دادن بطريق خدع تا حمله شديد نمايد و سوم ثبات يعني ثابت ماندن در موضع او و پياده يک کار ميکند يعني ثبات فقط و دليل ابي حنيفه اينست که روايت کرده است عبد الله ابن عباس رض که پيغمبر صلعم داد بسوار دو حصه و به پياده يک حصه و اين معارض آنست که روايت کرده است آنرا عبد الله ابن عمر رض پس تعارض واقع شد ميان دو فعل پيغمبر صلعم و هرگاه چنين شد پس رجوع نموده خواهد شد بسوي قول پيغمبر صلي الله عليه وآله وسلم و قول او صلعم اين است که سوار را دو حصه است

وللراجل سهم كيف وقد روى عن ابن عمرؓ ان النبي عليه السلام قسم للفارس سهمين وللراجل سهما واذا تعارضت روايتاه ترجح رواية غيره ولان الكر والفر من جنس واحد فيكون غناؤه مثلي غناء الراجل فيفضل عليه بسهم ولانه تعذر اعتبار مقدار الزيادة لتعذر معرفته فيدار الحكم على سبب ظاهر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فكان استحقاقه على ضعفه ولا يسهم الا لفرس واحد وقال ابو يوسف رح يسهم لفرسين لما روى ان النبي عليه السلام اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيى فيحتاج الى الآخر ولهما ان البراء بن اوس قاد فرسين ولم يسهم رسول الله عليه السلام الا لفرس واحد ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة فلا يكون السبب الظاهر مفضيا الى القتال عليهما فيسهم لواحد ولهذا لا يسهم لثلثة افراس وما رواه محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل والبراذين والعتاق سواء لان الارهاب مضاف الى جنس الخيل في الكتاب قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واسم الخيل ينطلق على البراذين والعتاق والهجين والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربي ان كان في الطلب والكر اقوى فالبرذون اصبر والين عطفا ففي كل واحد منهما منفعة معتبرة فاستويا ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسه استحق سهم الفرسان ومن دخل راجلا

و پیادہ را یک حصہ نیز چنانچہ روایت کردہ است ابن عمرؓ کہ پیغمبر صلعم بسوار دو حصہ و بہ پیادہ یک حصہ ہمچنین روایت کردہ است ابن عمرؓ کہ پیغمبر صلعم دادہ است بسوار دو حصہ و بہ پیادہ یک حصہ و میان این ہر دو روایت تعارض ست پس ترجیح دادہ خواہد شد روایت غیر ابن عمر را کہ روایت ابن عباس ست و نیز کر و فر جنس واحد ست پس درین ہنگام ثابت شد کہ سوار دو کار میکند و پیادہ یک کار پس حصہ او دو چند حصہ پیادہ خواہد شد و نیز اعتبار نمودن زیادتی کار و مشقت دشوار ست زیرا کہ شناختن آن دشوار ست پس مدار حکم تعیین حصہ بر سبب ظاہر نمودہ خواہد شد و در جانب سوار دو سبب ظاہر ست یکی ذات او و دوم اسپ او و در جانب پیادہ یک سبب ظاہر ست کہ آن ذات اوست پس استحقاق سوار دو چند استحقاق پیادہ خواہد بود و باید دانست کہ مقرر کردہ نمیشود برای سوار مگر حصہ یک اسپ اگرچہ ہمراہ او دو اسپ باشد یا زیادہ و ابو یوسف رح گفتہ است کہ اگر او دو اسپ داشتہ باشد یا زیادہ پس برای او حصہ دو اسپ مقرر نمودہ میشود بنا بر آنچہ مروی ست کہ پیغمبر صلعم حصہ دو اسپ نمودہ است و بنا بر آنکہ یک اسپ گاہی ماندہ و عاجز میشود پس حاجت می افتد بسوی اسپ دیگر و دلیل ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ اینست کہ برای ابن اوس رضؓ ہمراہ خود دو اسپ بردہ بود و رسول خدا صلعم نداد او را مگر حصہ یک اسپ و دوم اینست کہ انسان بر دو اسپ جنگ نمیتواند کرد بیک دفع پس دو اسپ دو سبب شمردہ نمیشود بسوار اگرچہ نزد او سہ اسپ باشند و آنچہ روایت کردہ است آن را ابو یوسف رح پس آن محمول ست بر اینکہ پیغمبر صلعم بسوار مذکور حصہ دو اسپ بطریق تنفیل دادہ بود چنانچہ دادہ بود سلمہ بن اکوع را دو حصہ حالانکہ او پیادہ بود و باید دانست کہ برذون و عراب وغیرہ چون ہجین و مقرف ہمہ برابر ست بجہت آنکہ در قرآن مجید ارہاب اعنی ترسانیدن مضاف و منسوب است بسوی خیل و لفظ خیل بلا تفاوت شامل ہست ہمہ این انواع اسپ را کہ مذکور شد و بجہت آنکہ اسپ عربی اگرچہ در دویدن قوی تر ہست و لیکن اسپ عجمی صابر تر و نرم دہن ست کہ سوار آن ہر جانب کہ خواہد بگرداند آنرا پس در ہر یکی از آن منفعت معتبر ست لہذا ہر دو برابر شدند فـ و باید دانست کہ برذون اسپ عجمی است و عراب اسپ عربی ست و ہمچنین ہجین آن اسپ است کہ مادرش عربی باشد و پدرش عجمی و مقرف نیز ہمچنین ست کہ پدرش عربی باشد و مادرش عجمی ص مسئلہ ۲ - اگر داخل شود شخصی در دار حرب درحالیکہ سوار ست و بعد ازان ہلاک شود اسپ او پس او مستحق حصہ سوار ہست و اگر شخصی پیادہ در دار حرب داخل

فاشترى فرسا يستحق سهم راجل وجواب الشافعي رح على عكسه في الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة رح في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حالة انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر يعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او آجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته ولا يسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي ولكن يرضخ لهم على حسب ما يرى الامام لما روي انه عليه السلام كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد وكان يرضخ لهم

خرید کند اسپ او مستحق حصهٔ پیاده است و این ظاهر روایت ست و شافعی رح برعکس این میگوید و روایت کرده است ابن المبارک رح از ابی حنیفه رح که در صورت دوم آن شخص مستحق حصهٔ سوار میشود و حاصل اینست که معتبر نزد علمای ما رح حالت مجاوزت ست از سرحد دار اسلام و معتبر نزد شافعی رح حالت انقضای حرب است و دلیل شافعی رح اینست که سبب استحقاق قهر و قتال ست پس معتبر خواهد بود حال شخص در وقت قتال و مجاوزت از سرحد دار اسلام وسیله است بسوی سبب مانند خروج از خانه و اگر اطلاع بر حقیقت قتال متعذر باشد چنانچه علمای حنفی میگویند پس سبب استحقاق شهود واقعه خواهد بود و وجه شهود واقعه قریب ترست به قتال و دلیل علمای ما رح یکی اینست که مجاوزت ابتدای قتال ست زیرا چه بسبب آن خوف لاحق میشود بکافران و بعد ازان حالت دوام و بقای قتال ست و حالت دوام و بقای آن معتبر نیست و دوم اینست که اطلاع حقیقةً بر حقیقت قتال عسیرست و همچنین بر شهود واقعه زیرا چه آن حالت حالت ملاقات دو لشکر جنگی ست و در انحالت اطلاع براینکه کدام شخص قتال کرد و کدام نکرد و کدام حاضر شد در انجا و کدام حاضر نشد متعذر ست پس مجاوزت قائم مقام قتال یا شهود واقعه نموده خواهد شد زیرا چه مجاوزت مفضی است بحسب ظاهر بسوی قتال و شهود واقعه وقتیکه آن مجاوزت بقصد قتال باشد پس اعتبار نموده خواهد شد حال شخص در وقت مجاوزت که سوارست یا پیاده مسئله — اگر داخل شود شخصی در دار حرب در حالیکه سوارست و قتال کند پیاده به سبب تنگی مکان پس او مستحق حصهٔ سوار است باتفاق همه علماء و اگر داخل شود بدار حرب در حالیکه سوار است و بعد ازان بفروشد اسپ خود را یا هبه نماید آنرا یا اجاره دهد آنرا یا گرو کند آنرا پس او بنا بر روایت حسن از ابی حنیفه رح مستحق حصهٔ سوار است بجهت اعتبار حالت مجاوزت و بنا بر ظاهر روایت او مستحق حصهٔ پیاده است زیرا چه اقدام نمودن بر تصرفات مذکور دلالت میکند براینکه مجاوزت او باین قصد نبود که سوار شده قتال کند و اگر بفروشد اسپ خود را بعد از فراغت از قتال پس حق او که حصهٔ سوار است ساقط نمیشود و همچنین حکم ست نزد بعضی اگر بفروشد اسپ خود را در حالت قتال و صحیح اینست که درینصورت او را حصهٔ سوار نمیرسد زیرا چه فروختن آن درینحالت دلالت میکند براینکه غرض او تجارت بود و لیکن او منتظر این بود که بهای آن زیاده شود مسئله — برای مملوک و زن و صبی و ذمی حصه مقرر نیست در مال غنیمت و لیکن باید امام را که چیزی قلیل بآنها بدهد هر قدر که مناسب داند بجهت آنکه پیغمبر صلعم حصه زنان و اطفال مقرر نمیکرد و لیکن قدری قلیل بآنها میداد

ولما استعان عليه السلام باليهود على اليهود ولم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني انه لم يسهم لهم ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهل العبادة والصبي والمرأة عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فرضه والعبد لا يمكنه المولى وله منعه الا انه يرضخ لهم تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وتوهم عجزه فيمنعه المولى عن الخروج الى القتال ثم العبد انما يرضخ له اذا قاتل لانه دخل لخدمة المولى فصار كالتاجر والمرأة ترضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فتقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على حقيقة القتال والذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق ولم يقاتل لان فيه منفعة للمسلمين الا انه يزاد على السهم في الدلالة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم اذا قاتل لانه جهاد والاول ليس من عمله ولا يسوى بينه وبين المسلم في حكم الجهاد واما الخمس فيقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وقال الشافعي رح لهم خمس الخمس يستوي فيه غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لقوله تعالى ولذي القربى من غير فصل بين الغني والفقير ولنا ان

وبجهت آنکه پیغمبر صلعم استعانت نموده بود به قومی از یهود بر قوم دیگر از یهود و بآنها بطریق حصه و سهم چیزی نداده بود و بجهت آنکه جهاد عبادت ست و ذمی اهل آن نیست و زن و طفل عاجز اند از جهاد و لهذا جهاد فرض نیست بر آنها و همچنین مملوک عاجز ست چه خواجه او را قادر نمیگرداند بر جهاد و قتال و میرسد خواجه را که منع نماید او را از جهاد و لیکن باید که قدر قلیل داده شود بآنها تا آنها بسبب آن قصد قتال نمایند و هم انحطاط رتبه آنها باشد و باید دانست که مکاتب بمنزله بنده محض ست چه رقیت دران قائم ست و نیز احتمال ست که او عاجز شود از ادای بدل کتابت پس منع خواهد کرد او را خواجه او از خروج بسوی قتال و بعد ازان باید دانست که قدر قلیل از مال غنیمت داده نمیشود به بنده مگر وقتیکه او قتال کند چه او داخل شده است در دار حرب برای خدمت خواجه پس مانند تاجر ست که برای تجارت رفته است بدار حرب نه برای جنگ و قتال و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بزن مگر وقتیکه علاج و دوای زخمیان نماید و خدمت مریضان کند زیرا چه زن عاجز است از قتال حقیقة پس این نوع خدمت و اعانت قائم مقام قتال نموده خواهد شد بخلاف بنده چه او قادر ست بر قتال حقیقة و همچنین قدر قلیل داده نمیشود بذمی مگر وقتیکه قتال نماید یا رهنمائی کند اگرچه قتال نکند زیرا چه دران منفعت مسلمانان است و لیکن در صورت رهنمائی کردن زیاده از سهم مسلمان دادن باو جائز است اگر بسبب رهنمائی او منفعت عظیم باشد و در صورتیکه قتال کند فقط داده نمیشود باو مگر کم از سهم مسلمان نه بقدر سهم مسلمان زیرا چه قتال جهاد ست پس او برابر نموده نخواهد شد با مسلمان در حکم جهاد بخلاف رهنمائی کردن چه آن از عمل جهاد نیست پس عوض آن داده خواهد شد باو هر قدر که باشد مانند عوض عملهای دیگر **مسئله** باید دانست که خمس غنیمت تقسیم نموده میشود به سه حصه یک حصه برای یتیمان و یک حصه برای مسکینان و یک حصه برای ابن السبیل و باید دانست که فقرای ذوی القربی درینها داخل اند یعنی یتیمان ذوی القربی داخل اند در یتیمان و مسکینان آنها داخل اند در مسکینان و ابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل و لیکن فقرای ذوی القربی مقدم نموده میشوند بر دیگران و چیزی از خمس داده نمیشود باغنیای ذوی القربی و شافعی رح گفته است که خمس خمس برای ذوی القربی است و دران غنی و فقیر برابر اند زیرا چه در آیهٔ قرآن ذکر ذوی القربی ست و دران هیچ فرق نیست میان غنی و فقیر و خمس خمس تقسیم نموده میشود میان آنها باینطور که داده میشود بمرد مثل حصهٔ دو زن و مراد از ذوی القربی بنی هاشم و بنی مطلب اند نه غیر آنها و دلیل علمای ما رح این ست

الخلفاء الاربعة الراشدين رض قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة

وقال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم

منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة

الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد

من النص قرب النصرة لا قرب القرابة قال واما ذكر الله تعالى للخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبي عليه السلام سقط بموته كما

که عمل چهار خلفای راشدین رضی الله عنهم چنین بود که خمس غنیمت را سه حصه مینمودند بطور مذکور وعمل آنها جواب دلیل شافعی رح ست وبرای عمل کافی ست
ونیز پیغمبر صلعم فرموده است که یا گروه بنی هاشم بدرستیکه خدا تعالی مکروه داشت در حق شما زکوة را که غساله مردمان ست وچرک آنها وعوض
آن داد شمارا خمس خمس غنیمت را واین حدیث دلالت میکند براینکه خمس خمس حق فقرای بنی هاشم است نه حق اغنیای آنها زیرا چه عوض
ثابت نمیشود مگر در حق کسانیکه ثابت میشود در حق آنها اصل که زکوة ست وآنها فقرا اند نه اغنیا ف سوال پیغمبر صلعم خمس خمس غنیمت را
به بنی هاشم وبه بنی مطلب مطلقا میداد وتخصیص فقرا نمیکرد چنانچه شافعی رح گفته است واین منافی مذهب شماست جواب ص
پیغمبر صلعم بآنها مطلقا میداد بجهت نصرت ف چه آنها نصرت پیغمبر صلعم مینمودند یعنی آنها مجتمع شده می نشستند نزد پیغمبر صلعم برای
نصرت واین نصرت بعد از وفات پیغمبر صلعم باقی نماند وانچه مذکور شد که پیغمبر صلعم آنهارا بجهت نصرت میداد دلالت میکند بران انچه مرویست
که هرگاه پیغمبر صلعم تقسیم نمود غنیمت خیبر را پس خمس ذوی القربی را قسمت کرد میان بنی هاشم بن مناف وبنی مطلب بن مناف پس عثمان
که از اولاد عبد الشمس بن مناف ست وجبیر ابن مطعم که از اولاد نوفل ابن مناف است آمدند هر دو نزد پیغمبر صلعم وعرض کردند که ما یان انکار
نمی کنیم فضیلت بنی هاشم را بسبب آنکه جناب عالی تو از بنی هاشم ست واما بنی مطلب وما یان در نسبت وقرابت بسوی تو برابریم پس چه وجه است
که از خمس غنیمت آنهارا دادی وما یان را ندادی ص پس فرمود پیغمبر صلعم که آنها گاهی از ما جدا نشده اند نه در جاهلیت ونه در اسلام وانگشتان
یکدست را در انگشتان دست دیگر داخل کرد وگفت آنها وما همیشه اینچنین هستیم واین دلالت می کند براینکه مراد از ذوی القربی که در آیة
قرآن مذکورست قرب نصرت ست نه قرب قرابت ف سوال در قرآن مجید آمده است که هر چیزیکه غنیمت شود پس خمس آن برای
خدا ورسول خدا وبرای ذوی القربی ویتیمان ومسکینان وابن السبیل ست وازین معلوم شد که خمس غنیمت شش حصه نموده شود یکی
برای خدا ودوم برای رسول خدا صلعم وچهارم برای باقیان پس بحسب ظاهر مخالف اینست انچه مذکور شد که خمس غنیمت سه حصه نموده
میشود وبرای سه فرقه مذکوره جواب ص ذکر خدا تعالی در آیه قرآن محض برای تبرک ست نه برای تعیین حصه وازانچه مذکور شد
معلوم شد که حصه ذوی القربی بعد از وفات پیغمبر صلعم ساقط است وهمچنین حصه رسول خدا صلعم نیز بعد از وفات او صلعم ساقط است چنانچه

سقط الصفي لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسول بعده والصفي شيء كان عليه السلام يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال الشافعي رح يصرف سهم الرسول الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه وسهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي عليه السلام بالنصرة لما روينا قال وبعده بالفقر قال العبد الضعيف عصمه الله هذا الذي ذكره قول الكرخي وقال الطحاوي سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما روينا من الاجماع ولان فيه معنى الصدقة نظرا الى المصرف فيحرمه كما يحرم العمالة وجه الاول وقيل هو الاصح ما روي ان عمر رض اعطى الفقراء منهم والاجماع انعقد على سقوط حق الاغنياء اما فقراؤهم فيدخلون في الاصناف الثلثة واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام فاخذوا شيئا لم يخمس لان الغنيمة هو المأخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففيه روايتان والمشهور انه يخمس لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد فصار كالمنعة فان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شيئا خمس وان لم يأذن لهم الامام لانه مأخوذ قهرا وغلبة فكان غنيمة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو خذلهم كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يجب عليه نصرتهم

ساقط است صفی زیرا چه پیغمبر صلعم مستحق آن بود بسبب رسالت خود و بعد از وفات پیغمبر صلعم کسی رسول نیست و باید دانست که صفی آن چیز است که پیغمبر صلعم از مال غنیمت آنرا برای خود اختیار میکرد چون زره یا شمشیر یا کنیزک و هرگاه چنین شد پس باقی ماند سه حصه برای سه فرقه مذکوره ص و شافعی رح گفته است که حصه رسول صلعم بعد از وفات او صرف نموده میشود بسوی خلیفه و لیکن آنچه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه مینمودند حجت ست براو و باید دانست که کرخی رح گفته است که ذوی القربی مستحق بودند در زمان پیغمبر صلعم بسبب نصرت و بعد از وفات پیغمبر صلعم مستحق حصه اند بسبب فقر و طحاوی رح گفته است که حصه فقرای ذوی القربی نیز ساقط است بعد از وفات پیغمبر صلعم بجهت آنکه مذکور شد که خلفای راشدین رض سه حصه مینمودند و برین اجماع ست چه کسی از صحابه رض انکار آن نکرده است و بجهت آنکه در حصه آنها بنا بر فقر معنی صدقه یافته میشود به نظر مصرف پس آن حرام ست در حق آنها چنانچه اگر هاشمی عامل صدقه باشد گرفتن حق عاملی او را حرام ست و بعضی گفته اند که قول کرخی رح اصح ست و وجه آن اینست که عمر رض حصه میداد به فقرای ذوی القربی و جز این نیست که اجماع منعقد شده است بر سقوط حصه اغنیای ذوی القربی و اما فقرای ذوی القربی پس آنها داخل اند در فرقهای ثلثه ف یعنی یتیمان آنها داخل اند در یتیمان و مسکینان آنها داخل اند در مساکین و ابن السبیل آنها داخل اند در ابن السبیل ص مسئله ۶ - اگر داخل شود یک کس یا دو کس در دار حرب بنیت غارت کردن بغیر اذن امام و بگیرند مال را پس در ان خمس نیست زیرا چه خمس نیست مگر در مال غنیمت و آن چیز مال غنیمت نیست بجهت آنکه مال غنیمت آنمال را میگویند که گرفته شود از مال کافران بطریق قهر و غلبه نه بطریق ربودن و دزدی و مال مذکور بطریق غلبه گرفته نشده است مسئله ۷ - اگر داخل شود در دار حرب یک کس یا دو کس باذن امام و بگیرند آنها مال را پس در ان دو روایت ست و روایت مشهور اینست که از ان خمس گرفته میشود زیرا چه هرگاه اذن داد آنها را امام پس او التزام نمود نصرت آنها را بفرستادن مدد پس آنها در بمنزله صاحب منعه اند مسئله ۸ - اگر داخل شود جماعتی که صاحب منعه اند و بگیرند مال را پس خمس آن گرفته میشود اگرچه آنها بی اذن امام رفتند بجهت آنکه آنمال گرفته شده است بقهر و غلبه پس آنمال غنیمت ست و بجهت آنکه واجب ست بر امام نصرت آنها چه اگر نصرت آنها نکند پس بسبب ترک نصرت در حق آنها ضعف و سستی مسلمانان میشود بخلاف یک کس یا دو کس چه نصرت آنها واجب نیست بر امام والله اعلم +

فصل في التنفيل قال ولا باس بان ينفل الامام في حال القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المومنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكره وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد تكون المصلحة فيه ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز **قال** الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس فاذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولان القاتل مقبلا اكثر عناء فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقال عليه السلام لحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لما رويناه وزيادة

فصل در بیان تنفیل **ف** یعنی چیزی زیاده از حصه دادن مر بعض غازیان را **ص** **مسئله ۱** مستحب ست امام را که تنفیل نماید در حالت قتال و به سبب آن تحریض کند غازیان را بر قتال **ف** یعنی سرگرم کند آنها را برین **ص** باینطور که بگوید هر که قتل کند کافری را پس مر او راست سلب او یعنی جامه و اسباب او **ف** چنانچه بیان آن خواهد آمد **ص** یا بگوید مر سریه را که مقرر کردم برای شما ربع غنیمت را بعد گرفتن خمس زیراچه ترغیب و تحریض بر قتال و جهاد مستحب ست بجهت آنکه خدا تعالی در قرآن مجید فرموده است به پیغمبر صلعم که تحریض کن مومنان را برای قتال و تنفیل کردن بطور مذکور نوعی از تحریض ست و بعد ازان باید دانست که تنفیل گاهی بطور مذکور میشود و گاهی بغیر آن **ف** باینطور که بگوید که هر که یابد چیزی را پس آن مر او راست **ص** ولیکن سزاوار نیست امام را که تنفیل نماید جمیع غنیمت را زیراچه دران ابطال حق کل ست و اگر تنفیل نماید جمیع غنیمت را در حق سریه جائز ست زیراچه تصرف در مال غنیمت مفوض ست بسوی امام و گاهی مصلحت درین میباشد که جمیع غنیمت تنفیل نموده شود در حق سریه **مسئله ۲** جائز نیست امام را که تنفیل نماید بعد از احراز مال غنیمت بدار اسلام زیراچه حق غیر دران موکد شده است بسبب احراز ولیکن اگر خواهد تنفیل نماید از خمس غنیمت زیراچه دران حق غازیان نیست **مسئله ۳** اگر امام سلب مقتول را برای قاتل آن تنفیل نماید پس آن منجمله غنیمت ست و قاتل و غیر آن دران برابر ست و شافعی رح گفته است که سلب مقتول برای قاتل ست اگر باشد آن قاتل از کسانیکه برای آنها سهم ست و کشته باشد آن مقتول را در حالیکه آن مقتول متوجه بود بر او برای کشتن او بجهت آنکه پیغمبر صلی الله علیه وسلم فرموده است که هر که قتل کند کافری را پس برای اوست سلب آن **ف سوال** جائز ست که پیغمبر صلعم این قول را برای تنفیل فرموده باشند نه برای نصب شرع **جواب ص** ظاهر حال پیغمبر صلعم همین ست که قول مذکور برای نصب شرع ست چه پیغمبر صلعم مبعوث ست برای نصب شرع و بجهت آن کشنده کسیکه متوجه ست بسوی او برای کشتن زیاده مشقت میکشد پس باید خواهد رسید سلب آن مقتول برای اظهار تفاوت میان او و میان غیر او و دلیل علمای ما رح یکی اینست که آن سلب گرفته شده است بقوت لشکر پس آن غنیمت ست و هرگاه چنین شد پس آن تقسیم نموده خواهد شد مانند قسمت مال غنیمت مطابق انچه نص بآن ناطق ست و دوم اینست که پیغمبر صلعم فرموده حبیب بن ابی سلمه رض را که نیست ترا از سلب مقتول تو مگر چیزیکه راضی شود بران امام تو و قول پیغمبر صلعم که روایت کرده است آنرا شافعی رح احتمال نصب شرع و احتمال تنفیل هر دو دارد و علمای ما رح آنرا حمل می کنند بر احتمال دوم بجهت حدیث حبیب ابن ابی سلمه رض که مذکور شد و دیگر زیادتی

العناء لا يعتبر في جنس واحد كما ذكرناه والسلب ما على المقتول من ثيابه وسلاحه ومركبه وكذا ما كان على مركبه من السرج والآلة وكذا ما معه على الدابة من ماله في حقيبته او على وسطه وما عدا ذلك فليس بسلب وما كان مع غلامه على دابة اخرى فليس بسلبه ثم حكم التنفيل قطع حق الباقين فاما الملك فانما يثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتى لو قال الامام من اصاب جارية فهي له فاصابها مسلم واستبرأها لم يحل له وطيها وكذا لا يبيعها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله له ان يطأها ويبيعها لان التنفيل يثبت به الملك عنده كما يثبت بالقسمة في دار الحرب وبالشراء من الحربي ووجوب الضمان بالاتلاف قد قيل على هذا الاختلاف

باب استيلاء الكفار

واذا غلب الترك على الروم فسبوهم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح وهو السبب على ما نبينه ان شاء الله تعالى فان غلبنا على الترك حل لنا ما نجده من ذلك اعتبارا بسائر املاكهم واذا غلبوا على اموالنا والعياذ بالله واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي رحمه الله لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل

مشقت در جنس واحد اعتبار ندارد و قتال جنس واحد ست چنانچه سابق مذکور شده است در ذکر کردن فرس سوار و باید دانست که سلب عبارت از چیزیکه بر بدن مقتول باشد چون پارچه و سلاح و همچنین مرکوب و انچه بران باشد چون زین و اسباب و انچه از اسباب و مال او باشد در جامه دانی و بر آن مرکوب یا در کمر او چون همیان زر مثلا و انچه سوای ازان ست پس آن سلب نیست و انچه همراه غلام او باشد بر ستور دیگر سوای مرکوب او پس آن سلب نیست و بعد ازان باید دانست که حکم تنفیل اینست که حق دیگران ازان منقطع میشود و اما مملوک صاحب تنفیل نمیشود مگر بعد از احراز بدار اسلام بنا بر انچه سابق مذکور شد و ثمره آن اینست که اگر امام گفت هر که یابد کنیزی را پس آن مر او راست و بعد ازان یافت مسلمانی کنیزی را و استبرای آن نمود حلال نمیشود او را وطی آن در دار حرب و همچنین فروختن آن و این نزد شیخین رح ست و محمد رح گفته است که او را حلال ست وطی آن و همچنین فروختن آن زیرا چه نزد محمد رح بسبب تنفیل ثابت میشود ملک چنانچه ثابت میشود ملک بسبب قسمت نمودن غنیمت در دار حرب و به سبب خریدن از دست حربی و بعضی گفته اند که همچنین واجب میشود نزد محمد رح ضمان آن سلب بر کسیکه تلف کند آنرا و نزد شیخین رح واجب نمیشود والله اعلم

باب در بیان استیلاء کفار **ف** یعنے غلبه آنها **ص** **مسئله** - اگر غالب شوند کفار ترک بر کفار روم و بندی نمایند آنهارا و بگیرند مال آنهارا پس مالک آن میشوند زیرا چه استیلا بر مال مباح متحقق ست درینصورت و آن سبب ملک ست بنا بر انچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و بعد ازان هرگاه غالب شوند مسلمانان بر کفار ترک پس حلال میشود مر آنهارا انچه یابند نزد کفار ترک از مال کفار روم چنانچه حلال ست مر آنهارا دیگر املاک و اموال کفار ترک همچنین اگر معاذ الله غالب شوند بر اموال مسلمانان و احراز نمایند آنرا یعنی ببرند آنرا بدار حرب پس آنها مالک آن اموال میشوند و شافعی رح میگوید که آنها مالک آن نمیشوند زیرا چه استیلای آنها بر اموال مسلمانان حرام ست در ابتدا و انتها و حرام سبب ملک نمیشود بنا بر قاعده شافعی رح و علمای ما رح میگویند که استیلای کفار بر اموال مسلمانان استیلای آنها ست بر مال مباح پس آن سبب ملک خواهد شد چنانچه استیلای مسلمانان بر مال آنها سبب ملک ست و سر آن اینست که مال مذکور مباح نمیگردد مگر بعد احراز آن بدار حرب زیرا چه مال در اصل مباح ست در حق هر کس چه خدا تعالی فرموده است که جمیع انچه در زمین ست پیدا کرده شده است برای شما یعنی برای انسان پس انچه بر روی زمین ست برای هر کس ست و بکسی مخصوص نیست هر کس که خواهد تصرف نماید ولیکن بعضی ازان مال بعض

ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا كما كانت غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل فان ظهر عليها المسلمون فوجدها المالكون قبل القسمة فهي لهم بغير شئ وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا لقوله عليه السلام فيه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شئ وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ

انسان مخصوص نموده شده است بسببی از اسباب چون شرا وارث وغیره بجهت آنکه تا او قادر شود بر انتفاع آن چه اگر آن مخصوص نشود با او نزاع خواهد کرد دیگری با او در انتفاع پس باین سبب ضرورت بعضی از اموال مخصوص گردانیده شده است به بعضی از انسان و او مالک آن شده است وهرگاه ببرند آن مال مسلمان را کافران بدار حرب پس مالک آن قادر بر انتفاع آن نمیماند هرگاه چنین شد پس سبب مذکور که موجب این بود که آن مال مملوک او باشد و مخصوص باشد باو منتفی شد وچون سبب مذکور منتفی شد پس مال مذکور مباح خواهد شد چنانچه در اصل مباح است وچون ثابت شد که مال مذکور بعد از بردن آنها بدار حرب مال مباح میگردد پس استیلای کفار بران درین هنگام استیلای آنها بر مال مباح است و آن سبب ملک است پس آنها مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که استیلای آنها بران مال متحقق نمیشود مگر بعد از احراز آن بدار حرب زیراچه احراز عبارت است از قادر شدن بر محل که مال است باعتبار حال وباعتبار مآل یعنی مستقبل وکافران تا وقتیکه نبرند آن مال را بدار حرب قدرت آنها بر آن باعتبار مآل ثابت نیست چه تا وقتیکه مال مذکور در دار اسلام است پس ظاهر اینست که مسلمانان غلبه کرده آن مال را از دست کافران باز خواهند گرفت وآنچه شافعی رح گفته است که استیلای آنها بر مال مسلمانان حرام است وحرام سبب ملک نمیشود پس جواب آن اینست که استیلای مذکور حرام لغیره است زیراچه مال مذکور در اصل مباح شده چنانچه بیان نموده شد واستیلا بر مال مباح حرام نیست وغیر این نیست که استیلای مذکور حرام شده است بجهت عارضه که ملک مالک است پس ثابت شد که آن حرام لغیره است وحرام لغیره سبب ملک میشود چنانچه بیع در وقت اذان نماز جمعه بلکه حرام لغیره سبب ثواب آخرت میشود چون نماز در زمین مغصوب وحال آنکه ثواب آخرت فوق ملک است پس سبب ملک بطریق اولی خواهد شد پس کافران بعد از بردن اموال مسلمانان بدار حرب مالک آن خواهند شد ولیکن باید دانست که بعد از آن اگر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب و مالکان اموال مذکوره بیابند آن مال را پیش از قسمت آنها میان غازیان پس آن اموال مر مالکان آن راست بغیر عوض واگر بیابند آنها آن مال را بعد از قسمت آن پس درینصورت میرسد آنها را که بعوض قیمت بگیرند آن مال را اگر خواهند بجهت آنکه نبی صلعم در چنین صورت فرموده است بمالک مال که اگر یافتی تو مال خود را پیش از قسمت پس آن مال مر تراست بغیر عوض واگر یافتی تو آنرا بعد از قسمت پس آن مال مر تراست بعوض قیمت وبجهت آنکه ملک مالک قدیم زائل شده است بدون رضای او پس وی را حق گرفتن آن خواهد بود بنا بر شفقت بر حال او ولیکن اگر بگیرند آنرا

بعد القسمة ضررًا بالمأخوذ منه بإزالة ملكه الخاص فيأخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين
والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فيأخذه بغير قيمة وإن دخل دار الحرب تاجر فاشترى ذلك
وأخرجه إلى دار الإسلام فمالكه الأول بالخيار إن شاء أخذه بالثمن الذي اشتراه به وإن شاء تركه لأنه
يتضرر بالأخذ مجانًا ألا ترى أنه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلناه ولو اشتراه
بعرض يأخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم يأخذه بقيمته لأنه ثبت له ملك خاص فلا يزال
إلا بالقيمة ولو كان مغنومًا وهو مثلي يأخذه قبل القسمة ولا يأخذه بعدها لأن الأخذ بالمثل
غير مفيد وكذا إذا كان موهوبًا لا يأخذه لما بينا وكذا إذا كان مشترًى بمثله قدرًا ووصفًا قال
فإن أسروا عبدًا فاشتراه رجل وأخرجه إلى دار الإسلام ففُقئت عينه وأخذ أرشها فإن المولى يأخذه
بالثمن الذي أخذ به من العدو أما الأخذ بالثمن فلما قلنا ولا يأخذ الأرش لأن الملك فيه صحيح
فلو أخذه أخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يُحطّ شيء من الثمن لأن الأوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة

بعد از قسمت بغیر عوض ضرر میرسد بکسی که آنمال در حصهٔ او در آمده است لهذا گفته شد که میرسد او را که بگیرد آنرا از وی بعوض قیمت تا شفقت در حق هر دو
متحقق شود و پیش از قسمت شرکت عام است یعنی شرکت در هر فرد است پس درین هنگام اگر بغیر عوض بگیرد آنرا مالکش ضرر دیگر کم است لهذا در نصورت
بغیر عوض میگیرد آنرا مالکش و اگر داخل شود تاجری در دار حرب و خرید کند از حربیان مال مسلمانان را که آنرا بغارت برده اند و بیارد آن مال را بدار اسلام
پس مالک اول مختار است اگر خواهد بگیرد آن مال را از تاجر مذکور بعوض بهائیکه او بآن خریده آورده است و اگر خواهد ترک کند نمیرسد او را که بغیر عوض
بگیرد آن مال را از تاجر مذکور زیرا چه دران ضرر تاجر مذکور است چه او بعوض قیمت آورده است از ینجا شفقت در حق هر دو دران است که گفته شد
و اگر خریده باشد آن مال را تاجر مذکور بعوض قیمتی پس میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن رخت و اگر هبه نموده باشند کافران آن
مال را بتاجر مذکور پس میرسد مالک آن مال را که بگیرد آنرا بعوض قیمت آن زیرا چه تاجر مذکور مالک آن شده است بملک خاص پس آن ملک زائل
نموده نخواهد شد مگر بعوض و انچه که مذکور شد وقتی ست که آن مال مثلی نباشد و اگر آنمال مثلی باشد و به قیمت آمده باشد پس میرسد مالک آنرا
که بگیرد آنرا پیش از قسمت آن و نمیرسد او را که بگیرد آنرا بعد از قسمت آن بعوض مثل آن چه در گرفتن آن بعوض مثل آن فائده نیست و همچنین اگر آنرا
هبه کرده باشند کافران بتاجر مذکور مثلا پس درینصورت نمیرسد مالک را که بگیرد آنرا بعوض مثل چه دران هیچ فائده نیست و همچنین اگر خریده باشد
آنرا تاجر مذکور بعوض مثل آن از روی قدر و وصف چه دران هیچ فائده نیست ف و اگر خریده باشد آنرا تاجر مذکور به کمتر از مقدار آن یا بعوض
غیر جنس آن یا بعوض جنس آن که ردی ست پس درین صورت تا میرسد مالک مذکور را که بگیرد آنرا بعوض مثل انچه بآن خریده آورده است
تاجر مذکور ص مسئله ۲- اگر کافران اسیر کرده ببرند بندهٔ مسلمان را بدار حرب و بعد ازان خریده آورد آنرا شخصی بدار اسلام و بعد ازان
چشم آن بنده را کور کند کسی و بگیرد آن شخص ارش آنرا پس مالک قدیم او را میرسد که بگیرد آن بنده را بعوض بهائیکه بآن خریده آورده است
آنرا شخص مذکور از دست کافران و چیزی کم نکنند از بهای مذکوره بمقابل چشم آن زیرا چه بینائی چشم وصف ست و هیچ چیز از بها بمقابل وصف نمیشود
و نمیرسد او را که بگیرد ارش چشم آنرا از شخص مذکور زیرا چه بندهٔ مذکور در وقت کور کردن چشم او مملوک آن شخص بود بملک صحیح پس ارش آن گرفته است چه او مالک آن بود
بخلاف شفعه ف که دران بعض بها بمقابل وصف میشود حتی که اگر مشتری از دار مشتری چیزی هلاک کند حصهٔ قدر مستهلک از ثمن ساقط میشود

لان الصفقة لما تحولت الى الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شراء فاسدًا والاوصاف تضمن فيه كما في الغصب اما ههنا الملك صحيح فافترقا وان أسروا عبدًا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان يأخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ما ورد على ملكه وللمشتري الاول ان يأخذ من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم يأخذه المالك القديم بالفين انشاء لانه قام عليه بالثمنين فيأخذه بهما وكذا اذا كان المأسور منه الثاني غائبًا ليس للاول ان يأخذه اعتبارًا بحال حضرته ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبّرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا واحرارنا ونملك عليهم جميع ذلك لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا من سواه لانه ثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء واذا ابق عبد لمسلم فدخل اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة رح وقالا يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا

ص زيرا چه عقد بيع مشتري هرگاه بسوي شفيع بگرديد پس شئ مشتري در دست مشتري بمنزلهٔ شئ مشتري بشراي فاسد است و در شراي فاسد بعض بها مقابل وصف ميشود مانند غصب و مسئله كه كلام دران است بنده مذكور ملك مشتري بود بملك صحيح پس فرق ظاهر شد درميان هر دو مسئله مسئله ۳ - اگر كافران اسير كرده ببرند بندهٔ مسلمانے را بدار حرب و بعد ازان بهزار درم خريده آورد آنرا شخصي بدار اسلام و بعد ازان بار ديگر اسير كرده ببرند آنرا كافران بدار حرب و بعد ازان خريده آورد آنرا شخصي ديگر بهزار درم پس درين صورت نميرسد مالك قديم راكه بگيرد آنرا از خريدار دوم زيرا چه بندهٔ مذكور در وقت اسير شدن آن بار دوم مملوك او نبود و خريدار اول را ميرسد كه بگيرد آنرا از خريدار دوم بهائيكه خريده است آنرا از دست كافران زيرا چه بندهٔ مذكور در وقت اسير شدن بار ديگر مملوك او بود و بعد ازان اگر خواهد مالك قديم بگيرد آن بنده را از مشتري اول بدو هزار درم زيرا چه بندهٔ مذكور بدو هزار درم افتاده است بر مشتري اول پس مالك قديم بدو هزار درم بگيرد آنرا اگر خواهد و بايد دانست كه نميرسد مالك قديم راكه بگيرد آنرا از مشتري دوم درحاليكه مشتري اول غائب باشد چنانچه درحالت حضور او نميگرفت آنرا از مشتري دوم مسئله ۴ - اگر غالب شوند كافران و استيلا نمايند بر دار اسلام پس آنها بسبب استيلا و احراز بدار حرب مالك نميشوند مدبران مسلمانان را و نه امهات اولاد آنها را و نه مكاتبان آنها را و نه آزاد را ف مسلمان باشد آن آزاد يا ذمي ص و مسلمانان بسبب استيلا بر دار حرب مالك جميع آن ميشوند زيرا چه استيلا كه سبب ملك است مفيد ملك ميشود در محليكه قابل آنست و محل قابل آن مال مباح است و مسلمان آزاد ف و همچنين ذمي آزاد ص مال مباح نيست بلكه معصوم است بنفسه و همچنين مدبر و مكاتب و ام ولد زيرا چه درينها نيز حريت ثابت است من وجه بخلاف ذات كافران حربي خواه آزاد باشند خواه مدبر يا مكاتب يا ام ولد زيرا چه شارع عصمت آنها را اسقاط كرده است و آنها را مال مباح گردانيده است بجهت جزاي جنايت آنها كه كفر است مسئله ۵ - اگر گريزد بندهٔ مسلماني و داخل شود بدار حرب و بگيرند آنرا كافران پس آنها مالك آن نميشوند نزد ابي حنيفه رح و صاحبين رح گفته اند كه آنها مالك آن ميشوند زيرا چه عصمت آن بجهت حق مالك بنا بر قبضهٔ مالك است و در صورت مذكوره قبضهٔ او زائل شده است لهذا اگر كافران گرفته ببرند آن بندهٔ گريخته را از دار اسلام مالك آن ميشوند آنها و دليل ابي حنيفه رح اين است كه بندهٔ مذكور هرگاه خارج شد از دار اسلام پس او در دست و قبضهٔ خود شد مانند آزاد

لان سقوط اعتبار يده لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة رح يأخذه المالك القديم بغير شيء موهوبا كان او مشترى او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدي عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس له على المالك جعل الآبق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه وان ند بعير اليهم فاخذوه ملكوه لتحقق الاستيلاء اذ لا يد للعجماء لتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد على ما ذكرنا وان اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فصاحبه يأخذه بالثمن ان شاء لما بينا فان ابق عبد اليهم وذهب معه بفرس ومتاع فاخذ المشركون ذلك كله واشترى رجل ذلك كله واخرجه الى دار الاسلام فان المولى يأخذ العبد بغير شيء والفرس والمتاع بالثمن وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا يأخذ العبد وما معه بالثمن ان شاء

زیرا که اعتبار قبضه او بر ذات خود ساقط بود بجهت آنکه متحقق شود قبضه خواجه بر او تا او قادر شود بر انتفاع از وی و در صورت مذکوره قبضه خواجه از آن زائل گشت پس ظاهر شد قبضه آن بنده بر ذات او و معصوم گشت فی نفسه پس محل قابل تملک نماند بخلاف بنده که گریخته در دار اسلام می‌گردد و چنانچه هنوز در قبضه خواجه خود هست بسبب قیام قبضه اهل دار اسلام و هرگاه قبضه خواجه بر آن باقی است پس قبضه او بر ذات او ظاهر نخواهد شد پس او در دست خود نیست لهذا اگر کافران گرفته ببرند آنرا بدار حرب مالک آن نمی‌شوند اما ص و بعد از آن باید دانست که هرگاه بنده مذکور در صورت مذکوره مملوک آن حربیان نشد پس مالک قدیم را میرسد که بغیر عوض بگیرد آنرا در صورت های مذکوره یعنی در صورتیکه کافران هبه کنند آنرا بشخصی و او آورده آنرا بدار اسلام و در صورتیکه خریده آورد آنرا کسی بدار اسلام و در صورتیکه غنیمت کرده آورند آنرا مسلمانان بدار اسلام و در غنیمت میرسد او را که بغیر عوض بگیرد آنرا پیش از قسمت غنیمت و بعد از قسمت آن و اگر بگیرد آنرا بعد از قسمت از نزد کسیکه آن بنده در حصه او درآمده بود پس داده خواهد شد با عوض آن از بیت المال زیرا که اعاده قسمت متعذر است بجهت آنکه غازیان متفرق شده اند و اجتماع ایشان بعد از آن متعذر است و باید دانست که نمیرسد موهوب له یا مشتری یا غنیمت کننده را که جعل آن بنده بگیرد از مالک مذکور زیرا که ایشان عمل نموده اند برای خود از زعم آنکه آن بنده مملوک ایشان است مسئله اگر شتری از مسلمانان گریخته رود بسوی کافران حربی و ایشان بگیرند آنرا پس ایشان مالک آن میشوند بسبب تحقق استیلای ایشان بران چه حیوان قابل این نیست که در دست و قبضه خود باشد تا آن شتر در وقت خروج آن از دار اسلام در دست خود شود بخلاف بنده بنابر آنچه مذکور شد و اگر خرید کسی آن شتر را شخصی و درآورد آنرا بدار اسلام پس مالک آنرا میرسد که بگیرد آنرا از شخص مذکور بعوض بهای آن مسئله اگر گریخته رود بنده از مسلمانان بدار حرب و ببرد آن بنده همراه خود اسپ و متاع را و بگیرند کافران آن همه را و بعد از آن خرید و آورد شخصی آنهمه را بدار اسلام پس میرسد مالک آنرا که بگیرد بنده مذکور را بغیر عوض و بگیرد اسپ و متاع را بعوض بهای آن و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که مالک اگر خواهد بعوض بها بگیرد بنده مذکور را مع آنچه با وی است و این بنابر نیست که نزد ابی حنیفه رح ایشان مالک بنده مذکور نمیشوند در این صورت چنانچه در صورتیکه بنده تنها گریخته رود بدار حرب یعنی همراه او چیزی نبرد ایشان مالک آن نمیشوند بنابر آنچه مذکور شد و نزد صاحبین رح ایشان مالک آن میشوند در این صورت چنانچه مالک آن نمی شوند

اعتبار الحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد واذا دخل الحربي دارنا بامان واشترى عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابي حنيفة رح وقالا لا يعتق لان الازالة كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه فبقي في يده عبدا ولابي حنيفة رح ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب فيقام الشرط وهو تباين الدارين مقام العلة وهو الاعتاق تخليصا له كما يقام مضي ثلث حيض مقام التفريق فيما اذا اسلم احد الزوجين في دار الحرب واذا اسلم عبد الحربي ثم خرج الينا او ظهر على الدار فهو حر وكذلك اذا خرج عبيدهم الى عسكر المسلمين فهم احرار لما روي ان عبيدا من عبيد الطائف اسلموا وخرجوا الى رسول الله عليه السلام فقضى بعتقهم وقال هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعة المسلمين اذا ظهر على الدار واعتبار يده اولى من اعتبار يد المسلمين لانها اسبق ثبوتا على نفسه فالحاجة في حقه الى زيادة توكيد وفي حقهم الى اثبات اليد ابتداء فكان اولى

باب المستامن

واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا يحل له ان يتعرض لشيء من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم بالاستيمان فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملكهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غيره بعلم الملك ولم يمنعه لانهم هم الذين نقضوا العهد

در صورتیکه آن بنده تنها گریخته بر دو بدار حرب بنا بر انچه سابق مذکور شد مسئله ۸- اگر حربی بامان بیاید بدار اسلام وخرید کند بنده را که مسلمان است وببرد آنرا بدار حرب آزاد میشود بنده مذکور نزد ابی حنیفه رح وصاحبین رح گفته اند که آزاد نمیشود زیراچه تملک مالک زائل شده است بسبب بیع وآن بنده مملوک آن کافر شده است ف وولایت جبر بر بنده مذکور باقی نمانده است پس بنده مذکور بنده خواهد ماند ودر دست کافر مذکور ودلیل ابی حنیفه رح اینست که تخلیص مسلمانان از دست کافر واجب ست پس تباین دارین که شرط زوال ملک ست قائم مقام اعتاق گردانیده خواهد شد که علت زوال ملک ست برای تخلیص مسلمان چنانچه گذشتن سه حیض قائم مقام تفریق نموده در صورتیکه مسلمان شود یکی از زن وشوی در دار حرب مسئله ۹- اگر بنده کافر حربی مسلمان شود وبعد ازان بدار اسلام در آید یا مسلمان غالب شوند بر دار حرب پس آن بنده آزاد میگردد وهمچنین اگر بندهٔ آنها مسلمان شده در آید در لشکر اهل اسلام پس آن آزاد است بجهت آنکه انچه مرویست که چند بندهای اهل طائف مسلمان شده آمدند نزد رسول خدا صلعم پس او صلعم حکم کرد بآزادی آنها وفرمود که آنها آزاد کرده خدا تعالی اند وبجهت آنکه بندهٔ مذکور در صورت آمدن بدار اسلام احراز نموده است ذات خود را بسبب آمدن بدار اسلام بر خلاف رضای آقای خود ودر صورت غلبه مسلمانان بر دار حرب احراز کرده است ذات خود را بسبب لاحق شدن او بمنعه مسلمانان چه اعتبار قبضه او بر ذات او اولی است از اعتبار نمودن قبضه مسلمانان بر او زیراچه قبضه او بر ذات او سابق تر است از قبضه دیگران چه او در دست خود است واو را حاجت نیست بسوی اینکه ذات خود را در قبض خود در آورد بلکه حاجت نیست او را اگر بسوی اینکه زیاده موکد شود قبضه او که بر ذات او ست چه از قبضه غیر موکد است بسبب ظهور قبضه خواجه بخلاف دیگران چه آنها را حاجت ست باینکه اثبات قبضه نمایند بر او ابتداء پس اعتبار قبضه او بر ذات او اولی ست از قبضه دیگران الخ

باب در بیان احکام مستامن مسئله ۱- اگر مسلمانی بطریق تجارت بدار حرب رود پس جائز نیست وی را که تعرض نماید بجان ومال آنها زیراچه بسبب استیمان التزام آن نموده است پس تعارض بعد ازان غدر ست وغدر حرام ست پس تعرض از جان ومال آنها جائز نیست مگر تاجر مذکور را اگر وقتیکه بادشاه آنها غدر نماید در حق تاجر مذکور باینطور که بگیرد مال او را یا حبس کند او را یا چنین معامله کند در حق تاجر مذکور غیر بادشاه باطلاع بادشاه واو آنرا منع نکند پس دریں هنگام جائز ست تاجر مذکور را که تعرض جان ومال آنها نماید زیراچه دریں هنگام نقض عهد از جانب آنها ست

بخلاف الاسير لانه غير مستامن فيباح له التعرض وان اطلق طوعاً فان غدر بهم اعني التاجر فاخذ شيئاً وخرج به ملكه ملكاً محظوراً لورود الاستيلاء على مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثاً فيه فيؤمر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغيره لا يمنع انعقاد السبب على ما بيناه واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربي او ادان هو حربيا او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الينا واستامن الحربي لم يقض لواحد منهما على صاحبه بشيء اما الادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء على المستامن لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل واما الغصب فلانه صار ملكاً للذي غصبه واستولى عليه لمصادفته مالاً غير معصوم على ما بيناه وكذلك لو كانا حربيين فعلا ذلك ثم خرجا مستامنين لما قلنا ولو خرجا مسلمين قضي بالدين بينهما ولم يقض بالغصب اما المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه

بخلاف اسیر چه او را جائز است که تعرض جان و مال آنها نماید اگرچه آنها گذاشته باشند او را بالطوع و اختیار خود از یراچه اسیر مستامن نیست و باید دانست که اگر تاجر مذکور غدر نماید در حق کافران و بگیرد چیزی از اموال آنها و بیارد آنرا بدار اسلام مالک آن میشود بسبب آنکه استیلای او متحقق شده است بر مال مباح ولیکن در ملک آن کراهیت ست بجهت آنکه مال مذکور حاصل ست بسبب غدر پس آن موجب کراهیت ست در آن مال لهذا امر کرده میشود تاجر مذکور که تصدق نماید آنرا و سر آن اینست که حظر لغیره مانع انعقاد سبب نیست چنانچه در اوائل باب استیلای کفار بیان کرده شده است مسئله ۲ - اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود و بعد ازان خرید کند از دست حربی اشیا را باینطور که بهای آن بر ذمهٔ او دین شود یا بفروشد متاع خود را بدست حربی باینطور که بهای آن دین باشد بر ذمهٔ آن حربی یا غصب کند آن مسلمان متاع حربی را یا حربی غصب کند متاع او را و بعد ازان بیاید آن مسلمان بدار اسلام و آن حربی نیز بیاید بدار اسلام بطریق مستامن پس در هیچ یکی ازین دو صورت قاضی حکم نخواهد کرد بر هیچ یکی از آنها بچیزی برای دیگری اما در صورت اول پس بجهت آنکه بنای قضای قاضی بر ولایت ست و درینصورت قاضی را ولایت نیست در وقت وجوب دین اصلا نه بر دائن و نه بر مدیون ف بجهت تباین دارین ص و همچنین او را ولایت نیست بر مستامن در وقت قضا نیز زیراچه او التزام نکرده است حکم اسلام را در افعالیکه او کرده است آنرا در ایام گذشته و جز این نیست که او التزام آن نموده است در مستقبل ف یعنی از وقتیکه مستامن شده است ص و اما در صورت دوم پس بجهت آنکه آن مغصوب مملوک غاصب شده است زیراچه استیلای غاصب مذکور بران مغصوب استیلای اوست بر مال مباح بنا برانچه سابق مذکور شده است و اگر آن دو کس حربی باشند و یکی با دیگری چنان معامله نماید که مذکور شد و بعد ازان هر دو مستامن شده بدار اسلام درآیند پس درینصورت نیز همان حکم است که مذکور شد بنا بر وجهیکه مذکور شد و اگر آن دو کس مسلمان شده داخل شوند بدار اسلام پس درینصورت حکم کند قاضی بدین یکی بر دیگر زیراچه دین یکی بر ذمه دیگر صحیح ست بجهت آنکه هر یک برضای خود دین دیگر بر ذمه خود التزام نموده است و ولایت قاضی ثابت است بر هر دو در وقت قضا چه آن هر دو درین هنگام التزام نموده اند احکام اسلام را بسبب اسلام و اگر غصب نموده باشد یکی مال دیگر را پس درینصورت هیچ حکم نخواهد کرد قاضی بنا برانچه گذشت که غاصب مذکور مالک آن مغصوب میگردد در ملک حربی

ولا خبث فی ملك الحربی حتی یومر بالرد واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیه اما عدم القضاء فلما بینا انه ملکه واما الامر بالرد و مراده الفتوی به فلانه فسد الملك لما یقارنه من المحرم وهو نقض العهد واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیة فی ماله وعلیه الکفارة فی الخطاء اما الکفارة فلاطلاق الکتاب والدیة لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا یجب القصاص لانه لا یمکن استیفاؤه الا بمنعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمین ولم یوجد ذلك فی دار الحرب وانما تجب الدیة فی ماله فی العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفی الخطاء لانه لا قدرة لهم علی الصیانة مع تباین الدارین والوجوب علیهم علی اعتبار ترکها وان کانا اسیرین فقتل احدهما صاحبه او قتل مسلم تاجر اسیرا فلا شئ علی القاتل الا الکفارة فی الخطاء عند ابی حنیفة رح وقالا فی الاسیرین الدیة فی الخطاء والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر کما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناه

هیچ خبث نیست حتے که امر کرده شود برد آن مسئله ۳- اگر مسلمانی امان گرفته بدار حرب رود و در آنجا غصب کند مال حربی را و بعد از ان آن مسلمان و حربی مسلمان شده بدار اسلام در آیند پس بطریق فتوی گفته خواهد شد بآن مسلمان غاصب که آن مغصوب را واپس دهد بآن حربی که مسلمان شده بدار اسلام آمده است واما قاضی حکم نکند بآن بجهت آنچه سابق مذکور شد که غاصب مذکور مالک آن مغصوب میگردد واما گفتن بطریق فتوے پس آن بجهت اینست که مغصوب مذکور مملوک آن غاصب میگردد بملک فاسد بسبب نقض عهد که حرام ست مسئله ۴- اگر دو مسلمان بامان داخل شوند در دار حرب و قتل کند یکی دیگر را عمداً یا خطاءً پس قصاص واجب نمیشود بلکه در هر دو صورت واجب میشود دیت آن در مال قاتل و نیز واجب میشود بر وی کفارهٔ آن در صورت خطا اما وجه وجوب کفاره پس آن اینست که آیت قرآن مجید که دلیل وجوب کفاره است مطلق ست و مقید بدار اسلام نیست واما وجه وجوب دیت پس اینست که عصمت خون که ثابت ست بسبب احراز بدار اسلام باطل نمیشود بسبب عارضه که عبارت ست از رفتن بدار حرب بامان و وجه عدم وجوب قصاص پس اینست که استیفای قصاص ممکن نیست مگر بمنعه و منعه در دار حرب یافته نمیشود چه منعه متحقق نمیشود مگر با امام و جماعت مسلمانان و آن متحقق نیست در دار حرب واما وجه آنکه دیت آن واجب ست در مال قاتل در صورت عمد نه بر عاقلهٔ او پس اینست که دیت قتل عمد واجب نمیشود بر عاقله واما وجه عدم وجوب آن بر عاقله در صورت خطا پس اینست که در صورت مذکوره عاقلهٔ قاتل قادر نیستند بر اینکه نگاه دارند او را از قتل خطا و صیانت و محافظت او نمایند از قتل مذکور زیراچه آنها در دار اسلام اند و قاتل و مقتول در دار حرب و دیت خطا واجب نمیشود بر عاقلهٔ قاتل مگر به سبب قصور آنها در محافظت مذکور و در صورت مذکوره قصور از آنها یافته نمیشود مسئله ۵- اگر دو مسلمان که اسیر اند در دست حربیان قتل کند یکی ازان دیگری را یا قتل کند مسلمان تاجر در دار حرب مسلمانی را که اسیر ست در دست حربیان پس درین هر دو صورت بر قاتل هیچ لازم نمی آید مگر کفاره در صورت خطا و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که در هر دو صورت یعنی در صورت قتل کردن یک اسیر اسیر دیگر را و در صورت قتل مسلم تاجر اسیر را دیت واجب ست خواه عمداً کشته باشند یا بخطا کشته باشند زیراچه عصمت خون آنها باطل نمیشود به سبب عارضه که عبارت ست از اسیر شدن چنانچه عصمت خون مسلمان باطل نمیشود به سبب عارضه که عبارت ست از استیمان چنانچه سابق مذکور شد-

وامتناع القصاص لعدم المنعة وتجب الدية في ماله لما قلنا ولابي حنيفة رح ان بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم فيبطل به الاحراز اصلا وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا وخص الخطاء بالكفارة لانه لا كفارة في العمد عندنا

فصل

قال واذا دخل الحربي الينا مستامنا لم يمكن ان يقيم في دارنا سنة ويقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية والاصل ان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا بالاسترقاق او الجزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فتلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فتكون الاقامة لمصلحة الجزية ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل عليه واذا مكث سنة فهو ذمي لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام اليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا وللامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين واذا اقامها بعد مقالة الامام يصير ذميا لما قلنا ثم لا يترك ان يرجع الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض

ولیکن قصاص واجب نمیشود بسبب آنکه منعه یافته نمیشود در دار حرب **ف** واستیفای قصاص موقوف بر یافتن منعه است چنانچه سابق مذکور شد **ص** ودیت مذکوره واجب است در مال قاتل نه بر عاقله او بنابر آنچه سابق مذکور شد ودلیل ابی حنیفه رح اینست که مسلمان بسبب اسیر شدن در دست کافران از توابع آنها میگردد زیراچه او مقهور ومغلوب میشود در دست آنها لهذا او مقیم میشود بسبب مقیم شدن آنها ومسافر میشود بسبب مسافرت آنها وهرگاه چنین شد پس عصمت واحراز در حق او باطل شد پس او مانند آن مسلمان است که هنوز از دار حرب هجرت نموده است وباید دانست که تخصیص کفاره درین مسائل بقتل خطا بجهت آنست که کفاره نیست نزد علمای ما رح در صورت قتل عمد ۱

فصل مسئله - اگر حربی با امان داخل شود بدار اسلام باید که نگذارد او را امام که اقامت نماید در دار اسلام تا یکسال تمام بلکه بگوید امام او را که اگر اقامت خواهی کرد تو درینجا تا یکسال تمام پس جزیه بر تو مقرر خواهم کرد واصل اینست که گذاشته نمیشود حربی که اقامت کند در دار اسلام تا مدت دراز مگر باسترقاق یا بجزیه زیراچه اگر بغیر ازین دو طریق کافر حربی اقامت نماید در دار اسلام مدت دراز پس او دیدبان وجاسوس خواهد شد برای کافران حربی پس بسبب آن ضرر خواهد رسید بمسلمانان وگذاشته میشود او را که اقامت نماید در دار اسلام تا مدت کوتاه زیراچه بسبب منع نمودن اقامت قلیل آمدن رسد بند میشود وسد باب تجارت لازم می آید وعلمای ما رح سال تمام را مدت دراز قرار داده اند زیراچه سال مدتی است که دران جزیه واجب میشود ولعد ازان باید دانست که اگر مستامن مراجعت نماید بدار حرب پیش از تمامی سال بعد ازانکه گفته بود وی را امام که اگر یکسال تمام اقامت خواهی کرد درین دار جزیه بر تو مقرر خواهم کرد پس نمیرسد امام را که منع او نماید یا جزیه بگیرد از وی واگر مستامن مذکور تا یک سال تمام اقامت نماید در دار اسلام پس او ذمی میگردد زیراچه هرگاه یک سال اقامت نموده در اسلام بعد ازانکه گفته بود وی را امام که اگر خواهی ماند تو درین دار تا مدت یک سال جزیه از تو خواهم گرفت پس معلوم شد که مستامن مذکور التزام جزیه نموده است پس ذمی خواهد شد وباید دانست که جائز است امام را که مدت اقامت مستامن را در دار اسلام کم از یکسال مقرر نماید چون یکماه یا دو ماه مثلا یا بطور دیگر بگوید مستامن را که اگر زیاده از یکماه اقامت نمائی در دار اسلام جزیه از تو خواهم گرفت وبعد ازان اگر اقامت خواهد کرد زیاده از یک ماه ذمی خواهد شد وبعد ازان چون ذمی شد پس اگر خواهد آن مستامن که مراجعت نماید بدار حرب مزاحمت او نموده خواهد شد زیراچه عقد ذمه فسخ کرده نمیشود ۱

كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين فان دخل الحربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا اما بمجرد الشراء لا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله في الكتاب فاذا وضع عليه الخراج فهو ذمي تصريح بشرط الوضع فيتخرج عليه احكام جمة فلا تغفل عنه واذا دخلت حربية بامان فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربي بامان فتزوج ذمية لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام وان دخل حربي دارنا بامان ثم عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمي او دينا في ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه وما في دار الاسلام من ماله على خطر فان اسر او ظهر على الدار فقتل سقطت ديونه وصارت الوديعة فيئا اما الوديعة فلانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه واما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به وان قتل ولم يظهر على الدار فالقرض والوديعة لورثته وكذلك اذا مات لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله وهذا لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده قال وما اوجف المسلمون عليه من اموال اهل الحرب بغير قتال

بجهت آنکه در فسخ آن امد جزیه بند میشود و نیز لازم می آید که فرزند او حربی شود بعد از فسخ عقد مذکور حربی شود و جنگ کند با مسلمانان و در آن ضرر هست در حق مسلمانان مسئله دوم – اگر با امان بیاید حربی در دار اسلام و خرید کند زمین خراجی را و بعد از آن خراج آن بر او مقرر نموده شود پس او ذمی میگردد زیرا چه خراج زمین بمنزلهٔ خراج ذات ست یعنی جزیه پس هرگاه مستامن مذکور التزام خراج کرد پس معلوم شد که او استقامت نمود در دار اسلام و اما بمجرد خریدن زمین خراجی او را مادامیکه التزام خراج نکند ذمی نمیشود زیرا چه گاهی آنرا برای تجارت میخرد و هرگاه خراج زمین بر او لازم شد پس بعد از آن لازم میشود بر او جزیه سال آینده زیرا چه او بسبب لزوم خراج ذمی میشود پس اعتبار نموده خواهد شد مدت جزیه از وقت لزوم خراج مسئله سوم – اگر زن حربیه با امان بیاید در دار اسلام و نکاح کند ذمی را پس آن زن ذمیه میگردد زیرا چه او بتبعیت شوهر خود التزام نموده اقامت را در دار اسلام مسئله چهارم – اگر مستامن نکاح کند ذمیه را پس او ذمی نمیشود زیرا چه ممکن است وی را که زن مذکوره را طلاق داده مراجعت نماید بوطن خود پس بسبب نکاح مذکور لازم نمی آید که او قصد ماندن اینجا نموده است مسئله ۵ – اگر مستامن باز رود بدار حرب و بگذارد ودیعت خود را نزد مسلمانی یا نزد ذمی یا بگذارد دین را بر ذمهٔ آنها پس بسبب رفتن بدار حرب خون او مباح میگردد زیرا چه او بسبب آن باطل کرد امان خود را و اما مال او که در دار اسلام هست پس حکم آن مال موقوف ست پس اگر آن مستامن که بدار حرب رفته است اسیر شود یا لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب و آن شخص کشته شود پس دین او ساقط میشود از ذمهٔ مدیون و ودیعت او فئ میگردد و بجهت آنکه آن ودیعت در قبضهٔ آن شخص هست حکما زیرا چه قبضهٔ مودع بمنزلهٔ قبضهٔ وے هست پس آن مال ودیعت فئ خواهد شد مانند ذات او و اما وجه سقوط دین او پس آنست که دین او در قبضهٔ او شمرده نمیشود مگر بسبب آنکه او را مطالبهٔ آن میرسد از مدیون و درین هنگام مطالبه او ساقط شد و دست مدیون بر آن سابق رسیده است از دست دیگران پس او مخصوص خواهد شد بآن و هرگاه چنین ست پس آن دین ساقط خواهد شد از ذمهٔ او و اگر کشته شود آن شخص بے آنکه لشکر مسلمانان غالب شود بر دار حرب یا بمیرد پس درین صورت دین و ودیعت او میرسد بوارث او زیرا چه ذات او درین صورت غنیمت نشده است پس همچنین مال او نیز غنیمت نخواهد شد و سر آن اینست که حکم امان در مال او باقی ست پس آن مال باو میرسد یا بوارثان او بعد از مرگ او مسئله ۶ – باید دانست که انچه از اموال حربیان بگیرند آنرا مسلمانان بغیر قتال

يصرف في مصالح المسلمين كما يصرف الخراج قالوا هو مثل الاراضي التي اجلوا اهلها عنها والجزية ولا خمس في ذلك وقال الشافعي رحمه الله فيهما الخمس اعتبارا بالغنيمة ولنا ما روي انه عليه السلام اخذ الجزية وكذا عمر ومعاذ رضي الله عنهما ووضع في بيت المال ولم يخمس ولانه مال ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال بخلاف الغنيمة لانه مملوك بمباشرة الغانمين وبقوة المسلمين فاستحق الخمس بمعنى واستحقه الغانمون بمعنى وفي هذا السبب واحد وهو ما ذكرناه فلا معنى لايجاب الخمس ❁ واذا دخل الحربي دارنا بامان وله امرأة في دار الحرب واولاد صغار وكبار ومال اودع بعضه ذميا وبعضه حربيا وبعضه مسلما فاسلم ههنا ثم ظهر على الدار فذلك كله فيء اما المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون كبار وليسوا باتباع وكذلك ما في بطنها لو كانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولاده الصغار فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين فيبقى الكل فيئا وغنيمة وان اسلم في دار الحرب ثم جاء فظهر على الدار فاولاده الصغار احرار مسلمون تبعا لابيهم لانهم كانوا تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة وما كان من مال اودعه مسلما او ذميا

پس آن مال صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چنانچه صرف میشود خراج در مصالح مسلمانان و حکم مال در مثال آن گفته اند چون زمینی که اهل آن را بیرون کرده اند مسلمانان از آن و چون جزیه و درین اموال خمس نیست، شافعی رح گفته است که در زمین مذکور و جزیه خمس است از رح قیاس آنست بر مال غنیمت و دلیل علمای ما رح یکی آنست که از پیغمبر صلعم مروی است که جزیه گرفت و داخل کرد آنرا در بیت المال و خمس از آن جدا نکرد و همچنین از عمر و معاذ رضی الله عنهما نیز مرویست و دوم آنست که مال مذکور گرفته شده است به سبب افتادن رعب مسلمانان در دلهای کافران بنا بر قوت مسلمانان بغیر قتال بخلاف مال غنیمت چه آن مال گرفته شده است بدو سبب یکی مباشرت غازیان به قتال و دوم قوت مسلمانان پس وجوب خمس در آن بنا بر سبب اول است و استحقاق غازیان بنا بر سبب دوم است و سبب اول که بنا بر آن وجوب خمس است یافته نمیشود در مالیکه کلام در آنست پس در آن خمس واجب نخواهد شد ❁ مسئله — اگر داخل شود حربی بدار اسلام با امان و زن و فرزندان او در دار حرب و نیز وی را مال است در دار حرب که بعض آنرا ودیعت سپرده است نزد ذمی و بعض آنرا نزد حربی و بعض آنرا نزد مسلمان و بعد از آن مسلمان شد شخص مذکور در دار اسلام و بعد از آن مسلمانان غالب شدند بر دار حرب پس جمیع اموال او و زن و فرزندان او که مذکور شدند فیء یعنی غنیمت میگردد و اما زن و فرزند کبیر او پس بیان آن ظاهر میشود که آنها حربی اند و کبیر پس تابع نیستند و همچنین حکم است بچه که در شکم زن ولیست بنا بر آنچه سابقا در باب قسمت غنیمت مذکور شده است و اما اولاد صغار او پس بجهت آن ظاهر میشود که فرزند صغیر مسلمان نمی گردد مگر بتبعیت اسلام پدر در حالیکه آن صغیر در دست پدر و تحت ولایت او باشد و در صورت مذکوره اولاد صغار آن شخص در تحت ولایت او نیست چه او در دار اسلام است و اولاد او در دار حرب و همچنین اموال او محرز نمی گردد به سبب احراز ذات او بنا بر اختلاف دارین چه او در دار اسلام است و اموال او در دار حرب پس جمیع زن و فرزندان و اموال او فیء و غنیمت میشود و اگر آن حربی مسلمان شود در دار حرب و بعد از آن داخل شود در دار اسلام و مال و زن و فرزندان او در دار حرب است و نیز وی را مال است بعض آن نزد ذمی و بعض آن نزد حربی و بعض آن نزد مسلمان ودیعت است و بعد از آن غالب شوند مسلمانان بر دار حرب پس اولاد صغار او آزاد اند و مسلمانان به تبعیت پدر زیرا چه در ینصورت اولاد صغار او تحت ولایت او بودند در حینیکه او مسلمان شده است بجهت آنکه او در آن وقت در دار حرب بود نزد فرزندان خود و آنچه از مال او نزد مسلمانان یا نزد ذمی ودیعت بود

فهو له لانه فی ید محترمة ویده کیده وماسوی ذلك فیئ اما المرأة واولاده الکبار فلما قلنا واما المال الذی

فی ید الحربی فلانه لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمة واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلم عمدا

اوخطأ وله ورثة مسلمون هنالك فلاشئ علیه الا الکفارة فی الخطأ وقال الشافعی رح تجب الدیة فی الخطأ

والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لکونه مستجلبا

للکرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهی ثابتة اجماعا والمقومة کمال فیه

لکمال الامتناع به فیکون وصفا فیه فیتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالی فان کان من قوم

عدو لکم وهو مؤمن فتحریر رقبة مؤمنة الآیة جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء اوالی کونه

پس آن مر او راست زیراچه آن مال در دست و قبضهٔ اوست حکما بنا بر آنکه قبضهٔ مودع او بمنزلهٔ قبضهٔ اوست و سوای آنچه مذکور شد پس آن فیئ ست اما زن و اولاد کبیر او پس آن فیئ ست بنا بر آنچه مذکور شد که آنها حربی اند و کبار و اما مال او که نزد حربی ست پس آن فیئ ست بجهت آنکه آن مال معصوم نگردیده است چه قبضهٔ حربی محترم نیست ف بخلاف قبضهٔ ذمی و مسلمان چه قبضهٔ آنها محترم ست لهذا مال او که در دست آنهاست فیئ نمیگردد ص مسئله - اگر مسلمان شود حربی در دار حرب و بعد از آن قتل کند آنرا مسلمانی عمداً یا خطاءً و وارثان او نیز در دار حرب مسلمانند پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید مگر کفاره در صورت خطا و نزد شافعی رح واجب می شود بر او دیت در صورت خطا و قصاص در صورت عمد زیراچه او ریخته است خون معصوم را زیراچه اسلام عاصم ست بجهت آنکه انسان بسبب اسلام مستحق کرامت میشود و دیگر آن اینست که عصمت مؤثمه یعنی عصمتی که بسبب آن قاتل صاحب عصمت گنهگار میگردد اصل ست چه بسبب آن اصل انزجار حاصل میشود یعنی هر که خواهد دانست که قتل صاحب عصمت مذکوره موجب گناه است پس باز خواهد ماند از قتل آن و هرگاه چنین شد پس ثابت شد که عصمت مؤثمه اصل عصمت ست و آن متحقق ست در مسلمان مذکور اجماعا چه کسی قائل نیست باینکه قاتل او گنهگار نمیشود و عصمت مقومه یعنی عصمتیکه بسبب آن دیت لازم می آید بر قاتل صاحب آن عصمت اصل نیست بلکه آن کمال عصمت مؤثمه است چه بسبب آن کمال امتناع و انزجار حاصل میشود بسبب لزوم گناه و مال هر دو و هرگاه چنین شد پس ظاهر شد که عصمت مقومه وصفی از اوصاف عصمت مؤثمه است پس عصمت مقومه نیز متعلق خواهد شد باسلام چنانچه متعلق ست بآن اصل عصمت که عصمت مؤثمه است ف پس واجب خواهد شد دیت و کفاره بسبب کشتن حربی که مسلمان شده است در دار حرب و هجرت نکرده است بسوی دار اسلام ص و دلیل علمای ما اینست که خدای تعالی در قرآن مجید فرموده است که اگر آن مقتول از قوم عدوی شما باشد در حالیکه آن مقتول مومن ست پس بر قاتل آن واجب ست که آزاد کند رقبهٔ مومنه را و وجه دلالت آیت مذکوره بر مدعای این ست که درین آیه آزاد کردن رقبهٔ مومنه را با حرف فا ذکر کرده است ف و فا برای جزاست و جزا چیزیست که کافی و بسنده بود ص پس آزاد کردن رقبهٔ مومنه کل حکم قتل مذکور ست و وجه دوم اینست که در آیهٔ مذکوره سوای آزاد کردن رقبهٔ مومنه چیزی دیگر مذکور نیست و مقتضای آن اینست که آزاد کردن رقبهٔ مومنه

كل المذكور فيتعلق بها وكان العصمة المؤثمة بالآدمية لان الآدمي خلق متحملا اعباء التكليف والقيام بها بحرمة التعرض والاموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لان التقوم يؤذن بجبر الفائت وذلك في الاموال دون النفوس لان من شرطه التماثل وهو في المال دون النفس فكانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة في الاموال بالاحراز بالدار لان العزة بالمنعة فكذلك في النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما انه اوجب ابطالها والمرتد والمستامن في دارنا من اهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال اليها ومن قتل مسلما خطأ لا ولي له او قتل حربيا دخل الينا بامان فاسلم فالدية على عاقلته للامام وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله

کل حکم قتل مذکور ست وغیر آن متعلق ست وجواب از دلیل شافعی رح اینست که قول او رح که عصمت مؤثمه اصل ست ومتعلق ست باسلام مسلم نیست بلکه عصمت مؤثمه متعلق ست با آدمیت زیراچه آدمی مخلوق است برای تحمل بار تکلیف شرعی وانسان تحمل بار مذکور نمیتواند کرد مگر باینطور که تعرض وقتل او حرام باشد چه اگر قتل او حرام نباشد پس او بر تحمل بار مذکور قادر نمیشود پس موصوف اصالةً بعصمت مذکوره ذات انسان ست واموال تابع آنست ف اما مال در اصل مباح ست وبرای ابتذال مخلوق ست ومعصوم نمیشود مگر بجهت حق الکسانیکه قادر باشند بر انتفاع بمال خود ص واما عصمت مقومه پس موصوف اصالةً بآن اموال ست زیراچه تقوم مشعر ست بآنکه جبر نقصان در موصوف آن میشود واین در اموال یافته میشود نه در ذات انسان بجهت آنکه شرط آن مماثلت ست میان نقصان ومیان جبر نقصان واین مماثلت متحقق ست میان اموال نه میان مال ومیان ذات انسان چه بعضے از اموال مثل دیگر ست ومال مثل ذات انسان نیست پس در عصمت مقومه اموال اصل ست وذات انسان تابع آنست وهرگاه عصمت مقومه در مال ثابت میشود بسبب احراز بدار چه آن عصمت عزت ست بمنعه وعزت عصمت مذکوره در ذات انسان نیز بسبب احراز بدار ثابت خواهد شد وآن یافته نمیشود در حربی که مسلمان شد در دار حرب وهجرت نموده ست بدار اسلام پس قیمت خون او که دیت ست واجب نخواهد شد ف سؤال مسلمان مذکور را نیز منعه ست چه او در دار حرب ست وکافران منعه او ست پس ذات او نیز محرز ست بدار جواب آنچه در سوال مذکور شد مسلم ست لیکن حق منعه مذکوره اعتبار در وجه شارع ساقط کرده است اعتبار منعه کافران را زیراچه شارع واجب کرده است ابطال آن را ف سؤال مستامن ومرتد که در دار اسلام محرز ست بدار اسلام پس باید که بسبب کشتن آنها دیت واجب شود زیراچه عصمت مقومه بسبب احراز بدار اسلام ست وآن یافته میشود درآنها حال آنکه دیت واجب نمیشود بسبب کشتن آنها جواب ص مستامنیکه در دار اسلام ست از اهل دار حرب ست حکما چه او قاصد رفتن ست بدار حرب وهمچنین مرتد زیراچه او نیز قاصد رفتن است بدار حرب ف بسبب خوف جان ص پس آنها محرز نیستند بدار اسلام مسئله اگر کشت شخصی مسلمانی را که ولی او نیست یا کشت بخطا حربی را که بسبب امان در دار اسلام آمده ومسلمان شده است پس دیت آن بر عاقله قاتل مذکور ست وبر قاتل مذکور کفاره قتل ست زیراچه او قتل کرده است انسان معصوم الدم را بخطا پس حکم آن مانند حکم سائر نفوس معصومه است وباید دانست که می گیرد

للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له وان كان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولى معلوم وهو العامة او السلطان قال عليه السلام السلطان ولى من لا ولى له وقوله وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد وهو القود عينا وهذا لان الدية انفع فى هذه المسئلة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال فليس له ان يعفو لان الحق للعامة وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض

باب العشر والخراج

٩ قال ارض العرب كلها ارض عشر وهى ما بين العذيب الى اقصى حجر باليمن بمهرة الى حد الشام والسواد ارض خراج وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبية ويقال من العلث الى عبادان لان النبى عليه السلام والخلفاء الراشدين لم ياخذوا الخراج من اراضى العرب ولانه بمنزلة الفىء فلا يثبت فى اراضيهم كما لا يثبت فى رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه ان يقر اهلها على الكفر كما فى سواد العراق ومشركوا العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وعمر رض حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رض ووضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا اجمعت الصحابة رض على وضع الخراج على الشام قال وارض السواد مملوكة لاهلها

دیت مذکوره را امام زیراچه مقتول مذکور را وارث نیست واگر شخصی عمدا کشته مسلمان مذکور را یا حربی مذکور را پس درینصورت امام مختار اگر خواهد قتل کند قاتل مذکور را واگر خواهد دیت آن بگیرد از و زیراچه درصورت مذکوره ذات مقتول معصوم الدم ست وقتل عمد ست وولی آن معلوم ست که عامهٔ مسلمانند یا سلطان ست چه پیغمبر صلعم فرموده است که سلطان ولی ست مر کسی را که ولی ندارد و باید دانست که انچه مذکور شد که امام اگر خواهد دیت آن بگیرد پس مراد ازان انیست که اگر خواهد امام دیت آن بگیرد بطریق صلح زیراچه حکم قتل عمد قصاص ست فقط پس اگر خواهد امام دیت بگیرد بطریق صلح بجهت آنکه درصورت مذکوره دیت نافع ترست به نسبت قصاص لهذا امام را ولایت صلح بر مال ثابت ست ونمیرسد او را که عفو نماید زیراچه درصورت مذکوره دیت یا قصاص حق جمیع مسلمانان هست وولایت امام ثابت ست بجهت شفقت و در اسقاط حق مسلمانان بغیر عوض شفقت نیست در حق آنها والله اعلم

باب در بیان عشر وخراج **ف** باید دانست که عشر در لغت ده یک ست وخراج عبارتست از حاصل زمین واجرت غلام ودر شریعت عبارت ست ازانچه مقرر نمود ومیگیرد سلطان بمقابل حاصل زمین وبمقابل اس ذمی که آنرا جزیه میگویند کذا فی العنایة **ص** باید دانست که طول زمین عرب از کنارهٔ آب عذیب تا بمنتهای حجر یمن که آن موضع را مهره میگویند وعرض آن از سرین ورهنا ورمل عالج تا بحد شام وعرض زمین سواد عراق از کنارهٔ آب عذیب تا العقبه حلوان ست وطول آن از ثعلبیه یا از علث تا عبادان ست **ف** که آن قلعه ایست که بکنارهٔ دریا ست **ص** ولیکن ازان باید دانست که زمین عرب عشری ست وزمین سواد عراق خراجی ست و دلیل مسئلهٔ اول انیست که پیغمبر صلعم وخلفای راشدین رض خراج نگرفته اند از زمین عرب و دوم انیست که خراج بمنزلهٔ فی ست پس آن ثابت نخواهد شد در زمین اهل عرب چنانچه ثابت نیست جزیه بر ذات آنها و سر آن انیست که شرط مقرر نمودن خراج بر زمین انیست که اهل آن زمین ثابت داشته شوند بر کفر چنانچه اهل سواد عراق گذاشته شده بودند بر کفر وکشتن مشرکان عرب واجب ست حتی که مسلمان شوند و دلیل مسئلهٔ دوم انیست که عمر رض هرگاه فتح کرد سواد عراق را مقرر کرد بر آنها خراج بحضور صحابه رض وهرگاه فتح کرد مصر را عمرو ابن عاص رض بر اهل مصر خراج مقرر کرده همچنین مجتمع ومتفق شده اند صحابه رض بر مقرر نمودن خراج بر اهل شام و باید دانست که زمین سواد عراق مملوک اهل آن سواد است

يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم الخراج فتبقى الاراضي مملوكة لاهلها وقد قدمناه من قبل **قال** وكل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي ارض عشر لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر اليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج وكل ارض فتحت عنوة فاقر اهلها عليها فهي ارض خراج وكذا اذا صالحهم لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به ومكة مخصوصة من هذا فان رسول الله عليه السلام فتحها عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف الخراج وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج وما لم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر لان العشر يتعلق بالارض النامية ونماؤها بمائها فيعتبر السقي بماء العشر او بماء الخراج **قال** ومن احيا ارضا مواتا فهي عند ابي يوسف رح معتبرة بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج ومعناه بقربه

وجائز ست آنهارا که بفروشند آن زمین را و تصرف نمایند دران زیرا چه امام هرگاه بزور شمشیر فتح کند زمینی را پس جائز ست او را که برقرار دارد اهل آن زمین را بران و مقرر نماید بر زمین آنها خراج و بر ذات آنها جزیه و هرگاه چنین کند پس باقی ماند آن زمین در ملک اهل آن زمین چنانچه سابق در اول باب غنیمت مذکور شده است **مسئله ۱**- هر زمینیکه مسلمان شوند اهل آن زمین یا فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و قسمت کند آنرا میان غازیان پس آن هر دو زمین عشری ست زیرا چه حاجت ست باینکه ابتداءً چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر مسلمان و عشر لائق تر ست بحال مسلمان بجهت آنکه دران معنی عبادت ست و بجهت آنکه دران آسانی ست باین حیثیت که آن متعلق ست بعین حاصل و هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه و بعد ازان برقرار دارد اهل آن زمین را بران پس آن زمین خراجی ست و همچنین زمینیکه امام صلح نماید با اهل آن زمین زیرا چه حاجت ست باینکه ابتداءً چیزی از وظیفه مقرر نموده شود بر کافر و خراج لائق تر بحال او **ف** بجهت آنکه در خراج معنی عقوبت ست و بجهت آنکه دران شدت ست حتی که خراج زمین خراجی واجب میشود بر صاحب آن اگرچه زراعت نکرده باشد **ص** و باید دانست که مکه مستثنی است از حکم مذکور چه رسول خدا صلعم بزور شمشیر فتح کرد آنرا و بعد ازان گذاشت زمین مکه را برای اهل آن و خراج بر آنها مقرر نگرد و در جامع صغیر مذکور ست که هر زمینیکه فتح کند آنرا امام بزور و غلبه اگر برسد بآن زمین آب از نهرها **ف** که کنده اند آنرا عجمیان **ص** پس آن زمین خراجی ست **ف** خواه تقسیم نموده باشد آنرا امام میان غازیان یا برقرار داشته باشد اهل آنرا بران **ص** و اگر نرسد بآن زمین آب از نهرهای مذکور و بلکه سیراب نموده شود از چشمه که برآورده شود ازان زمین پس آن زمین عشری ست در هر دو صورت زیرا چه عشر متعلق ست بزمینیکه نامی ست **ف** یعنی زراعت دران میشود و حاصل آن پیدا میشود **ص** و نمای آن بسبب آب ست پس مدار وجوب خراج براین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب خراج و آن آب نهرهای مذکوره است و مدار وجوب عشر براین ست که سیراب کرده شود آن زمین بآب عشر و آن آب چشمه مذکور ست **مسئله ۲**- اگر شخصی احیای زمین موات نماید پس تعین عشر یا خراج بران نزد ابی یوسف رح بقیاس زمین قریب آنست یعنی اگر قریب و متصل آن زمین عشر ست پس بران عشر مقرر نموده خواهد شد و اگر قریب و متصل آن زمین خراجی ست

فهي خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية والبصرة عنده كلها عشرية باجماع الصحابة رض لان حيز الشئ يعطى له حكمه كفناء الدار يعطى له حكم الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به وكذا لا يجوز اخذ ما قرب من العامر وكان القياس في البصرة ان تكون خراجية لانها من حيز ارض الخراج الا ان الصحابة رض وظفوا عليها العشر فترك القياس لاجماعهم وقال محمد رح ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لا يملكها احد فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية لما ذكرنا من اعتبار الماء اذ هو السبب للنماء ولانه لا يمكن توظيف الخراج ابتداء على المسلم كرها فيعتبر في ذلك الماء لان السقي بماء الخراج دلالة التزامه **قال** والخراج الذي وضعه عمر رض على اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمي وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر رض فانه بعث عثمان بن حنيف حتى يمسح سواد العراق وجعل حذيفة مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثين الف الف جريب ووضع على ذلك ما قلنا وكان ذلك بمحضر من الصحابة رض من غير نكير فكان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة فالكرم اخفها مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة والرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب في الكرم اعلاها

پس بران خراج مقرر نموده خواهد شد زیرا که حریم حکم شیء بر قریب آن جاری نموده میشود چنانچه حکم سرای در فنای آن جاری نموده میشود حتی که صاحب سرای را جایز است که انتفاع بگیرد بفنای آن سرای اگرچه آن فنا مملوک صاحب سرا نباشد ف سوال ظاهر بنده مقابل ابویوسف رح باید که زمین بصره خراجی باشد چه آن زمین متصل زمین خراجی است و حال آنکه چنین نیست بلکه عشری است جواب مقتضای قیاس همین است ولیکن صحابه رض عشر بران مقرر نموده اند پس قیاس مذکور ترک نموده شد بسبب اجماع صحابه رض محمد رح گفته است که اگر شخصی احیای زمین موات نموده باشد بآب چاهی که کنده باشد آنرا یا بآب چشمه که برآورده باشد آنرا یا بآب دجله یا فرات یا بآب نهرهای بزرگ که مالک آن کسی نیست پس آن زمین عشری است و همچنین زمینی که احیای آن نماید بآب آسمان و اگر احیای آن نماید بآب نهرهایی که کنده اند آنرا پادشاهان عجم چون نهر ملک که آنرا نهر کسری گویند و نهر یزدجرد پس آن زمین خراجی است بنا بر آنچه مذکور شد که نزد او رح اعتبار آب است چه آب سبب نماست و بنا بر آنکه مقرر نمودن خراج ابتدا بر مسلمان بی رضای او ممکن نیست پس برای مقرر نمودن آن اعتبار نموده خواهد شد آب زیرا که سیراب کردن زمین بآب خراج دلالت می کند بر اینکه صاحب آن زمین التزام خراج نموده است **مسئله** — باید دانست که خراجی که مقرر نموده بود آنرا عمر رض بر زمین سواد عراق اینست که بر هر جریب زمین که آب بآن میرسد ف یعنی صالح زراعت است ص یک صاع و یک درهم است و بر هر جریب زمین رطبه پنج درهم است و بر هر جریب باغ انگور و خرما ده درهم است بشرطیکه درختان انگور و خرما دران متصل باشد ف باید دانست که جریب زمین عبارت است از شصت فرع در شصت فرع بذراع کسری و آن هفت قبضه است ص و آنچه مذکور شد از خراج زمین مزروع و زمین رطبه و باغ انگور و خرما منقول است از عمر رض چه عمر رض عثمان بن حنیف را برای مساحت سواد عراق فرستاده بود و حذیفه را بر وی مشرف گردانیده و بمساحت عثمان ده صد هزار و سی و شش جریب شده و بر هر جریبی ازان خراج بمقداری که بالا مذکور شد مقرر کرد و آنرا مقرر نموده است عمر رض در حضور صحابه رض و کسی انکار آن نکرده است پس آن اجماع صحابه رض است و بجهت آنکه مؤنت حاصلات زمین متفاوت است و در باغ انگور مؤنت کم است و در مزروع بیشتر و در رطبه متوسط و خراج متفاوت میشود به تفاوت مؤنت پس در باغ انگور خراج زیاده

وفي الزرع ادناها وفي الرطبة اوسطها قال وما سوى ذلك من الاصناف كالزعفران والبستان وغيره يوضع عليها بحسب الطاقة لانه ليس فيه توظيف عمر رض وقد اعتبر الطاقة في ذلك فنعتبرها فيما لا توظيف فيه قالوا ونهاية الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف لما كان لنا ان نقسم الكل بين الغانمين والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار اخر وفي ديارنا وظفوا من الدراهم في الاراضي كلها وترك كذلك لان التقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اي شيء كان قال فان لم تطق ما وضع عليها نقصها الامام والنقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع الا ترى الى قول عمر رض لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت وهذا يدل على جواز النقصان واما الزيادة عند زيادة الريع يجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابي يوسف رح لا يجوز لان عمر رض لم يزد حين اخبر بزيادة الطاقة وان غلب على ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع آفة فلا خراج عليه لانه فات التمكن من الزراعة وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج وفيما اذا اصطلم الزرع آفة فات النماء التقديري في بعض الحول

و در مزروع کم و در رطبه متوسط مقرر نموده شد و آنچه سوای ازان ست چون زعفران و بستان وغیره پس مقرر نموده میشود برآن خراج بقدر طاقت چه عمر رض دران چیزی مقرر نموده است ولیکن خراجی که مقرر نموده است آنرا در زمین مزروع وغیره دران طاقت آن اعتبار نموده است پس در سوای آن نیز طاقت آن اعتبار نموده خواهد شد و باید دانست که فقها گفته اند که نهایت طاقت نصف حاصل ست وبران زیاده نباید کرد و گرفتن نصف عین انصاف ست ف و ظلم نیست ص زیراچه هرگاه جائز ست که تمام مال آنها همه گرفته تقسیم نموده شود میان مسلمانان پس گرفتن نصف حاصل بطریق اولی جائز خواهد بود و باید دانست که بستان عبارت ست از زمینی که احاطه باشد برآن و درآن درختان خرما متفرق باشند و هم اشجار دیگر سوای درختان خرما تا ال رض در دیار ما خراج بدرهم مقرر ست بر هر زمین و دران مضائقه نیست زیراچه اندازه خراج واجب ست بقدر طاقت از هر چیز که باشد ف خواه از درهم باشد یا از حاصل زمین ص پس اگر زمین طاقت آن خراج ندارد که بران مقرر نموده شده است پس باید که امام کم نماید ازان و کم گرفتن از آنچه مقرر ست جائز ست باجماع وقتیکه حاصل زمین کم گردد زیراچه عمر رض از حنیف و حذیفه پرسیده بود که آیا مقرر کردید شما خراج بر زمین زیاده از طاقت زمین آن هر دو گفتند که نه بلکه بقدر طاقت زمین خراج مقرر کردیم و این دلالت می کند بر جواز نقصان اما زیاده گرفتن از آنچه مقرر ست وقتیکه حاصل زمین زیاده شود پس آن نیز جائز ست نزد محمد رح بنا بر قیاس آن بر نقصان و نزد ابی یوسف رح زیاده گرفتن جائز نیست ف همین صحیح ست ص زیراچه عمر رض زیاده نکرد چیزی را بر آنچه مقرر کرده بود وقتیکه خبر دادند عمر رض راکه در زمین سواد عراق حاصل زیاده پیدا میشود ف و اگر چیزے از خراج اضافه نموده شود بر آنچه مقرر ست پس آن گنجائش دارد ص مسئله سوم - اگر زراعت پیدا نشود در زمین خراجے بسبب غلبه آب یا بسبب انقطاع آن یا خراب شود زراعت بعد از کاشتن بسبب آفت دیگر که دفع آن ممکن نیست ف چون ملخ و شدت گرمی و شدت سردی وغیره ص پس درین صورتها خراج بران لازم نمی آید زیراچه صاحب آن زمین قادر نشد بر زراعت اصلا در صورت غلبه آب و انقطاع آن و در صورت خراب شدن زراعت بسبب آفت قادر نشد بر زراعت در بعض ایام سال پس در هر دو صورت در جمیع ایام سال یافته نشد نمائے تقدیرے که عبارت ست از قدرت بر زراعت

وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في مال الزكوة اويدار الحكم على الحقيقة عند خروج الخارج **قال** وان عطلها صاحبها فعليه الخراج لان التمكن كان ثابتا وهو الذي فوّته قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر فعليه الخراج الاعلى لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يُفتى به كيلا يتجرأ الظلمة على اخذ اموال الناس ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج على حاله لان فيه معنى المؤنة فيعتبر مؤنة في حالة البقاء فامكن ابقاءه على المسلم ويجوز ان يشترى المسلم ارض الخراج من الذمي ويؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رض اشتروا اراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء واخذ الخراج واداءه للمسلم من غير كراهة ولا عشر في الخارج من ارض الخراج وقال الشافعي رح يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب في ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في ارض واحدة وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض

ویافتن قدرت مذکوره در جمیع ایام سال شرط گرفتن خراج ست چنانچه تحقق نمای تقدیری در جمیع ایام سال شرط وجوب زکوة ست

مسئله ۵ - اگر صاحب زمین باوجود قدرت بر زراعت معطل دارد زمین خراجی را و زراعت نکند دران پس بر و خراج آن لازم می آید چه نمای تقدیری که شرط گرفتن خراج ست درین صورت متحقق ست و باید دانست که مشائخ رح گفته اند که اگر او با وجود قدرت او بر کاشتن جنس اعلی بکارد جنس ادنی را پس بر و خراج اعلی لازم می آید **ف** و صورت آن اینست که مثلا زمین او قابل کاشتن زعفران بود و کاشت دران عدس را پس درین صورت بر و خراج زعفران لازم می آید **ص** ولیکن برین فتوی نباید داد و اگر نه ظالمان جرأت خواهند نمود بر گرفتن اموال مردمان

مسئله ۶ - اگر مسلمان شود شخصی که اهل خراج ست پس بعد از اسلام نیز از و خراج گرفته میشود بدستور سابق زیرا چه در خراج معنی مؤنت ست نیز پس آن در حالت بقا مؤنت اعتبار نموده خواهد شد و باین جهت ابقای آن بر مسلمان ممکن ست مسئله ۷ - جائز ست مر مسلمان را که خرید کند از ذمی زمین خراجی را و درین هنگام خراج آن از و گرفته خواهد شد چه بنقل صحیح آمده است که صحابه رض خریده اند زمین خراجی را و خراج آن داده اند پس معلوم شد که خریدن زمین خراجی و خراج آن دادن جائز ست مسلمان را بدون کراهت و باید دانست که عشر نیست در حاصل زمین خراجی و شافعی رح گفته است که دران عشر و خراج هر دو هست زیرا چه عشر و خراج دو حق مختلف ست و واجب شده است در دو محل بجهت دو سبب مختلف **ف** اما اختلاف محل پس بجهت آنست که خراج واجب میشود بر ذمه مالک و عشر واجب میشود در عین حاصل و اما اختلاف سبب پس بجهت آنست که سبب خراج زمین نامی ست تقدیرا و سبب عشر زمین نامی ست تحقیقا همچنین مصرف هر یک نیز علحده است چه مصرف خراج غازیان اند و مصرف عشر فقرا اند و هرگاه چنین شد **ص** پس گرفتن یکی منافی گرفتن دیگر نیست و دلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که عشر و خراج هر دو مجتمع نمیشوند در زمین مسلمان و دوم اینست که هیچ یکی از امامان جمع نکرده است میان عشر و خراج نه امام عادل نه امام ظالم و این اجماع حجت کافی ست و سوم اینست که خراج واجب میشود در زمینیکه فتح کرده شود بزور و غلبه و عشر واجب میشود در زمینیکه اهل آن مسلمان شوند برضا و رغبت خود و این هر دو صفت جمع نمیشود در زمین واحد و سبب عشر و خراج یکیست و آن زمین نامی ست لهذا عشر و خراج اضافت نموده میشود بسوی زمین **ف** و گفته میشود عشر زمین و خراج زمین **ص** و این دلالت میکند برانکه سبب هر دو زمین نامی ست لیکن در عشر نمای تحقیقی معتبرست و در خراج نمای تقدیری

وعلى هذا الخلاف الزكاة مع احدهما ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج في سنة لان عمر رضي الله عنه لم يوظفه مكررا بخلاف العشر لانه لا يتحقق عشرا الا بوجوبه في كل خارج

باب الجزية

وهي على ضربين جزية توضع بالتراضي والصلح فتتقدر بحسب ما يقع عليه الاتفاق كما صالح رسول الله عليه السلام اهل نجران على الف ومائتي حلة ولان الموجب هو التراضي فلا يجوز التعدي الى غير ما وقع عليه الاتفاق وجزية يبتدئ الامام وضعها اذا غلب الامام على الكفار واقرهم على املاكهم فيضع على الغني الظاهر الغنى في كل سنة ثمانية واربعين درهما ياخذ منهم في كل شهر اربعة دراهم وعلى وسط الحال اربعة وعشرين درهما في كل شهر درهمين وعلى الفقير المعتمل اثني عشر درهما في كل شهر درهما وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله يضع على كل حالم دينارا او ما يعدل الدينار الغني والفقير في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله معافر من غير فصل ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا يجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالذراري والنسوان وهذا المعنى ينتظم الفقير والغني ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رضي

و همچنین اختلاف است در جمع نمودن زکوة بیکی از عشر و خراج **ف** یعنی اگر خرید کند شخصی زمین عشری را یا زمین خراجی را برای تجارت پس نزد علمای ما رح دران واجب نیست مگر عشر یا خراج و زکوة آن واجب نیست و نزد شافعی رح مع عشر و خراج بران زکوة نیز واجب است برای تجارت و همچنین نزد محمد رح نیز **ص** **مسئله** - اگر در یکسال دو مرتبه زراعت پیدا شود در زمین خراجی پس بسبب تکرار زراعت خراج مکرر گرفته نمیشود چه عمر رض بسبب تکرار زراعت خراج مکرر نگرفته است بخلاف عشر چه عشر مکرر گرفته میشود به سبب تکرار زراعت در زمین عشری زیرا چه اگر عشر مکرر گرفته نشود به سبب تکرار زراعت پس گرفتن عشر متحقق نمیشود والله اعلم

باب در بیان جزیه باید دانست که جزیه بر دو نوع است یکی آنست که مقرر نموده میشود بتراضی و صلح پس اندازه آن همانقدر است که بران اتفاق جانبین واقع شود بجهت آنکه صلح کرده بود رسول خدا صلعم با قوم بنی نجران بر هزار و دو صد حله یارچه **ف** و بران زیاده نمیگردد **ص** بجهت آنکه مقرر نمودن جزیه بصورت مذکوره بنا بر تراضی جانبین است پس جایز نیست تجاوز نمودن از آنچه بران تراضی واقع شده است و دوم آنست که امام خود مقرر نماید وقتیکه غالب شود بر کافران و برقرار دارد آنها را بر املاک آنها پس اندازه آن بانیطور است که مقرر کند امام بر غنیکه غنای آن ظاهر است در هر سال چهل و هشت درهم و در هر ماه چهار درهم بگیرد و مقرر نماید بر کسی که متوسط است بیست و چهار درهم بگیرد در هر ماه دو درهم و مقرر نماید بر فقیر که عمل و کسب مینماید دوازده درهم بگیرد در هر ماه یک درهم و این نزد علمای ما رح است و شافعی رح گفته است که مقرر نماید بر هر عاقل بالغ یکدینار و چیزیکه قیمت آن مساوی دینار است و غنی و فقیر دران برابر است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است بمعاذ رضی الله عنه که بگیر از هر بالغ و بالغه دینار یا بگیر معافر را که قیمت آن یکدینار باشد **ف** و معافر نوعی از برد است **ص** و ازین حدیث معلوم شد که میان غنی و فقیر هیچ فرق نیست زیرا چه پیغمبر علیه السلام آنرا مطلق فرمود و تفصیل نکرد میان حال غنی و فقیر و بجهت آنکه جزیه واجب نشده است مگر بعوض قتل لهذا جزیه واجب نمیشود بر کسیکه جایز نیست قتل او بسبب کفر چون ذریات و زنان و این معنی یافته میشود در غنی و فقیر هر دو و دلیل علمای ما رح یکی اینست که مذهب علمای ما منقول است از عمر و عثمان و علی رضی الله تعالی عنهم

ولم ينكر عليهم احد من المهاجرين والانصار ولانه وجب نصرة للمقاتلة فيجب على التفاوت بمنزلة خراج الارض وهذا لانه وجبت بدلا عن النصرة بالنفس والمال وذلك يتفاوت بكثرة الوفر وقلته فكذا ما هو بدله وما رواه محمول على انه كان ذلك صلحا وكذا امر بالاخذ من الحالمة وان كانت لا يوخذ منها الجزية **قال** وتوضع الجزية على اهل الكتاب والمجوس لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية الاية ووضع رسول الله عليه السلام الجزية على المجوس **قال** وعبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي رح هو يقول ان القتال واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا ان عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم فانه يكتسب ويؤدي الى المسلمين ونفقته في كسبه وان ظهر عليهم قبل ذلك فهم ونساءهم وصبيانهم فيء لجواز استرقاقهم ولا توضع على عبدة الاوثان من العرب ولا المرتدين لان كفرهما قد تغلظ اما مشركوا العرب فلان النبي عليه السلام نشأ بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر واما المرتد فلانه كفر بربه بعد ما هدي للاسلام ووقف على محاسنه فلا يقبل من الفريقين

و هيچ یکی از مهاجرین و انصار انکار قول آنها نه نموده است دوم اینست که جزیه واجب شده است بجهت نصرت غازیان ف یعنی بسبب آن نصرت و مدد حاصل میشود در حق غازیان و باین سبب جزیه واجب شده است **ص** پس تفاوت خواهد شد در مقدار آن بجهت تفاوت احوال مردمان مانند خراج زمین وسر آن این است که جزیه واجب است بعوض نصرت و مدد بجان و مال و آن باعتبار قلت و کثرت متفاوت است پس همچنین متفاوت خواهد شد آنچه عوض آن است و حدیثیکه دلیل آورده اند آنرا شافعی رح پس آن محمول است بر اینکه یک یک دینار و مانند آن از آنقوم بنا بر صلح بود و در آن فرق نیست میان غنی و فقیر چنانچه ذکر بالغه در حدیث مذکور دلالت میکند بر آن چه جزیه واجب نیست بر نساء و باید دانست که در گرفتن جزیه از فقیر که عمل و کسب میتواند شرط است که او در اکثر ایام صحیح البدن باشد مسئله ۱- جزیه مقرر نموده میشود بر اهل کتاب زیرا چه ذکر آن در قرآن مجید آمده است و همچنین جزیه مقرر نموده میشود بر مجوسی چه پیغمبر صلعم جزیه مقرر نموده بود بر مجوسی همچنین جزیه مقرر نموده میشود بر بت پرستان عجم و درین اختلاف شافعی رح است و او میگوید که قتال واجب است با کافران چه خدای تعالی فرموده است که قتال کنید با کافران ولیکن جواز ترک قتال در حق اهل کتاب بعوض جزیه معلوم شده است از قرآن مجید و در حق مجوسی معلوم شده است از حدیث پس ماورای آنها که بت پرستان عجم اند باقی اند بر اصل که قتال است و دلیل علمای ما رح اینست که مملوک گردانیدن آنها جائز است پس مقرر نمودن جزیه نیز بر آنها جائز خواهد بود زیرا چه چنانچه بسبب مملوک گردانیدن آنها ذات آنها بر دست آنها نمیماند همچنین بسبب گرفتن جزیه نیز ذات آنها در دست آنها نمیماند چه آنها در تحصیل کسب خواهند کرد و خواهند داد آنرا به مسلمانان و نفقه آنها در کسب آنها است مسئله ۲- اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر اهل حرب پیش از مقرر شدن جزیه پس آنها و زنان و فرزندان آنها فیء و غنیمت اند چه مملوک گردانیدن حربیان جائز است **ف** خواه اهل آن در دار حرب اهل کتاب باشند یا مجوسی یا بت پرست **ص** مسئله ۳- جزیه مقرر کرده نمیشود بر بت پرستان عرب زیرا چه کفر آنها غلیظ و شدید است بجهت آنکه پیغمبر صلعم در میان آنها مبعوث شدند و در میان آنها نشو و نما یافتند و قرآن بزبان آنها نازل شده است پس معجزه در حق آنها ظاهر تر است و همچنین جزیه مقرر کرده نمیشود بر مرتدان چه کفر آنها نیز غلیظ و شدید است زیرا چه مرتد کافر شده است بعد از آنکه هدایت یافته بود بسوی اسلام و واقف شده بود بر حسن آن پس قبول کرده نمیشود از هر دو فریق

الا الاسلام او السیف زیادة فی العقوبة وعند الشافعی رحمه الله یسترق مشرکو العرب وجوابه ما قلنا واذا ظهر علیهم فنساؤهم وصبیانهم فئ لان ابابکر الصدیق رض عنه استرق نسوان بنی حنیفة وصبیانهم لما ارتدوا وقسمهم بین الغانمین ومن لم یسلم من رجالهم قتل لما ذکرنا ولا جزیة علی امرأة ولا صبی لانها وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وهما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاهلیة **قال** ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انه تجب اذا کان له مال لانه یقتل فی الجملة اذا کان له رأی ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح له اطلاق حدیث معاذ رض عنه ولنا ان عثمان رض عنه لم یوظفها علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابة رض عنهم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقة لها فکذا هذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانه بدل عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک ولا یؤدی عنهم موالیهم لانهم تحملوا الزیادة بسببهم ولا توضع علی الرهبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکر هٰهنا وذکر محمد

اگر اسلام یا کشته میشوند بجهت زیاد و عقوبت در حق آنها و نزد شافعی رح مملوک گردانیدن مشرکان عرب جائز ست جواب آنها که مذکور شد دلیل علمای ما رح **مسئله** - اگر لشکر مسلمانان غالب شود بر مشرکان عرب و بر مرتدان پس زن و فرزندان آنها غنیمت ست زیراچه صدیق رض بندی کرده بود زن و فرزندان بنی حنیفه را وقتیکه آنها مرتد شده بودند و قسمت کرده بود آن بندیان را میان غازیان و قتل کرده بود مردان آنها را که مسلمان نشده بودند بنابر وجهیکه مذکور شد **مسئله** - جزیه واجب نیست بر زن و صبی زیراچه جزیه واجب شده است بعوض قتل یا بعوض نصرت و قتال و زن و صبی قتل کرده نمیشوند و نه قتال میکنند چه آنها اهلیت آن ندارند و همچنین جزیه واجب نیست بر جای مانده و نابینا و همچنین بر مفلوج و شیخ کبیر بجهت آنکه آنها قتال نمیتوانند و از ابی یوسف رح مروی ست که جزیه بر شیخ کبیر مقرر نموده میشود وقتیکه او مالدار باشد زیراچه قتل کرده میشود شیخ مذکور وقتیکه او صاحب رای باشد **مسئله** - جزیه واجب نیست بر فقیریکه عمل و کسب نمی کند و شافعی رح میگوید که بر او جزیه واجب ست بنابر آنکه حدیث معاذ رض که سابق مذکور شده است مطلق ست و دلیل علمای ما رح یکی اینست که عثمان رض جزیه مقرر نکرده است بر فقیر کسب نکننده و این بحضور صحابه دیگر رض بود و دوم آن اینست که خراج زمین مقرر کرده نمیشود بر زمینیکه طاقت آن ندارد پس همچنین جزیه مقرر کرده نشود بر شخصی که طاقت آن ندارد و حدیث معاذ رض اگرچه مطلق ست لیکن محمول ست بر فقیریکه عمل و کسب نماید **مسئله** - جزیه مقرر کرده نمیشود بر مملوک و نه بر مکاتب و مدبر و ام ولد زیراچه جزیه بدل قتل ست در حق آنها و در حق ما یان بدل نصرت **ف** به اعتبار اول باید که جزیه واجب شود بر آنها **ص** و به اعتبار دوم واجب نمیشود پس شک واقع شد در وجوب آن و چون شک واقع شد پس جزیه واجب نخواهد شد بر آنها بسبب شک در وجوب آن و بر خواجهٔ آنها واجب نیست که جزیه آنها ادا نماید زیراچه خواجهٔ آنها زیاده مقدار جزیه میدهد بسبب آنها **ف** چه خواجه بسبب آنها غنی میگردد یا متوسط الحال و در هر دو صورت جزیه میدهد مقدار زائد بر مقدار جزیهٔ فقیریکه عمل و کسب نماید **ص** **مسئله** - جزیه مقرر نمود نمیشود بر راهب **ف** اعنی پارسای ترسایان **ص** که آمیزش نمیکنند با مردمان همچنین ذکر کرده است قدوری رح و محمد رح در جامع صغیر نقل کرده است

عن ابي حنيفة رح انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف رح وجه الوضع
عليهم ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كتعطيل الارض الخراجية ووجه الوضع عنهم
انه لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان يكون المعتمل صحيحا
ويكتفي بصحته في اكثر السنة ومن اسلم وعليه جزية سقطت وكذلك اذا مات كافرا خلافا للشافعي رح
فيهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط عنه العوض
بهذا العارض كما في الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها
وجبت عقوبة على الكفر ولهذا تسمى جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام
ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام
ولانها وجبت بدلا عن النصرة في حقنا وقد قدر عليها بنفسه بعد الاسلام والعصمة
تثبت بكونه ادميا والذمي يسكن ملك نفسه فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى

از ابی حنیفه رح که جزیه بر او مقرر نموده میشود وقتیکه او قادر باشد بر عمل و کسب و همین قول ابی یوسف رح ست زیراچه او هرگاه با وجود
قدرت بر عمل و کسب ترک کسب نمود پس او ضائع کرد قدرت مذکوره را لهذا جزیه بر وی واجب خواهد شد چنانچه صاحب زمین خراجی اگر با وجود قدرت بر زراعت
معطل گذارد زمین مذکور را خراج آن بر او لازم می آید و وجه روایت قدوری اینست که قتل از سبب واجب نیست وقتیکه او آمیزش نکند با مردم
و جزیه در حق اینها برای اسقاط قتل ست مسئله ۹ - اگر مسلمان شود کسی که جزیه بر ذمه او باقیست پس آن جزیه باقی ساقط میشود و همچنین
ساقط میشود جزیه باقی در صورتیکه بمیرد ذمی در حالت کفر و شافعی رح میگوید که در هر دو صورت جزیه ساقط نمیشود زیراچه جزیه واجب شده بود بعوض عصمت
خون یا بعوض سکنی در دار اسلام و او معصوم مانده است و سکونت نموده است در دار اسلام پس عوض آن از وساقط نخواهد شد بسبب عارضه مذکور که اسلام
یا موت ست چنانچه در صورت اجاره و صلح از خون عمد ف اعنی اگر جزیه عوض مسکنه باشد پس خواهد بود جزیه در معنی اجرت و ساقط نخواهد شد بسبب
موت یا اسلام چنانچه اگر ذمی اجاره گیرد خانه را و سکونت نماید دران بقدر مدت اجاره و بعد ازان بمیرد یا مسلمان گردد پس اجرت خانه مذکور
ساقط نمیشود و همچنین جزیه نیز و اگر جزیه عوض عصمت خون باشد پس خواهد بود در معنی بدل صلح از خون عمد پس ساقط نخواهد شد بسبب
موت یا اسلام چنانچه ذمی اگر عمداً بکشد شخصی را و بعد ازان صلح نماید با ولی مقتول از خون مذکور بر بدل معین و معلوم و بعد ازان مسلمان
شود یا بمیرد پس ساقط نمیشود از ذمه او بدل مذکور همچنین ساقط نخواهد شد جزیه که بدل عصمت خون ست ص و دلیل علمای ما رح
یکی اینست که پیغمبر صلعم فرموده است که بر مسلمان جزیه واجب نیست و دوم اینست که جزیه نوعی از عقوبت ست که واجب شده است
بر کافر بجهت کفر او لهذا جزیه را جزیه میگویند چه جزیه بمعنی جزا ست و عقوبتیکه در دنیا بجهت کفر ست ساقط میشود بسبب اسلام و بعد
از موت قائم کرده نمیشود زیراچه مشروعیت عقوبت در دنیا نیست مگر برای رفع شر و آن مندفع میشود بسبب موت و اسلام
و سوم اینست که جزیه بدل نصرت ست در حق مسلمانان و کافر مذکور بعد از اسلام خود قادر شد بر نصرت مسلمانان پس ساقط خواهد شد
جزیه بعد از اسلام و جواب شافعی رح اینست که جزیه بدل عصمت خون نیست و نه بدل سکنی زیراچه عصمت ثابت ست بسبب
آدمیت و ذمی سکونت میکند در دار اسلام در مکان مملوک خود پس واجب گردانیدن بدل عصمت و سکنی معنی ندارد

وان اجتمعت علیه الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع الصغیر ومن لم یؤخذ منه خراج رأسه حتی مضت السنة وجاءت سنة اخری لم یؤخذ وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یؤخذ منه وهو قول الشافعی وان مات عند تمام السنة لم یؤخذ منه فی قولهم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنة اما مسئلة الموت فقد ذکرناها وقیل خراج الارض علی هذا الخلاف وقیل لا تداخل فیه بالاتفاق لهما فی الخلافیة ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤها تستوفی وقد امکن فیما نحن فیه بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استیفاؤه ولابی حنیفة انها وجبت عقوبة علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناه ولهذا لا تقبل منه لو بعث علی ید نائبه فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی به بنفسه فیعطی قائما والقابض منه قاعد وفی روایة یاخذ بتلبیبه ویهزه هزا ویقول اعط الجزیة یا ذمی یا عدو الله فثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانها وجبت بدلا عن القتل فی حقهم وعن النصرة فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرة فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیة عنه ثم قول محمد فی الجزیة فی الجامع الصغیر وجاءت سنة اخری حمله بعض المشائخ علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنة فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فتتداخل وعند البعض هو مجری علی حقیقته والوجوب عند ابی حنیفة باول الحول فیتحقق الاجتماع

مسئله ۱- اگر مجتمع شود بر ذمه ذمی جزیه دو سال پس در آن تداخل میشود یعنی جزیه یک سال گرفته میشود و در جامع صغیر مذکور ست که اگر گرفته نشود از ذمی جزیه تا آن زمان که بگذرد یک سال و برسد سال دیگر پس جزیه سال گذشته ازو گرفته نمیشود و این نزد ابی حنیفه رح ست و صاحبین رح گفته اند که جزیه سال گذشته ازو گرفته میشود و اگر بمیرد ذمی نزد تمامی سال پس درین صورت جزیه آن سال ازو گرفته نمیشود نزد علمای ما رح بی اختلاف و همچنین اگر بمیرد در اثنای سال و این مسئله سابق مذکور شده ست و بعضی گفته اند که در خراج زمین نیز همین اختلاف ست و بعضی گفته اند که درین اختلاف نیست بلکه تداخل نیست درین نزد علمای ما رح و دلیل صاحبین رح درین صورت اختلاف اینست که جزیه عوض ست چنانچه سابق مذکور شده ست و عوض متعدد اگر مجتمع شود و استیفای آن ممکن باشد پس استیفای آن نموده میشود و درین صورت مذکوره استیفای جزیه دو سال ممکن ست بخلاف وقتیکه مسلمان شود آن ذمی چه درین صورت استیفای آن متعذر ست و دلیل ابی حنیفه رح اینست که جزیه عقوبت ست بر اصرار نمودن کافر بر کفر چنانچه سابق مذکور شده ست لهذا جزیه قبول کرده نمیشود ازو اگر فرستد آنرا بدست نائب خود در روایت اصح بلکه تکلیف داده میشود آن کافر را بآنکه خود بیاید و بدست خود دهد باین طور که استاده دهد و گیرنده ازو نشسته گیرد و در یک روایت چنین آمده است که گیرنده بگیرد گریبان او را و بجنباند او را و بگوید که بده جزیه یا ذمی پس ثابت شد که جزیه عقوبت ست و هرگاه عقوبات مجتمع شوند تداخل میشود میان آنها مانند حدود و دوم اینست که جزیه بدل قتل ست در حق آنها و بدل نصرت ست در حق مسلمانان چنانچه سابق مذکور شده است ولیکن بدل قتل ست در مستقبل نه در ماضی زیرا چه قتل کرده نمیشوند آنها مگر در مستقبل بسبب جنگ نمودن در مستقبل نه در ماضی و همچنین بدل نصرت نیز در مستقبل ست زیرا چه در ماضی حاجت نصرت نیست و بعد ازان باید دانست که آنچه مذکور ست در جامع صغیر که برسد سال دیگر پس بعضی گفته اند که آن محمول ست بر معنی مجازی یعنی مراد ازان اینست که بگذرد از دو سال دیگر نیز تا دو سال جمع شود چه او گفته است که جزیه واجب میشود در آخر سال پس ضرور ست که سال دیگر نیز بگذرد تا جزیه دو سال جمع شود و بعد ازان تداخل واقع شود میان جزیه دو سال و بعضی گفته اند که مراد ازان معنی حقیقی ست و جزیه واجب میشود نزد ابی حنیفه رح در اول سال پس بسبب گذشتن یک سال و رسیدن سال دیگر اجتماع متحقق میشود

والاصح ان الوجوب عندنا في ابتداء الحول وعند الشافعي رح في اخره اعتبارا بالزكوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا يتحقق الا في المستقبل على ما قررناه فتعذر ايجابه بعد مضي الحول فاوجبناها في اوله

فصل ولا يجوز احداث بيعة ولا كنيسة في دار الاسلام لقوله عليه السلام لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة والمراد احداثها وان انهدمت البيع والكنائس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقى دائما ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة الا انهم لا يمكنون من نقلها لانه احداث في الحقيقة والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلوة في البيت لانه تبع للسكنى وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر والمروي عن صاحب المذهب في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب

قال ويؤخذ اهل الذمة بالتميز عن المسلمين في زيهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم فلا يركبون الخيل ولا يعملون بالسلا

و صحیح همین ست که وجوب جزیه نزد علمای مارح در ابتدای سال ست و نزد شافعی رح در آخر سال ست مانند زکوة و دلیل علمای مارح نیست که چیزیکه جزیه بدل آنست متحقق میشود در مستقبل چنانچه تقریر آن گذشت پس متعذر ست که جزیه واجب گردانیده شود بعد از گذشتن سال العرض جزیه واجب میشود نزد علمای مارح در ابتدای سال والله اعلم

فصل مسئله جایز نیست احداث کلیسا و کنشت در دار اسلام چه در حدیث منع آمده است ازان و اگر کلیسا یا کنشت آنها که قدیم ست منهدم گردد پس میرسد آنها را که تعمیر آن نمایند و بسازند آنرا زیرا چه بنا همیشه باقی نمیماند و هرگاه امام آنها را بر دین آنها گذاشت استقرار پس بدرستیکه عهد کرده است با آنها که آنها را منع نخواهد کرد از تعمیر کلیسا و یا کنشت و از ساختن آن بعد از انهدام ولیکن اگر آنها خواهند که نقل کنند کلیسا یا کنشت را بجای دیگر از جای قدیم منع کند آنها را امام از نقل آن چه آن در حقیقت احداث آنست و باید دانست که صومعه آنها که برای خلوت نشینی ست بمنزله کلیساست پس احداث آن نیز جایز نیست بخلاف موضع نماز که در خانه آنها باشد چه از احداث آن منع کرده نمیشود زیرا چه آن تابع سکنی ست و آنچه مذکور شد حکم شهر ست نه حکم قریه و دیه ست زیرا چه شعار اسلام ف چون نماز جمعه و عید ص در شهر ظاهر میشود پس ذمی را نباید گذاشت که در مقابل آن در شهر ظاهر کند شعار کفر را ف و در قریه و دیه شعار اسلام ظاهر نیست پس منع کردن از احداث کلیسا و کنشت دران در کار نیست ص و بعضی گفته اند که در دیار ما در قریه و دیه نیز منع باید کرد ذمیان را از احداث آن زیرا چه در قریه های دیار ما بعض شعار ظاهر اسلام ست و آنکه مروی ست از ابی حنیفه رح که منع احداث کلیسا و کنشت مخصوص بشهر ست و در قریه منع نیست پس آن مخصوص ست بقریه های کوفه زیرا چه اکثر اهل آن قریه ها ذمی اند ف و مسلمانان دران کم اند لهذا شعار اسلام دران ظاهر نیست ص و در زمین عرب ذمیان منع نموده میشوند از احداث کلیسا و کنشت در شهرها و در قریه ها بجهت آنکه پیغمبر صلعم فرموده است که دو دین با هم مجتمع نمیشوند در جزیره عرب مسئله بر مسلمانان لازم است امام را که فرق کند میان ذمیان و میان مسلمانان در لباس و سواری و زین و کلاه پس نباید که ذمیان بر اسپ سوار شوند و نباید که عمل و کار کنند با سلاح و نباید که لباس آنها مثل لباس مسلمانان باشد یا زین آنها مثل زین مسلمانان باشد یا کلاه آنها مثل کلاه مسلمانان باشد

وفي الجامع الصغير ويؤخذ اهل الذمة باظهار الكستيجات والركوب على السروج التي هي كهيئة الاكف وانما يؤخذون بذلك اظهارا للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ولان المسلم يكرم والذمي يهان ولا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز والعلامة يجب ان يكون خيطا غليظا من الصوف يشده على وسطه دون الزنار من الابريسم فانه جفاء في حق اهل الاسلام ويجب ان يتميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات ويجعل على دورهم علامات كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة قالوا الاحق ان لا يتركوا ان يركبوا الا للضرورة واذا ركبوا للضرورة فلينزلوا في مجامع المسلمين فان لزمت الضرورة اتخذوا سروجا بالصفة التي تقدمت ويمنعون عن لباس يختص به اهل العلم والزهد والشرف ومن امتنع من الجزية او قتل مسلما او سب النبي عليه السلام او زنى بمسلمة لم ينتقض عهده لان الغاية التي ينتهي بها القتال التزام الجزية لا اداؤها والالتزام باق وقال الشافعي رح سب النبي عليه السلام يكون نقضا لانه لو كان مسلما ينقض ايمانه فكذا ينقض امانه اذ عقد الذمة خلف عنه ولنا ان سب النبي عليه السلام كفر منه والكفر المقارن لا يمنعه فالطارئ لا يرفعه قال ولا ينتقض العهد الا ان يلتحق بدار الحرب او يغلبوا على موضع فيحاربونا لانهم صاروا حربا علينا فيعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب

و در جامع صغیر مذکورست که حکم کرده میشود بر ذمیان باین که اظهار کستیج نمایند و این عبارت ست از ریسمان پشمی گنده بقدر کندی انگشت که آنرا ذمیان بر کمر می بندند بالای پارچه و آن غیر زنارست ص و نیز حکم کرده میشود بر آنها باینکه اگر سوار شوند آنها بر ستوری پس باید که زین آنها مانند صورت پالان خر باشد و باید دانست که این تمیز در لباس وغیره و اظهار تمیز بجهت آنست که مسلمان گرامی داشته میشود بخلاف ذمی چه او گرامی داشته نمیشود لهذا ابتدا بسلام با او گفته نمیشود و راه گذر بر او تنگ نموده میشود پس اگر نباشد علامتیکه موجب تمیز و فرق است میان مسلمانان و میان ذمی پس با او نیز همان معامله خواهند کرد که مسلمانان با مسلمانان میکنند و این جائز نیست و باید دانست که واجب ست که علامت آنها ریسمان گنده باشد از پشم که به بندد آنرا ذمی بر کمر خود که زنار که از ابریشم ساخته شود مسئله ۳ - واجب ست که تمیز و فرق نموده شود میان زنان آنها و میان زنان مسلمانان در راهها و حمامها و نیز باید که علامت مقرر نموده شود بر خانهای آنها تا سائل که بر در آنها بیاید دعای مغفرت نکند در حق آنها و فقها گفته اند که سزاوار آنست که ذمیان را سوار شدن نباید داد مگر برای ضرورت پس اگر سوار شوند برای ضرورت باید که فرود آیند در جائیکه مجمع مسلمانان ست و اگر حاجت شود ذمی را باینکه سوار شود بر زین پس باید که زین بسازد برای خود مانند پالان خر و باید دانست که از پوشیدن لباس اهل علم و اهل زهد و اشراف آنها را منع باید کرد مسئله ۴ - اگر از ادای جزیه ابا نماید ذمی یا قتل کند مسلمان را یا دشنام دهد پیغمبر صلعم را یا زنا کند با زن مسلمه پس عقد ذمه او منتقض و فسخ نمی گردد زیرا چه امریکه بسبب آن قتال با آنها موقوف میشود آن التزام جزیه است نه ادای آن و التزام باقی است و شافعی رح گفته است که بسبب دشنام دادن پیغمبر صلعم عقد ذمه منتقض میگردد زیرا چه او اگر مومن می بود بسبب دشنام مذکور ایمان او منتقض میشد پس همچنین بسبب آن امان او منتقض خواهد شد چه عقد ذمه قائم مقام ایمان ست و دلیل علمای ما آنست که دشنام مذکور کفرست که از و صادر شده است و کفر مقارن او در وقت عقد ذمه منافی انعقاد آن نیست پس این کفر طاری رافع آن نخواهد شد مسئله ۵ - منتقض نمیشود عقد ذمه مگر آنکه لاحق شوند ذمیان بدار حرب یا غالب شوند بر موضعی و محاربه نمایند با مسلمانان پس درین هنگام عقد ذمه باقی نمی ماند زیرا چه فائده آن دفع شر محاربه و قتال ست و هرگاه آنها قتال نمودند فائده مذکوره باقی نماند

واذا نقض الذمى العهد فهو بمنزلة المرتد معناه فى الحكم بموته باللحاق لانه التحق بالاموات وكذا فى حكم ماحمله من ماله الا انه لو اسر يسترق بخلاف المرتد **فصل** ونصارى بنى تغلب يؤخذ من اموالهم ضعف مايؤخذ من المسلمين من الزكوة لان عمر رض صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة رض ويؤخذ من نسائهم ولا يؤخذ من صبيانهم لان الصلح وقع على الصدقة المضاعفة والصدقة تجب عليهن دون الصبيان فكذا المضاعف وقال زفر رح لا يؤخذ من نسائهم ايضا وهو قول الشافعى رح لانه جزية فى الحقيقة على ماقال عمر رض هذه جزية فسموها ماشئتم ولهذا تصرف مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يختص بالجزية الا ترى انه لا يراعى فيه شرائطها ويوضع على مولى التغلبى الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشى وقال زفر رح يضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمى يلحق به فى حرمة الصدقة

مسئله - وقتیکه نقض عهد کند ذمی پس او بمنزله مرتد است یعنی حکم نموده میشود بموت او وقتیکه لاحق شود بدار حرب چنانچه حکم مرتد همین است و همچنین حکم مال او که همراه خود ببرد بدار حرب حکم مال مرتد است **ف** یعنی اگر مسلمانان غالب شوند بردار حرب مال مذکور فئی میگردد مانند مال مرتد **ص** ولیکن اگر آن ذمی اسیر شود مملوک گردانیده میشود بخلاف مرتد **ف** چه او قتل کرده میشود اگر توبه نکند والله اعلم **ص**

فصل مسئله - گرفته میشود از اموال نصاری بنی تغلب دو چند زکوة که گرفته میشود از مسلمانان زیراچه عمر رضی الله عنه مصالحه نموده است با آنها بگرفتن دو چند آنچه از مسلمانان گرفته میشود و این در حضور صحابه دیگر رض بود **ف** و کسی انکار آن نکرد **ص** و همچنین گرفته میشود از اموال زنان آنها دو چند آنچه از مسلمانان گرفته میشود زیراچه صلح مذکور واقع شده است بر گرفتن دو چند زکوة که گرفته میشود از مسلمانان و زکوة واجب است بر زنان پس همچنین دو چند زکوة گرفته خواهد شد از زنان آنها نه از اطفال آنها زیراچه زکوة واجب نیست بر اطفال و زفر رح گفته است که آن گرفته نمیشود از زنان آنها نیز و همین قول شافعی رح است زیراچه دو چند مذکور جزیه است در حقیقت چه عمر رض فرموده است بقوم مذکور که این جزیه است و شما هرچه خواسته باشید تسمیه آن کنید خواه بجزیه خواه بزکوة و لهذا آنچه گرفته میشود از آنها صرف نموده میشود در مصرف جزیه پس ثابت شد که آن جزیه است و بر زنان جزیه نیست و دلیل علمای ما رح اینست که مال مذکور واجب شده است بسبب صلح و زن اهلیت این دارد که چنین مال واجب شود بر آن و آنچه زفر و شافعی رح گفته اند که آنچه گرفته میشود از آنها صرف نموده میشود در مصرف جزیه پس جواب آن اینست که مال مذکور در مصالح مسلمانان صرف نموده میشود چه آن مال مال بیت المال است و مصالح مسلمانان مصرف آن مال است و این مصرف مختص بجزیه نیست تا دلالت کند بر اینکه مال مذکور جزیه است و حاصل آنکه مال مذکور جزیه نیست لهذا در گرفتن آن شرائط جزیه اعتبار نموده نشده است مسئله - بر معتقان بنی تغلب جزیه مقرر نموده میشود و هم خراج بر زمین آنها اگرچه جزیه و خراج از خواجه آنها گرفته نمیشود چنانچه بر معتق قرشی جزیه و خراج مقرر نموده میشود اگرچه جزیه و خراج از قرشی گرفته نمیشود و زفر رح گفته است که گرفته میشود از اموال آنها دو چند آنچه گرفته میشود از مسلمانان چنانچه دو چند گرفته میشود از اموال بنی تغلب زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که معتق قوم از آن قوم است لهذا صدقه حرام است بر معتق بنی هاشم چنانچه حرام است بر بنی هاشم

وقلنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في المولى اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه قال وما جباه الامام من الخراج واموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماؤهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال بيت المال فانه وصل الى المسلمين من غير قتال وهو معد لمصالح المسلمين وهؤلاء عملتهم ونفقة الذراري على الاباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرغون للقتال ومن مات في نصف السنة فلا شيء له من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين ولهذا سمي عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالمو

وعلمای ما رح می گویند که گرفتن دو چند از بنی تغلب بنابر صلح و تخفیف ست در حق آنها زیرا چه آن گرفته نمیشود از انها بطوریکه جزیه گرفته میشود از ذمیان بذلت و خواری و معتق ملحق نمیشود باصل خود در امریکه تخفیف ست در حق خواجه لهذا جزیه مقرر نموده میشود بر معتق مسلمان که نصرانیست بخلاف حرمت صدقه زیرا چه حرمت ثابت کرده میشود بسبب شبهه لهذا معتق هاشمی ملحق کرده میشود بهاشمی در حق حرمت صدقه ف سوال پس باید که بر معتق غنی صدقه حرام باشد چنانچه بر غنی حرام ست در حالیکه چنین نیست جواب ص صدقه بر معتق غنی حرام نیست بجهت آنکه غنی نیز اهلیت این دارد که صدقه حلال باشد در حق او ولیکن غنا مانع آنست و این غنا یافته نمیشود در حق معتق او اما هاشمی پس اهلیت گرفتن صدقه ندارد اصلا زیرا چه او بسبب شرافت و کرامت خود محفوظ داشته شده است از گرفتن صدقه که چرک مردمان ست پس معتق او نیز باو ملحق نموده شد در حرمت صدقه مسئله ۳ - بدانکه خراج و آنچه گرفته شد از اموال بنی تغلب و آنچه هدیه فرستد اهل حرب برای امام و جزیه صرف نموده میشود در مصالح مسلمانان چون بنای سد بر سرحد دار اسلام و بنای پل کوچک و بزرگ و نیز داده میشود از اموال مذکوره بقضات مسلمانان و عمال آنها و علمای آنها بقدر آنچه کفایت کند آنها را و نیز داده میشود از اموال مذکور قوت غازیان و قوت ذریات آنها زیرا چه اموال مذکوره مال بیت المال ست چه آن اموال رسیده است بمسلمانان بغیر قتال و مال بیت المال مهیا و آماده است برای مصالح مسلمانان و غازیان عمل می کنند برای مسلمانان و نفقه ذریات واجب ست بر آبای آنها پس اگر داده نشود بآبای آنها آنقدر که کفایت کند برای ذریات آنها هر آئینه آنها محتاج خواهند شد بسوی کسب برای نفقه ذریات پس آنها برای قتال فارغ نخواهند شد مسئله ۴ - اگر در اثنای سال بمیرد شخصی از غازیان و چیزی که کفایت آنها در بیت المال مقرر ست پس نمیرسد بوارث او چیزی از عطا که برای او مقرر بود زیرا چه آن عطا نوعی از صله است نه دین لهذا آنرا عطا می نامند پس آن مملوک او نمیشود پیش از قبض آن و ساقط میشود بسبب موت ف پس میراث نخواهد شد و هرگاه بمیرد در آخر سال مستحب است که آن عطا داده شود باقربای او زیرا چه او مشقت و محنت تمام کشیده است در عهده که داشت بدانکه عطا چیزیست که مقرر نموده نوشته باشد در دفتر سلطان برای غازیان و برای کسانیکه قائم باشند برای امری از امور دین کذا فی العنایه

واهل العطاء في زماننا مثل القاضي والمدرس والمفتي والله اعلم

باب احكام المرتدين

قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعياذ بالله عرض عليه الاسلام فان كانت له شبهة كشفت عنه لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفيه دفع شره باحسن الامرين الا ان العرض على ما قالوا غير واجب لان الدعوة بلغته

قال ويحبس ثلثة ايام فان اسلم والا قتل وفي الجامع الصغير المرتد يعرض عليه الاسلام حرا كان او عبدا فان ابى قتل وتاويل الاول انه يستمهل فيمهل ثلثة ايام لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار وعن ابي حنيفة رح وابي يوسف رح انه يستحب ان يؤجله ثلثة ايام طلب ذلك او لم يطلب وعن الشافعي رح ان على الامام ان يؤجله ثلثة ايام ولا يحل له ان يقتله قبل ذلك لان ارتداد المسلم يكون عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة يمكنه التامل فقدرناه بالثلث ولنا قوله تعالى فاقتلوا المشركين من غير قيد الامهال وكذا قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه ولانه كافر حربي بلغته الدعوة فيقتل للحال من غير استمهال وهذا لانه لا يجوز تاخير الواجب لامر موهوم

ص و آنها درین زمانه قاضی و مفتی و مدرس اند ف و در ابتدای اسلام عطا مقرر بود برای هر کس که فضیلتی میداشت در اسلام چون ازواج مطهره و فرزندان مهاجرین و انصار کذا فی العنایه والله اعلم ص

باب در بیان احکام مرتدان ف یعنی مسلمانانیکه برگشته باشند از دین اسلام ص مسئله ۱ - هرگاه برگردد مرد مسلمان از دین اسلام عرض اسلام نموده میشود بروی پس اگر در امر دین مر او را شبهه باشد که بسبب آن برگشته است از دین اسلام رفع آن شبهه نموده میشود و وجه عرض نمودن اسلام بروی اینست که شاید مر او را شبهه لاحق گشته باشد پس دفع شود و بسبب عرض و چون طریق دفع نمودن شر مرتد دو نوع ست یکی قتل و دوم اسلام و اسلام احسن ست به نسبت قتل پس دفع شر او آن بعرض اسلام نموده خواهد شد ولیکن عرض اسلام واجب نیست بنابر آنچه گفته اند فقها بجهت آنکه دعوت اسلام باو رسیده است مسئله ۲ - حبس نموده میشود مرتد سه روز پس اگر مسلمان شود فبها والا گرنه باید کشت آنرا و در جامع صغیر مذکور ست که عرض اسلام نموده میشود بر مرتد تا سه روز پس اگر ابا کند کشته میشود و تاویل آن اینست که اگر او مهلت خواهد مهلت داده میشود تا سه روز زیرا چه مدت سه روز مقرر ست برای آزمایش عذرها و مروی ست از ابی حنیفه و ابی یوسف رح که مهلت دادن تا سه روز مستحب ست خواه او طلب مهلت نماید یا ننماید و مروی ست از شافعی رح که واجب ست بر امام که تاخیر نماید تا سه روز و جائز نیست مر او را که بکشد آنرا پیش از گذشتن سه روز زیرا چه ظاهر این ست که مسلمان مرتد نمیشود مگر بسبب شبهه که لاحق شده باشد مر او را پس مدتی برای تامل ضرور ست و تقدیر آن مدت به سه روز نموده شد و دلیل علمای ما رح یکی اینست که حق تعالی در قرآن مجید فرموده است که بکشید مشرکان را ف و آن مقید نیست باینکه او را مهلت داده شود تا سه روز ص دوم همچنین پیغمبر صلعم فرموده است که کسیکه تبدیل دین خود نماید بکشید آنرا ف بدون تقیید مهلت سه روز ص دوم اینست که مرتد کافر حربی ست و دعوت اسلام باو رسیده است پس فی الحال کشته خواهد شد بغیر مهلت و سر آن اینست که قتل آن واجب ست فی الحال و تاخیر واجب برای امر موهوم جائز نیست ف اما آنچه مذکور شد که مرتد کافر حربی ست وجه آن اینست که او کافر ست البته و مستامن نیست چه امان نخواسته است و ذمی هم نیست زیرا چه جزیه قبول کرده نمیشود از آن پس ثابت شد که او کافر حربی ست کذا فی العنایه

ولا فرق بين الحر والعبد لاطلاق الدلائل وكيفية توبته ان يتبرأ عن الاديان كلها سوى الاسلام لانه لا دين له ولو تبرأ عما انتقل اليه كفاه لحصول المقصود **قال** فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام عليه كره ولا شيء على القاتل ومعنى الكراهية ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الكفر مبيح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوة غير واجب واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعي رح تقتل لما روينا ولان ردة الرجل مبيحة للقتل من حيث انه جناية مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشاركها فيها فتشاركها في موجبها ولنا ان النبي عليه السلام نهى عن قتل النساء ولان الاصل تاخير الاجزية الى دار الآخرة اذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية **قال** ولكن تحبس حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد وفي الجامع الصغير وتجبر المرأة على الاسلام حرة كانت وامة والامة يجبرها مولها

ص وبدانکه فرقی نیست در حکم مذکور میان مرتدیکه آزاد باشد ومیان مرتدیکه بنده باشد بجهت آنکه دلیل آنحکم مطلق ست وشامل هر دو را **مسئله** سوم کیفیت توبه مرتد اینست که تبری نماید از جمیع ادیان سوای دین اسلام زیراچه هیچ مذهب وملت نیست مراورا واگر تبری نماید از دینیکه آنرا اختیار نموده بود کفایت می کند بجهت آنکه مقصود حاصل میشود **مسئله** نهم - اگر مرتد را کسی بکشد پیش از آنکه عرض اسلام نموده شود بروی مکروه است یعنی ترک مستحب ست وضمان واجب نمیشود بر قاتل بجهت آنکه کفر حربی مباح میگرداند قتل آنرا وعرض اسلام بعد از رسیدن دعوت اسلام واجب نیست **مسئله** ۵ - اگر زن مسلمه مرتده گردد کشته نمی شود ولیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد وگفته است شافعی رح که کشته میشود بجهت حدیث مذکور وبجهت آنکه مرد کشته میشود بسبب ارتداد مگر باین جهت که ارتداد جنایت عظیم ست پس عقوبت آن نیز باید که عظیم باشد که قتل ست وارتداد زن نیز جنایت عظیم ست مانند ارتداد مرد پس عقوبت آن نیز قتل عقوبت رد خواهد بود ودلیل علمای ما رح یکی اینست که پیغمبر علیه السلام منع فرموده است از کشتن زنان **ف** وهیچ تفصیل نکرده است میان زن مرتده ومیان زنیکه کافره اصلی باشد **ص** دوم اینست که اصل در سزای گناه اینست که تاخیر نموده شود تا دار آخرت **ف** یعنی سزا در دار دنیا نموده نشود وموقوف باشد بر دار آخرت **ص** چه اگر در دار دنیا سزا داده شود خلل افتد در معنی ابتلاء **ف** یعنی آزمایش زیراچه مردمان از گناه باز خواهند ماند بسبب خوف جزا پس آنها بمنزله مجبور خواهند بود لهذا خلل واقع خواهد شد در ابتلاء کذا فی العنایه **ص** ودر صورت ارتداد مرد عقوبت آن موقوف داشته نشد بر دار آخرت بجهت دفع ضرر شر او که بالفعل ست یعنی حرب نمودن وی وشر مذکور از زنان متصور نیست چه آنها صلاحیت این ندارد بخلاف مردان پس زن مرتده مانند آن زن خواهد بود که کافره اصلی باشد **ف** که کشتن آن منع ست پس همچنین کشتن مرتده نیز منع خواهد بود **ص** ولیکن حبس نموده میشود تا آن زمان که باز اسلام آرد زیراچه ادا نموده است از ایفای حق او تعالی بعد از اقرار پس جبر نموده خواهد شد بآنطور که حبس نموده خواهد شد تا ایفای حق مذکور نماید چنانچه حبس نموده میشود بجهت ایفای حق عباد ودر جامع صغیر مذکور ست که جبر نموده میشود بر زن مرتده که باز اسلام آرد خواه آن حره باشد یا کنیز ودر کنیز جبر کند خواجه‌اش

اما الجبر فلما ذكرنا ومن المولى لما فيه من الجمع بين الحقين ويروى تضرب فى كل ايام مبالغة فى الحمل على الاسلام **قال** ويزول ملك المرتد عن امواله بردته زوالا مراعى فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابى حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله انه حربى مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا فى امره فان اسلم جعل هذا العارض كان لم يكن فى حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب حكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال ملكه **قال** وان مات او قتل على ردته انتقل ما اكتسبه فى اسلامه الى ورثته المسلمين وكان ما اكتسبه فى حال ردته فيئا وهذا عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف رح ومحمد رح كلاهما لورثته وقال الشافعى رح كلاهما فئ لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حربى لا امان له فيكون فيئا ولهما ان ملكه فى الكسبين بعد الردة باق على ما بيناه فينتقل بموته الى ورثته ويستند الى ما قبيل ردته اذ الردة سبب الموت

اما جبر پس بنابر آنچه مذکور شد اما جبر نمودن خواجه اش پس بجهت آنکه درین صورت رعایت حق خواجه و حق خدا تعالی هر دو میشود و مروی ست که هر روز باید زدن مرتد را بمبالغه تمام تا اسلام آرد **مسئله** ملک مرتد زائل میشود از اموال وی بسبب ارتداد بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود باز مالک مال خود میشود چنانچه بود و گفته اند فقها که این نزد ابی حنیفه رح ست و نزد صاحبین رح ملک او زائل نمیشود زیرا چه مرتد مذکور مکلف ست و محتاج و شخصیکه چنین باشد باید که ملک او زائل نگردد **ف** زیرا چه انچه تکلیف داده شده است باو بدون ملک نمیتواند که بجا آرد آنرا **ص** پس باقی خواهد ماند ملک او تا آنزمان که کشته شود مانند شخصیکه حکم برجم و قصاص او نموده باشد قاضی و دلیل ابی حنیفه رح اینست که مرتد حربیست و زیر دست مایان ست تا آنزمان که کشته شود و قتل آن جائز نیست مگر بسبب حرب نمودن وی و این امر دلالت می کند بر اینکه ملک و مالکیت او زائل شود و لیکن چون دعوت نموده میشود او را بسوی اسلام به جبر امید است که باز مسلمان شود لهذا گفته شد که ملک او زائل میشود بزوال موقوف پس اگر باز مسلمان شود چنان شمرده خواهد شد که او همیشه مسلمان است گویا مرتد نشده بود در حق زوال ملک یعنی ارتداد که سبب زوال ملک ست هیچ عمل نمیکند درین صورت و اگر باز مسلمان نشود بلکه بمیرد یا کشته شود در حالت ارتداد یا او لاحق شود بدار حرب و حکم کند قاضی به لحوق آن بدار حرب پس کفر او مستقر و ثابت میماند پس سبب مذکور عمل مینماید در زوال ملک لهذا زائل میشود ملک او **مسئله** اگر بمیرد مرتد یا کشته شود در حالت ارتداد پس مال او که در حالت اسلام کسب کرده بود میرسد بوارثان او که مسلمان اند و آنچه کسب کرده باشد در حالت ارتداد فئی میشود برای گروه مسلمانان **ف** یعنی داشته میشود در بیت المال **متن** و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که هر دو مال میرسد بوارثان او که مسلمانان اند و گفته است شافعی رح که هر دو مال فئی میگردد زیرا چه او در حالت کفر مرده است و مسلمان وارث کافر نمیشود و مرتد مذکور کافر حربی ست پس مال او فئی خواهد بود و دلیل صاحبین رح اینست که مرتد مذکور را آنچه کسب کرده بود در حالت اسلام و آنچه کسب کرده بود در حالت ارتداد همه ملک او ست تا وقت مرگ بنابر وجهیکه سابق مذکور شد پس جمیع مال بسبب مردن او انتقال خواهد کرد بسوی وارثان او باینطور که توریث وارثان مستند خواهد شد بسوی وقتیکه در انوقت مرتد نبود زیرا چه ارتداد سبب موت ست **ف** پس چنان گردانیده خواهد شد که او کسب کرده است جمیع مال را در حالت اسلام و وارثان او وارث آن مال خواهند شد از وقت اسلام

فيكون توريث المسلم من المسلم ولابي حنيفة رح انه يمكن الاستناد في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة
ولا يمكن الاستناد في كسب الردة لعدمه قبلها ومن شرطه وجوده ثم انما يرثه من كان وارثا له حالة الردة وبقي
وارثا الى وقت موته في رواية عن ابي حنيفة رح اعتبارا للاستناد وعنه انه يرثه من كان وارثا له عند
الردة ولا يبطل استحقاقه بموته بل يخلفه وارثه لان الردة بمنزلة الموت وعنه انه يعتبر وجود الوارث عند الموت
لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض

ص پس مسلمان وارث مسلمان خواہد شد ف ولازم نمی آید که مسلمان وارث کافر شود ص و دلیل ابی حنیفه رح این ست
که استناد توریث باینطور که مسلمان وارث مسلمان شود ممکن ست در مالیکه کسب کرده ست آنرا در حالت اسلام چه مال مذکور موجود بود پیش از
ارتداد که آن بمنزله موت ست ومالیکه کسب کرده است آنرا در حالت ارتداد دران استناد توریث بطور مذکور ممکن نیست زیرا چه آن مال موجود
نبود در حالت اسلام وبرای استناد توریث وجود مال در وقت اسلام شرط است وبعد ازان باید دانست که وارث مرتد نمیشود مگر شخصیکه
وارث او باشد در حالت ارتداد ف باینطور که آزاد و مسلمان باشد ص وهمین صفت باقی ماند تا وقت مرگ مرتد ف یا لحوق او
بدار حرب واین را روایت کرده است حسن بن زیاد از ابی حنیفه رح ص واین بنا بر آنست که استناد معتبر است در ارث ف
و در هر استناد شرط است که مستند ثابت شود اولا وبعد ازان استناد آن نموده شود و در وقت ثبوت مستند ضرور ست که صفت استحقاق
ارث یافته شود دران صفت مذکور واین ست که مسلمان وآزاد باشد وهمچنین ضرور ست که صفت مذکور یافته شود در وقت استناد حتی اگر
مسلمان شود کسی از اقربای مرتد مذکور در حالت ارتداد او یا متولد شود فرزندی مراد از علوقیکه حادث شده باشد در حالت ارتداد پس آنها
وارثان مرتد نمیشوند بنا برین روایت ص ودر روایت دوم از ابی حنیفه رح اینست که وارث آن میشود شخصیکه وارث آن باشد در حالت
ارتداد وبقای صفت استحقاق ارث تا حالت موت مرتد در کار نیست پس بنا بر این روایت باطل نمیشود استحقاق شخصیکه وارث آن مرتد باشد
در حالت ارتداد بسبب مردن آن شخص بلکه قائم مقام او میشود وارث او زیرا چه ارتداد بمنزله موت ست ف پس برای استحقاق
ارث همان ارتداد معتبر خواهد بود واین را روایت کرده است ابو یوسف رح ص و روایت سوم اینست که وجود وارث معتبر ست در وقت موت یا لحوق
وی بدار حرب ف واین را روایت کرده است محمد رح وگفته است در مبسوط که این اصح ست ص زیرا چه انچه حادث میگردد بعد از انعقاد سبب
پیش از تمامی آن بمنزله آنست که حادث شده باشد پیش از انعقاد سبب چنانچه فرزندیکه حادث گردد از کنیز مبیعه پیش از قبض مشتری ف یعنی فرزندیکه متولد
شود از کنیز مبیعه بعد از بیع پیش از قبض مشتری بمنزله موجود اعتبار نموده میشود در وقت عقد در حق اینکه آن معقود علیه میگردد و میباشد بمقابل آن حصه از بها بخلاف آنکه
متولد شود و بعد از قبض پس همچنین کسیکه یافته شده است در حالت ارتداد بمنزله آن وارث ست که یافته شده باشد پیش از ارتداد مرتد در حالت اسلام او پس او وارث آن مرتد میگردد

وترثه امرأته المسلمة اذا مات او قتل علی ردته وهی فی العدة لانه یصیر فارًّا وان کان صحیحا وقت الردة والمرتدة کسبها لورثتها لانه لاحراب منها فلم یوجد سبب الفیٔ بخلاف المرتد عند ابی حنیفة رح ویرثها زوجها المسلم ان ارتدت وهی مریضة لقصدها ابطال حقه وان کانت صحیحة لایرثها لانها لاتقتل فلم یتعلق حقه بمالها بالردة بخلاف المرتد **قال** وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقه عتق مدبروه وامهات اولاده وحلت الدیون التی علیه ونقل ما اکتسبه فی حال الاسلام الی ورثته من المسلمین وقال الشافعی رح یبقی ماله موقوفا کما کان لانه نوع غیبة فاشبه الغیبة فی دار الاسلام ولنا انه صار مرتدا باللحاق من اهل الحرب وهم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایة الالزام کما هی منقطعة عن الموتی فصار کالموت الا انه لایستقر لحاقه الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضاء واذا تقرر موته ثبتت الاحکام المتعلقة

ص مسئله ـ زن مرتده که مسلمه است وارث او میشود وقتیکه بمیرد یا کشته شود مرتد در حالیکه زن مذکوره در عدت نشسته است **ف** بسبب فرقت بجهت ارتداد شوهر مذکور **ص** زیراچه شوهر مذکور درینصورت فار میگردد و اگرچه در وقت ارتداد مریض نباشد **مسئله** ـ مال متروکه زن مرتده بوارثان میرسد خواه آن مال را کسب کرده باشد زن مذکوره در حالت اسلام یا در حالت ارتداد زیراچه ذات آن زن معصوم الدم است و به سبب ارتداد عصمت خون او زائل نگردیده است لهذا او کشته نمیشود و چون عصمت خون او باقی است و ذات او معصوم الدم است پس عصمت مال او نیز زائل نخواهد شد چه مال تابع ذات است پس مال او فیٔ نخواهد شد بخلاف مرتد نزد ابی حنیفه رح **ف** چه او فرق نموده است میان مال او که کسب کرده باشد آنرا در حالت اسلام و میان مال او که کسب نموده باشد آنرا در حالت ارتداد و زیراچه مرتد معصوم الدم نیست **ص مسئله** ـ شوهر زن مرتده که مسلمان است وارث او میشود اگر آن زن مرتده شده باشد در حالت بیماری خود برای ابطال حق شوهر مذکور و اگر مرتده شده باشد آن زن در حالت صحت خود پس درینصورت شوهر مذکور وارث او نمیشود زیراچه آن زن مرتده کشته نمیشود به سبب ارتداد پس حق شوهرش متعلق نمیشود بمال او به سبب ارتداد آن زن بخلاف مرتد **مسئله** ـ اگر مرتد لاحق شود بدار حرب و حکم کند حاکم بلحوق او بدار حرب پس آزاد میشود مدبر او و ام ولد او و دین موجل او غیر موجل میگردد **ف** یعنی ادای آن بالفعل واجب میشود **ص** و مالیکه کسب نموده بود آنرا در حالت اسلام میرسد بوارثان او که مسلمان اند و شافعی رح گفته است که مال او موقوف میماند بدستور سابق زیراچه لحوق بدار حرب نوعی از غیبت است پس آن مانند غیبت اوست در دار اسلام **ف** و درینصورت مال او موقوف میماند همچنین در صورت لحوق او بدار حرب نیز موقوف خواهد بود **ص** و دلیل علمای ما رح اینست که مرتد به سبب لحوق بدار حرب از جمله حربیان می گردد و حربیان بمنزله مرده اند در حق احکام اسلام به سبب انقطاع ولایت الزام از آنها چنانچه ولایت الزام منقطع است از مرده پس لحوق بدار حرب بمنزله موت است ولیکن لحوق او بدار حرب مستقر نمیگردد دیگر بقضای قاضی به سبب آنکه احتمال مراجعت او بسوی دار اسلام باقی است پس ضرورست که قاضی حکم کند بلحوق او بدار حرب تا آن لحوق ثابت شود و مستقر گردد و هرگاه لحوق او بدار حرب بعد از حکم قاضی بآن بمنزله موت اوست پس بعد از آن ثابت خواهد شد احکامیکه بموت تعلق دارد

وهي ما ذكرناها كما في الموت الحقيقي ثم يعتبر كونه وارثا عند لحاقه في قول محمد رح لان اللحاق هو السبب والقضاء لتقرره لقطع الاحتمال وقال ابو يوسف رح وقت القضاء لانه يصير موتا بالقضاء والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب فهي على هذا الخلاف وتقضى الديون التي لزمته في حال الاسلام مما اكتسبه في حال الاسلام وما لزمته في حال ردته من الديون تقضى مما اكتسبه في حال ردته قال العبد الضعيف عصمه الله هذه رواية عن ابي حنيفة رح وعنه انه يبدأ بكسب الاسلام وان لم يف بذلك يقضى من كسب الردة وعنه على عكسه وجه الاول ان المستحق بالسببين مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب له الدين فيقضى كل دين من الكسب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم وجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة عنده

چون آزاد شدن مدبر وغیرہ کہ مذکور شد چنانچہ این احکام ثابت میشود بسبب موت حقیقی و بعد ازان باید دانست کہ برای گرفتن میراث او اعتبار نمودہ است محمد رح کہ وارث مذکور وارث او باشد در وقت لحوق او بدار حرب زیرا کہ سبب وراثت ہمان لحوق مذکور ست وحکم قاضی اعتبار کردہ شدہ است مگر برای تقرر آن یعنی بسبب حکم قاضی بلحوق مذکور احتمال مراجعت او بدار اسلام منقطع میشود ولحوق مذکور متقرر میگردد وابو یوسف رح گفتہ است کہ وارث بودن وارث مذکور در وقت حکم قاضی معتبر ست زیرا کہ او بمنزلہ مردہ شمردہ میشود در وقت حکم قاضی بلحوق مذکور و زنیکہ از دین مرتد شدہ و لاحق شود بدار حرب پس درباب آن نیز ہمین اختلاف ست کہ مذکور شد و دینیکہ واجب شدہ باشد بر مرتد مذکور در حالت اسلام ادا نمودہ میشود از مال او کہ کسب کردہ آنرا در حالت اسلام و دینیکہ واجب ولازم شدہ باشد بر او در حالت ارتداد ادا نمودہ میشود از انچہ کسب نمودہ است آنرا در حالت ارتداد قال رض این یک روایت ست از ابی حنیفہ رح و روایت دیگر آنست کہ دین او ادا نمودہ میشود اولا از مال او کہ کسب کردہ است آنرا در حالت اسلام پس اگر وفا نکند آن مال بلکہ بعد از دادن بایشان دین آنہا باقی ماند پس درین ہنگام آن دین باقی ادا نمودہ میشود از مالیکہ کسب نمودہ است آنرا در حالت ارتداد و در روایت سوم از ابی حنیفہ رح برعکس این روایت ست و وجہ روایت اول اینست کہ ہر یک ازان دو دین واجب شدہ است بنا بر سبب علیحدہ زیرا کہ دین حالت اسلام واجب شدہ است بسبب عملیکہ بآن کسب مال نمودہ است در حالت اسلام چون بیع وشرا او مثلا و ہمچنین دین حالت ارتداد او لازم شدہ است بسبب عملیکہ بآن کسب مال نمودہ است در حالت ارتداد و چون سبب لزوم ہر یک از دو دین مذکور علیحدہ است پس ہر یک ازان دو دین ادا نمودہ خواہد شد از مالیکہ کسب نمودہ است آنرا بنا بر عملیکہ سبب لزوم آن دین ست پس دین حالت اسلام ادا نمودہ خواہد شد از مالیکہ کسب نمودہ است آنرا در حالت اسلام و دین حالت ارتداد او نمودہ خواہد شد از مالیکہ کسب نمودہ است آنرا در حالت ارتداد چہ سبب حصول آن مال ہمان سبب لزوم آن دین ست و وجہ روایت دوم اینست کہ مالیکہ کسب نمودہ است آنرا مرتد در حالت اسلام مملوک اوست لہذا وارث او مالک آن میشود بخلافت و شرط این خلافت آنست کہ مال مذکور فارغ باشد از حاجت مورث و ادا نمودن دین او حاجت وی ست پس آن مقدم نمودہ خواہد شد بر حق وارثان و مالیکہ کسب نمودہ است آنرا مرتد در حالت ارتداد پس آن مملوک مرتد نیست زیرا کہ بسبب ارتداد اہلیت ملکیت باطل میشود نزد ابی حنیفہ

فلا يقضى دينه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ تقضى منه كالذمى اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه كذلك ههنا وجه الثالث ان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فحينئذ يقضى من كسب الاسلام تقديما لحقه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تقضى ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجرى الارث فيهما والله اعلم **قال** وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله فى حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع فى الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية

پس این دین ازان ادا نموده نخواهد شد مگر وقتیکه متعذر باشد ادای آن از مال دیگر پس درین هنگام ادا نموده خواهد شد از مال مذکور چنانچه اگر ذمی بمیرد و دیگری وارث او نباشد پس مال او برای جماعت مسلمانان میشود و لیکن معهذا اگر بر ذمه آن ذمی دین باشد پس آن دین ادا نموده میشود از متروکه او و همچنین مال مرتد که کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد مملوک او نیست و لیکن معهذا اگر بر ذمه او دین باشد که ادای آن از مال دیگر متعذر است پس آن دین ادا نموده خواهد شد از مال مذکور وجه سوم آنست که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت اسلام حق وارثان است و مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد خالص حق او است پس ادا نمودن دین او ازین مال اولی است مگر وقتیکه ادای آن از مال مذکور متعذر باشد باینطور که مال مذکور بجهت ادای دین او وفا نکند پس درین هنگام ادا نموده خواهد شد از مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت اسلام بجهت آنکه حق او مقدم است بر حق وارثان ف سوال پیشتر معلوم شد که مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد در حالت ارتداد مملوک مرتد نیست و درینجا مذکور شد که آن خالص حق او است و این تناقض است جواب مراد ازین قول که آن خالص حق او است آنست که حق دیگر بآن متعلق نیست چنانچه متعلق میشود حق دیگر بمال مریض و ازین لازم نمی آید که آن مال مملوک او باشد تا تناقض لازم آید کذا فی النهایة ع و صاحبین رح گفته اند که دین او ادا نموده میشود از هر دو مال او چه هر دو مال مملوک او است لهذا در هر دو مال ارث جاری میشود مسئله ۱۲ جمیع تصرفات مرتد در اموال او در حالت ارتداد چون بیع و شرا و اعتاق و رهن و هبه موقوف است پس اگر مسلمان شود صحیح میگردد آن تصرفات و اگر بمیرد و یا کشته شود یا لاحق شود بدار حرب پس تصرفات او باطل میشود و این نزد ابی حنیفه رح است و صاحبین رح گفته اند که تصرفات او جائز است در هر دو صورت ف یعنی در صورتیکه مسلمان شود و در صورتیکه بمیرد یا کشته شود یا لاحق شود بدار حرب ع و باید دانست که تصرفات مرتد بر چهار نوع است یکی نافذ بالاتفاق چون استیلاد و طلاق زیرا که استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقة ف حتی که اگر مرتد دعوت کند در فرزند کنیز پس خود را دعوت او صحیح میشود و کنیز مذکوره ام ولد او میگردد در حالیکه کنیز مذکوره مملوک مرتد مذکور نیست حقیقة بلکه در کنیز مذکوره شبهه ملکیت است ع و همچنین طلاق موقوف نیست بر ولایت تامه ف چه طلاق از بنده نیز صحیح است با وجود قصور ولایت او سوال بمجرد ارتداد فرقت واقع میشود میان مرتد و میان زنش پس چگونه صورت متصور شود طلاق او جواب صورت آن اینست که زن هم مرتد شود هر دو معا مرتد شوند کذا فی الکافی

وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لأنه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لأنها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الأهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الأهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد بعد الردة لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته الا ان عند ابي يوسف رحمه الله تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمد رحمه الله تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفة رحمه الله انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر وتتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد

ص دوم باطل بالاتفاق چون نکاح و ذبیحه زیرا که صحت نکاح و ذبح موقوف بر ملت ست و مرتد را هیچ ملت نیست و سوم موقوف بالاتفاق چون عقد شرکت مفاوضه چه آن موقوف ست بر مساوات میان دین عاقدین و مساوات نیست میان دین مسلمان و مرتد و چهارم تصرفیکه در موقوف بودن آن اختلاف ست ف بایں طور که نزد ابی حنیفه رح موقوف ست و نزد صاحبین رح موقوف نیست ص و آن تصرفات مذکوره است ف یعنی بیع و شرا و اعتاق و رهن و هبه ص و دلیل صاحبین رح آنست که صحت تصرفات مذکوره موقوف بر اهلیت ست و نافذ شدن آن موقوف بر ملک ست و شک نیست در نیکه اهلیت آن در مرتد متحقق ست چه او مخاطب و مکلف است و همچنین نزد ایشان شک نیست در مالکیت او چه بنا بر قاعدهٔ ایشان ملک او قائم ست پیش از موت او بنا بر آنچه سابق مذکور شده است ف که او مکلف و محتاج ست الی آخره پس ملک او باقی ست ص لهذا اگر بعد از ارتداد او بشش ماه فرزندی متولد شود از زن او که مسلمان ست پس آن فرزند وارث او میشود و اگر بمیرد فرزند او بعد از ارتداد او و پیش از موت او پس آن فرزند وارث او نمیشود و هرگاه چنین شد پس صحیح خواهد شد تصرفات او که مذکور شد و لیکن نزد ابی یوسف رح صحیح میشود چنانچه صحیح میشود تصرفات صحیح البدن چه ظاهر همین ست که مرتد باز مسلمان خواهد شد بجهت آنکه شبهه او زائل خواهد شد پس او کشته نخواهد شد و هرگاه چنین شد پس مرتد نیز مانند مرتده است در حق تصرفات و از محمد رح مروی ست که صحیح میشود تصرفات مرتد چنانچه صحیح میشود تصرفات مریض زیرا که هر که انتقال میکند بسوی دینی و اختیار میکند آنرا کمتر ست که ترک کند آنرا خصوصا در صورتیکه اختیار کند آنرا بعد از اعراض از دین قدیم که بر آن نشو و نما یافته است پس ظاهر همین ست که مرتد بسبب ارتداد کشته خواهد شد بخلاف مرتده چه آن کشته نمیشود و دلیل ابی حنیفه رح آنست که ملک مرتد زائل میشود و بزوال موقوف بنا بر آنچه سابق مذکور شده است و هرگاه زوال ملک و بقای آن موقوف ست پس تصرفات مذکوره نیز موقوف خواهد ماند چه بنای تصرفات مذکوره بر ملک ست و مرتد نزد او مانند حربی ست که آمده باشد در دار اسلام بغیر امان زیرا که مرتد نیز حربی ست و در دار اسلام ست بغیر امان و حربی مذکور گرفته میشود و بر او قهر و جبر نموده میشود و تصرفات او موقوف میماند بر ظهور حال او که مملوک گردانیدن آنست یا کشتن یا گذاشتن بطریق منت و احسان پس همچنین تصرفات مرتد نیز موقوف خواهد ماند تا آنکه ظاهر شود که او مسلمان شده یا کشته شده و در حالت ارتداد و جدا از دلیل ...

واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة لبطلان سبب العصمة فی الفصلین فاوجب خللا فی الاهلية بخلاف الزانی وقاتل العمد لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقه بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجده فی يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث انما يخلفه فيه لاستغنائه واذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم عليه بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملکه وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لان القضاء قد صح بدليل مصحح فلا ينقض ولو جاء مسلما قبل ان يقضی القاضی بذلک فکانه لم يزل مسلما لما ذکرنا واذا وطئ المرتد جارية نصرانية کانت له فی حالة الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستة اشهر منذ ارتد فادعاه فهی ام ولد له والولد حر وهو ابنه ولا يرثه وان کانت الجارية مسلمة ورثه الابن ان مات علی الردة او لحق بدار الحرب اما صحة الاستيلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانية والولد تبع لها لقربه الی الاسلام للجبر عليه فصار فی حکم المرتد والمرتد

که مرتد مستحق قتل ست بسبب بطلان عصمت خون او چنانچه مستحق قتل ست حربی که بدار اسلام در آید بغیر امان به سبب بطلان عصمت خون او و استحقاق قتل باین سبب موجب خلل ست در اهلیت مستحق مذکور بخلاف زانی محصن و قاتل عمد چه آنها اگرچه مستحق قتل اند ولیکن سبب استحقاق آن بطلان عصمت نیست بلکه آن بطریق جزای جنایت ست و آن موجب خلل نیست در اهلیت پس تصرفات آنها صحیح و نافذ خواهد بود بخلاف مرتده چه او حربیه نیست لهذا کشته نمیشود مسئله ۱۳ — اگر مرتد بعد از حکم بلحوق بدار حرب مسلمان شده باز آید بدار اسلام پس انچه بیابد از اموال خود در دست وارثان خود بعینه بگیرد آنرا زیراچه وارثان گرفته بود آنرا بطریق خلافت مگر بجهت آنکه او مستغنی شده بود از اموال خود و هرگاه مسلمان شده باز آمد پس محتاج شد بسوی آن مال پس حاجت او مقدم داشته خواهد شد بر حق وارثان او و واپس خواهد گرفت آنرا از دست وارث خود بخلاف آنکه اگر مال مذکور در دست وارث او باقی نمانده باشد چه تاوان آن از وارث مذکور گرفته نخواهد شد زیراچه وارث مذکور زائل کرده است آن مال را از ملک خود در وقتیکه آن جائز بود و نیز او بخلاف ام ولد و مدبر او چه آنها آزاد میشوند و مرتد مذکور را نمیرسد که آنها باز در ملک خود در آرد زیراچه حکم قاضی بآزادی آنها صحیح شده است بنابر دلیلیکه موجب صحت آنست پس حکم مذکور منقوض نخواهد شد مسئله ۱۴ — اگر مرتدی که بدار حرب رفته است مسلمان شده باز آید بدار اسلام پیش از حکم قاضی بلحوق او بدار حرب پس درینصورت او چنان شمرده میشود که مسلمان ست بدستور سابق و مرتد نگشته است چنانچه سابق مذکور شده است مسئله ۱۵ — اگر وطی کند مرتد کنیز نصرانیه را که در ملک او بود در حالت اسلام و کنیز مذکوره فرزندی بزاید در مدت زیاده از شش ماه از وقت ارتداد و او دعوی آن فرزند نماید پس آن کنیز ام ولد او میگردد و آن فرزند فرزند اوست و آزاد و لیکن وارث او نمیشود و کنیز مذکوره اگر مسلمان شود پس فرزند مذکور وارث او میشود در وقتیکه او بمیرد در حالت ارتداد یا لاحق شود بدار حرب اما صحت استیلاد پس بنابر آنست که صحت استیلاد موقوف نیست بر ملک حقیقة چنانچه سابق مذکور شده است و اما وارث شدن آن فرزند در صورتیکه مادرش مسلمان باشد و وارث نشدن در صورتیکه مادرش نصرانیه باشد پس بجهت آنست که فرزند هر تقدیر تابع پدر است در صورتیکه مادرش نصرانیه باشد چه پدر مذکور قریب ست بسوی اسلام زیراچه او جبر نموده میشود بجهت مسلمان شدن و غالب ست که مسلمان خواهد شد و هرگاه چنین شد پس فرزند مذکور بمنزله مرتد شمرده خواهد شد و مرتد

لا يرث المرتد اما اذا كانت مسلمة فالولد مسلم تبعا لها لانها خيرهما دينا والمسلم يرث المرتد واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو فيء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه وكان الوارث مالكا قديما واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه واذا قتل المرتد رجلا خطأ ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما

وارث مرتد نمیشود و در صورتیکه مادرش مسلمان است پس فرزند مذکور مسلمان است به تبعیت او و مسلمان وارث مرتد میشود مسئله ۱ اگر مرتد مع مال خود لاحق شود بدار حرب و بعد از ان لشکر مسلمانان غالب شوند بر مال مذکور پس درینصورت آن مال فئی و غنیمت است و اگر مرتد لاحق شود اولاً بدار حرب و بعد از ان بیاید بدار اسلام و بگیرد مال خود را و ببرد آنرا بدار حرب و بعد از ان لشکر مسلمان غالب شوند بر مال مذکور و وارثان آن مرتد بیابند آن مال را پیش از قسمت پس درینصورت آن مال داده میشود بوارثان مذکور زیراچه مال مذکور در صورت اول مالی است که دران ارث جاری نشده است و در صورت دوم ارث دران جاری شده است لهذا آن مال مملوک وارثان شده است بسبب قضای قاضی بلحوق او بدار حرب پس وارث درینصورت مالک قدیم آن مال است مسئله ۲ اگر لاحق شود مرتد بدار حرب درحالیکه او را بنده است در دار اسلام و قاضی حکم کرد باینکه بنده مذکور برای پسر وی است و پسر مذکور مکاتب کرد آن بنده را و بعد از ان مرتد مذکور مسلمان شده بدار اسلام آمد پس آن عقد کتابت جائز است و بدل کتابت و ولای آن میرسد بمرتد مذکور که مسلمان شده است زیراچه عقد کتابت مذکور صحیح و نافذ شده است بجهت آنکه پسر مذکور مکاتب نموده است آن بنده را بعد از حکم قاضی بلحوق آن بدار حرب و در آن وقت بنده مذکور تحت ولایت آن پسر بود لهذا عقد مذکور صحیح و نافذ شده است پس پسر مذکور که وارث پدر خود است مثل وکیل او گردانیده شد و حقوق عقد مذکور راجع میشود بسوی موکل پس بدل کتابت مذکور برای پدر مذکور است و بنده مذکور بعد از ادای بدل کتابت آزاد خواهد شد از جانب او لهذا ولای آن او را خواهد رسید چه ولای اعتاق مر کسی راست که بنده آزاد شود از جانب او مسئله ۳ اگر قتل کند مرتد کسی را خطاءً و بعد از ان لاحق شود بدار حرب یا کشته شود در حالت ارتداد پس لازم می آید دیت آن در مالیکه کسب نموده است آنرا مرتد مذکور در حالت اسلام فقط نزد ابی حنیفه رح و صاحبین رح گفته اند که دیت آن در هر دو مال او است یعنی مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت اسلام و مالیکه کسب نموده است آنرا در حالت ارتداد زیراچه عاقله مرتد دیت جنایت او نمی دهند چه عاقله دیت جنایت قاتل نمیدهند مگر بسبب آنکه میان قاتل و میان عاقله او تناصر است و تناصر میان مرتد و میان عاقله او باقی نیست پس دیت جنایت مرتد در مال او خواهد شد و هر دو مال مال او است نزد صاحبین رح لهذا در هر دو مال ارث جاری میشود نزد صاحبین رح چنانچه سابق مذکور شده است

وعنده ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده واذا قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات على ردته من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلك فعلى القاطع نصف الدية في ماله للورثة اما الاول فلان السراية حلت محلا غير معصوم فاهدرت بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك لان الاهدار لا يلحقه الاعتبار اما المعتبر فقد يهدر بالابراء فكذا بالردة واما الثاني وهو ما اذا لحق ومعناه اذا قضي بلحاقه لانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه حيوة حادثة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى فاذا لم يقض القاضي بلحاقه فهو على الخلاف الذي نبينه ان شاء الله تعالى **قال** فان لم يلحق واسلم ثم مات فعليه الدية كاملة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد وزفر رح في جميع ذلك نصف الدية لان اعتراض الردة اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطع يد مرتد فاسلم ولهما ان الجناية

ونزد ابی حنیفه رح مملوک او نیست مگر مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت اسلام و مالیکه کسب کرده است آنرا در حالت ارتداد مملوک او نیست لهذا نزد ابی حنیفه رح مال اول میراث میشود و مال دوم فیئ میگردد **مسئله ۱۹** - اگر بریده کسی دست مسلمانی را عمداً و بعد ازان مرتد شد آن مسلمان و بعد ازان مرد در حالت ارتداد به سبب قطع دست یا لاحق شد بدار حرب و حکم کرد قاضی بلحوق آن بدار حرب و بعد ازان مسلمان شده باز آمد بدار اسلام و بعد ازان مرد به سبب قطع دست پس درین هردو صورت در مال قاطع دست نصف دیت لازم می آید برای وارثان مرتد مذکور اما در صورت اول پس بجهت آنکه سرایت نمودن قطع دست اعتبار ندارد چه آن قطع سرایت کرده است در محل غیر معصوم که ذات مرتد ست پس معتبر نیست درینصورت مگر قطع دست فقط چه قطع واقع شده است در حالت اسلام و دران حالت او معصوم بود لهذا نصف دیت لازم می آید بخلاف آنکه اگر ببرد کسی دست مرتد را و بعد ازان مسلمان شود آن مرتد و بمیرد به سبب قطع مذکور چه درینصورت چیزی از دیت لازم نمی آید زیراچه قطع دست درینصورت یافته شده است در حالت ارتداد لهذا آن هدر است هیچ اعتبار ندارد و چیزیکه هدر است باز معتبر نمیگردد و اما معتبر گاهی هدر میشود چنانچه درصورتیکه ابرا نماید ولی جنایت پس همچنین هدر خواهد شد به سبب ارتداد و اما در صورت دوم پس بجهت آنکه مرتد مذکور درینصورت مرده شمرده میشود و موت قاطع سرایت ست یعنی اگر بریده شود دست کسی و بعد ازان بمیرد آنکس به سبب دیگر سرایت قطع دست متحقق نمیشود پس درینصورت نیز معتبر نماند مگر قطع دست لهذا نصف دیت لازم می آید و سرایت قطع بعد از مسلمان شدن او که بمنزله حیات ست معتبر نخواهد شد زیراچه آن اسلام حیات حادث ست پس حکم جنایت اول عود نخواهد کرد و بعد ازان واینکه مذکور شد وقتی ست که قاضی حکم نموده باشد بلحوق او بدار حرب و اما اگر قاضی حکم نکرده باشد به لحوق او بدار حرب خواه او بدار حرب رفته باشد یا نرفته باشد و مرتد مذکور مسلمان شود و بعد ازان بمیرد به سبب قطع دست پس درینصورت بر قاطع دست دیت کامل لازم می آید و این نزد شیخین رح ست و محمد و زفر رح گفته اند که در جمیع این صورتها نصف دیت واجب ست زیراچه به سبب مرتد شدن آن دست بریده بعد از قطع دست سرایت آن هدر گشته است و بعد ازان آن سرایت به سبب مسلمان شدن او موجب دیت کامل نخواهد شد چنانچه درصورتیکه ببرد کسی دست مرتد را و بعد ازان او مسلمان شود و بمیرد به سبب قطع مذکور و دلیل شیخین رح اینست که در صورت مذکوره جنایت قطع دست

سرت علی محل معصوم وتمت فیه فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردة وهذا لانه لا معتبر بقیام العصمة فی حال بقاء الجنایة وانما المعتبر قیامها فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالة البقاء بمعزل من ذلک کله وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکاتبته وما بقی فلورثته وهذا ظاهر علی اصلهما لان کسب الردة ملکه اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفة رح فلان المکاتب انما یملک اکسابه بالکتابة والکتابة لا یتوقف بالردة فکذا اکسابه الا تری انه لا یتوقف تصرفه بالاقوی وهو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ بالله ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأة فی دار الحرب

وارد شده است بر محل معصوم در وقت قطع دست که مسلمان بوده است و سرایت آن نیز در محل معصوم یافته شد چه آن دست برید در وقت سرایت نیز مسلمان ست پس واجب خواهد شد دیت کامل که ضمان ذات انسان ست چنانچه دیت کامل لازم می آمد اگر آن دست برید اصلا مرتد نمی شد سر آن انیست که قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست مگر اینست که قیام آن معتبر ست در حالت انعقاد سبب که قطع دست ست مثلا و در حالت ثبوت حکم و حالت بقای جنایت نه حالت انعقاد سبب او ست نه حالت ثبوت حکم پس قیام عصمت در حالت بقای جنایت معتبر نیست چنانچه قیام ملک در حالت بقای یمین معتبر نیست ف یعنی اگر بگوید کسی که بنده خود که اگر داخل شوی تو درین سرای پس آزاد باشی و بعد ازان بفروشد آن بنده را و بعد ازان باز خرید کند آنرا و بعد ازان بنده مذکور داخل شود در سرای مذکور آزاد نشود بنده مذکور اگرچه بعد از یمین در حالت بقای آن بنده مذکور در ملک آنکس نبود ص مسئله ۲- اگر مرتد شود مکاتب و بعد ازان لاحق شود بدار حرب و کسب کند مال را و بعد ازان گرفته آید مع مال مذکور و ابا کند از اسلام و مسلمان نشود و کشته شود پس مال مذکور در بدل کتابت داده میشود بخواجه او و اگر چیزی باقی ماند بعد از ادای بدل کتابت پس آن میرسد بوارثان او بالاتفاق و این بنا بر قاعده صاحبین رح ظاهر ست زیرا چه مرتد آنچه کسب کند آنرا در حالت ارتداد پس آن مملوک او می گردد و وقتیکه آن مرتد حر باشد پس همچنین آن مال مملوک مرتد خواهد بود وقتیکه او مکاتب باشد و اما نزد ابی حنیفه رح پس بجهت آنکه مکاتب مالک کسب خود نمیشود مگر بسبب عقد کتابت و عقد مذکور بسبب ارتداد موقوف نمیگردد بلکه صحیح و نافذ میماند پس همچنین ملک نیز موقوف نخواهد شد بسبب ارتداد بلکه او مالک کسب خود خواهد شد و بهرگاه کسب او ملک او ست پس ادا نموده خواهد شد ازان بدل کتابت و آنچه باقی خواهد ماند بوارثان او خواهد رسید و سر آن اینست که تصرفات مکاتب موقوف نمیشود بسبب مانع قوی که رقیت ست پس بسبب مانع ضعیف که ارتداد ست بطریق اولی موقوف نخواهد شد ف اینکه مذکور شد که رقیت مانع قوی ست و ارتداد مانع ضعیف ست بنا بر آنست که بعض تصرفات مرتد صحیح و نافذ ست بالاتفاق چون استیلاد مثلا چنانچه سابق مذکور شده است و اکثر تصرفات او صحیح ست نزد صاحبین رح چون بیع و شرا وغیره و هیچ تصرف بنده نافذ نیست ص مسئله ۱۲- اگر زن و شوی هر دو مرتد شوند و لاحق شوند بدار حرب و حامله شود زن مذکور در دار حرب

ووالدت ولدا وولد لولدها ولد فظهر عليهم جميعا فالولدان فیٔ لان المرتدة تسترق فيتبعها ولدها ويجبر الولد الاول على الاسلام ولا يجبر ولد الولد وروى الحسن عن ابی حنيفة رح انه يجبر تبعا للجد واصله التبعية فی الاسلام وهي رابعة اربعة مسائل كلها على الروايتين والثانية صدقة الفطر والثالثة جر الولاء والاخرى الوصية للقرابة

وفرزند متولد شود و بعد ازان فرزند اورا فرزند متولد شود و بعد ازان لشکر مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس فرزند و فرزند فرزند او همه فئ و غنیمت می گردد اما فرزند او بجهت آن فئ ست که زن مرتده مملوک گردانیده میشود پس فرزند او نیز بتبعیت او فئ و مملوک خواهد شد ف واما فرزند فرزند او پس بجهت آن فئ ست که او کافر اصلی ست و حربی و کافر اصلی فئ میشود پس او نیز فئ خواهد شد ص ولیکن بر فرزندان زن مذکوره جبر نموده میشود و بانکه مسلمان شوند نه بر فرزند فرزند او و حسن رح روایت کرده است از ابی حنیفه رح که بر فرزند فرزند او نیز جبر نموده میشود برای مسلمان شدن بجهت تبعیت جد و باید دانست که چهار چیز ست که جد بمنزله پدر گردانیده میشود دران بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت جد بمنزله پدر گردانیده نمی شود یکی اسلام دوم صدقه فطر سوم جر ولاء چهارم وصیت برای ذی قرابت ف وصورت اسلام همان ست که مذکور شد و صورت صدقه فطر انیست که اگر پدر فقیر باشد یا بنده و جد آزاد و موسر باشد پس درینصورت صدقه فطر برای پسر پسر بر جد واجب ست بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت واجب نیست و صورت جر ولا انیست که نکاح کند کنیز معتقه را بنده و ازانها فرزندی متولد شود پس ولای آن فرزند برای مولای مادران ست و بعد ازان اگر پدر آن فرزند آزاد کرده شود پس ولای آن فرزند منجر می شود بسوی مولای پدرش و بوی میرسد پس اگر پدرش آزاد کرده نشود بلکه جدش آزاد کرده شود پس درینصورت ولای آن فرزند منجر میشود بسوی مولاے جدش بنا بر روایت حسن رح و بنا بر ظاهر روایت ولای آن منجر نمی شود بسوے مولای جدش و صورت وصیت براے ذی قرابت انیست که اگر وصیت کند شخصی برای ذی قرابت خود پس درین صورت پدر و مادرش داخل نمی شوند جد داخل می شود یا نه پس بنا بر روایت حسن جد نیز داخل نمی شود مانند پدر و بنا بر ظاهر روایت جد داخل مے شود کذا فی العنایه

قال وارتداد الصبي الذي يعقل ارتداد عند ابي حنيفة ومحمد رح ويجبر على الاسلام ولا يقتل واسلامه اسلام لا يرث ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف رح ارتداده ليس بارتداد واسلامه اسلام وقال زفر والشافعي رح اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد لهما في الاسلام انه تبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا ولانه يلزمه احكاما تشوبها المضرة فلا يؤهل له ولنا فيه ان عليا رض اسلم في صباه وصحح النبي عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهي التصديق والاقرار معه لان الاقرار عن طوع دليل على الاعتقاد على ما عرف والحقائق لا ترد وما يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقباوية وهي من اجل المنافع وهو الحكم الاصلي ثم يبتنى عليه غيرها فلا يبالى بشوبه ولهما في الردة انها مضرة محضة بخلاف الاسلام على اصل ابي يوسف رح لانه تعلق به اعلى المنافع على ما مر ولابي حنيفة ومحمد رح فيها انها موجودة حقيقة ولا مرد للحقيقة كما قلنا في الاسلام الا انه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع له ولا يقتل لانه عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان مرحمة عليهم وهذا في الصبي الذي يعقل ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده لان اقراره لا يدل على تغير العقيدة وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل

باب البغاة

واذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام

ص مسئله ۲ — ارتداد صبی عاقل معتبر است نزد ابی حنیفه و محمد رح لهذا او را جبر نموده می شود بر اینکه مسلمان شود ولیکن قتل کرده نمیشود ف بلکه حبس نموده میشود ص و همچنین اسلام صبی عاقل نیز معتبر است لهذا او وارث پدر و مادر نمیشود اگر آنها کافر باشند و ابو یوسف رح گفته است که اسلام او معتبر است و ارتداد او معتبر نیست و زفر و شافعی رح گفته اند که نه اسلام او معتبر است و نه ارتداد او و دلیل زفر و شافعی رح در باب عدم اعتبار اسلام صبی یکی اینست که صبی مذکور تابع پدر و مادر است در اسلام پس او اصل گردانیده نخواهد شد ف چه میان اصالت و تبعیت منافات است ص و دوم اینست که اگر اسلام او معتبر شود لازم میشود مر او را احکامیکه به سبب آن ضرر میرسد باو ف چون حرمان میراث و فرقت میان او و میان زن او که مشرکه است ص پس اهل اسلام گردانیده نخواهد شد و دلیل ابی حنیفه رح و ابی یوسف و محمد رح بمعتبر داشتن اسلام او یکی اینست که علی رض اسلام آورده در حالیکه صبی بود و پیغمبر علیه السلام صحیح و معتبر داشت اسلام وی را چنانچه مشهور است که علی رض بآن افتخار میفرمود و دوم اینست که صبی مذکور تصدیق بدل و اقرار بزبان مینماید و این حقیقت اسلام است و حقیقت هیچ چیز رد نموده نمیشود و آنچه متعلق است بحقیقت اسلام سعادت ابدی است و نجات اخروی و این از اعظم منافع است و حکم اصلی اسلام است پس آن ثابت خواهد شد و بعد از آن بنا بر اسلام او آنچه لازم میشود او را از ضرر ف چون حرمان میراث وغیره ص مضائقه ندارد و دلیل ابی یوسف و زفر و شافعی رح بر معتبر نداشتن ارتداد صبی اینست که ارتداد او مضرت محض است و دلیل ابی حنیفه و محمد رح بر معتبر داشتن ارتداد او اینست که ارتداد او حقیقةً موجود است و حقیقت رد نموده نمیشود چنانچه بجهت معتبر داشتن اسلام مذکور شد و باید دانست که صبی مذکور را جبر نموده میشود بر اینکه مسلمان شود بعد از ارتداد چه در آن نفع اوست ولیکن کشته نمیشود به سبب ارتداد چه آن عقوبت است و عقوبت مرفوع است از حق صبی چه صبی محل رحم است و همه که مذکور شد حکم صبی عاقل است و اما حکم صبی غیر عاقل پس ارتداد او معتبر نیست بالاتفاق زیرا که اقرار او دلالت نمیکند بر تغیر عقیده او و همین حکم دیوانه است و مستی که عقل ازو زائل گردیده دیوانه است والله اعلم

باب

در بیان احکام بغات ف یعنی باغیان و بدانکه بیرون شوندگان از اطاعت

امام برحق چهار نوع ست یکی آنها اند که بیرون می شوند از اطاعت امام بغیر تاویل منعه باشد آنها را
یا نباشد و بگیرند اموال مسلمانان را وقتل کنند آنها را و بترسانند رهروان را واین نوع را انقطاع الطریق
می گویند وحکم آنها سابق مذکور شده است ونوع دوم آنها اند که منعه ندارند ومی گیرند اموال
مسلمانان را وقتل می نمایند آنها را ومی ترسانند رهروان را ولیکن تاویل دارند پس حکم
این نوع نیز مانند حکم قطاع الطریق ست وسوم آنها اند که آنها را منعه وجمعیت ست وخروج کرده اند از
اطاعت امام بنا بر تاویلے که بسبب آن تاویل گمان می برند که امام بر امر باطل ست که آن امر باطل
موجب قتال ست باوے بنا بر زعم آنها خواه معصیت باشد آن امر باطل یا کفر ونام آنها
خارجی ست وآنها حلال می دانند کشتن مسلمانان وگرفتن اموال آنها وبندے نمودن زنان
مسلمانان را وتکفیر می کنند اصحاب رسول خدا علیه السلام را وحکم آنها نزد جمهور فقها وجمهور اهل
حدیث مانند حکم باغیان ست ونوع چهارم گروه مسلمانان اند که خروج کنند از اطاعت امام برحق
وحلال نمی دانند کشتن مسلمانان را وگرفتن اموال وبندی نمودن زنان مسلمانان را چنانچه خارجیان
حلال می دانند ومراد از بغات همین گروه چهارم ست وبغات جمع باغی ست وبغی در لغت بمعنی طلب ست
وهم بمعنی ظلم وتعدی وعدول از حق ست ودر عرف فقها مشهور ست در ظلم وجور خاص یعنی خروج کردن
از اطاعت امام برحق کذا فی فتح القدیر وامام برحق آن شخص ست که جامع باشد مر شرائط امامت را چون
اسلام وحریت وعقل وبلوغ بیعت او نموده باشند گروهی از مسلمانان وآنها راضی باشند بامامت
او ومقصود آن شخص اعلام دین اسلام باشد وتقویت مسلمانان ومسلمانان در امن باشند
از وبر جان ومال وزنان خود وعشر وخراج موافق شرع بگیرد ودهد از بیت المال حق علما
وخطیبان وقاضیان ومفتیان ومدرسان ومعلمان وحافظان وجز آن وعادل باشد در حق
مسلمانان وهر که چنین نباشد پس او امام برحق نیست لهذا اعانت او واجب نیست بلکه واجب است خروج
کردن بر او وقتال نمودن باوے تا آن زمان که براه راست بیاید وراست گردد یا کشته شود کذا فی
معدن الحقائق نقلاً عن الفوائد

دعاهم الى العود الى الجماعة وكشف عن شبهتهم لان عليا رضي الله عنه فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرين ولعل الشر يندفع به فيبدأ به ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤه فان بدؤه قاتلهم حتى يفرق جمعهم قال العبد الضعيف هكذا ذكره القدوري رحمه الله في مختصره وذكر الامام المعروف بخواهر زاده رحمه الله ان عندنا يجوز ان يبدأ بقتالهم اذا تعسكروا واجتمعوا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز حتى يبدؤا بالقتال حقيقة لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكافر لان نفس الكفر مبيح عنده ولنا ان الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم واذا بلغه انهم يشترون السلاح ويتأهبون للقتال ينبغي ان ياخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الامكان والمروي عن ابي حنيفة رحمه الله من لزوم البيت محمول على حال عدم الامام اما اعانة الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدرة

فان كانت لهم فئة اجهز على جريحهم واتبع موليهم دفعا لشرهم كيلا يلتحقوا بهم وان لم يكن لهم

ص مسئله ۱ - باید امام را که دعوت نماید آنها را بسوی طاعت خود و بنماید آنها را امر حق تا دفع شود شبهه که آنها به سبب آن باغی شده اند بسبب آنکه علی رضی الله عنه چنین معامله نموده بود با اهل حروراء که قریه ایست در نواح کوفه و آنها خارجی بودند ص و بسبب آنکه آن دعوت و نمایندن آسان تر است از قتال شاید که شر آنها به سبب آن امر آسان مندفع شود و حاجت قتال نیفتد پس باید که اول دعوت نموده شود بسوی طاعت امام و فهمانیده شود آنها را و نباید امام را که سبقت نماید در قتال آنها بلکه هرگاه آنها قتال شروع نمایند قتال کند با آنها تا که متفرق گردد جماعت آنها قال رضی الله عنه چنین ذکر کرده است قدوری رح در مختصر خود و امام خواهرزاده رح گفته است که نزد علمای ما رح جائز است امام را که شروع نماید در قتال آنها وقتیکه آنها لشکرکشی نموده جمع شوند و شافعی رح گفته است که قتال با آنها جائز نیست تا آن زمان که آنها شروع نمایند در قتال حقیقة زیرا چه قتل مسلمان جائز نیست مگر بجهت دفع و باغیان مسلمانان اند بخلاف کافران چه شروع کردن در قتال آنها جائز است زیرا چه کفر موجب اباحت قتل ست نزد شافعی رح و دلیل علمای ما رح اینست که مدار شروع نمودن در قتال آنها بر امریست که دلالت کند بر اینکه آنها قتال خواهند کرد و لشکرکشی و اجتماع آنها و سرکشی نمودن آنها از طاعت امام دلالت می کند بر آن و سر آن اینست که اگر انتظار نماید امام تا آن زمان که آنها شروع نمایند در قتال حقیقة پس بسا حقست که بعد از آن دفع آنها ممکن نباشد پس ضرورست که مدار شروع نمودن در قتال آنها بر امر مذکور باشد برای دفع شر آنها مسئله ۲ - وقتیکه مطلع شود امام بر اینکه باغیان خرید می کنند سلاح و اسباب جنگ را و تیار قتال می نمایند پس باید که درین هنگام بگیرد آنها را و حبس کند آنها را تا از بغاوت باز مانند و توبه نمایند تا شر آنها مندفع باشد بقدر امکان و آنچه مروی است از ابی حنیفه رح که وقت واقع شدن فتنه در میان مسلمانان واجب ست بر هر مسلم که از فتنه کناره کند و خانه خود را لازم بگیرد پس این محمول ست بر صورتیکه امام نباشد در صورت بودن امام اعانت امام حق واجب ست بشرط توانائی و قدرت مسئله ۳ - اگر باشد مر باغیان را گروهی و جماعتی که هر که بگریزد از معرکه لاحق شود بآن گروه و جماعت پس درینصورت زخمی آنها را زود باید کشت و تعاقب باید کرد مر کسی را که بگریزد از معرکه تا آن زخمی و گریخته لاحق نشود به جماعت مذکوره و دفع شود شر آن و اگر نباشد مر باغیان

فئة لم يجهز على جريحهم ولم يتبع موليهم لاندفاع الشر دونه. وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعا وجوابه ماذكرناه ان المعتبر دليله لاحقيقته ولا يسبى لهم ذرية ولا يقسم لهم مال لقول علي رضي الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وهو القدوة في هذا الباب وقوله في الاسير تاويله اذا لم يكن لهم فئة فان كانت يقتل الامام الاسير وان شاء حبسه لما ذكرنا ولانهم مسلمون والاسلام يعصم النفس والمال ولا باس بان يقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون اليه وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز والكراع على هذا الخلاف له انه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان عليا رضي الله عنه قسم السلاح فيما بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولى والمعنى فيه الحاق الضرر الادنى لدفع الاعلى ويحبس الامام اموالهم ولا يردها عليهم ولا يقسمها حتى يتوبوا فيردها عليهم اما عدم القسمة

جماعت مذکور پس درینصورت کشته نمیشود زخمی آنها ونه تعاقب نموده میشود مرکسی را که پشت دهد از معرکه زیرا چه شر آن دفع میشود بدون قتل وشافعی رح گفته است که در هر دو صورت کشته نمیشود زخمی آنها ونه تعاقب نموده میشود کسیکه بگریزد زیراچه قتل آنها جائز نیست مگر برای دفع وهرگاه زخمی شد باغی یا گریخت وترک قتال نمود پس درین هنگام قتل او برای دفع باقی نماند پس جائز نخواهد شد قتل او وجواب این است که مدار کشتن آنها بر دلیل قتال است نه بر حقیقت قتال چنانچه سابق مذکور شد **ف** در صورتیکه مر آنها را جماعتی باشد که گریخته وزخمی بآنها لاحق شود دلیل قتال موجود است **ص مسئله** — بندی ومملوک نموده نمیشود ذریات باغیان وتقسیم نموده نمیشود میان مسلمانان اموال آنها ودلیل آن یکی اینست که علی رض در روز جنگ جمل فرموده بود که کشته نمیشود اسیری ونه مملوک گردانیده شود نساء وذریت ونگرفته شود مال وعلی رض درین باب امام ومقتدا است وباید دانست که آنچه در قول علی رض مذکور شد که کشته نمیشود اسیر پس تاویل آن اینست که کشته نمیشود اسیر وقتیکه نباشد مر آنها را جماعتی که بآنها لاحق شود اسیر اگر گذاشته شود اما درصورتیکه مر آنها را چنین جماعت باشد پس درینصورت امام مختار است اگر خواهد قتل کند اسیر آنها را واگر خواهد حبس کند آنرا تا او لاحق نشود بجماعت مذکوره ودوم اینست که باغیان مسلمانان اند واسلام موجب عصمت جان ومال است **مسئله** — باکی نیست در اینکه اگر سلاح باغیان بدست آید پس بآن سلاح قتال نمایند مسلمانان با آنها وقتیکه مسلمانان محتاج باشند بآن وشافعی گفته است که این جائز نیست وهمچنین اختلاف است در اسپ آنها که بدست آید ودلیل شافعی رح اینست که این مال مسلمان است پس جائز نیست انتفاع بآن مگر برضای مالک ودلیل علمای ما رح یکی اینست که علی رض قسمت نموده است سلاح باغیان را میان یاران خود در بصره واین قسمت بجهت حاجت بود نه برای تملیک ودوم اینست که امام را میرسد که بگیرد سلاح وغیره را از اسباب جنگ از مال غیر باغی وتقسیم کند آنرا میان غازیان برای استعمال عند الحاجت پس تصرف مذکور در مال باغی بطریق اولی جائز خواهد شد ومراد ازین اینست که الحاق ضرر ادنی برای دفع ضرر اعلی جائز است وامام را باید که حبس کند اموال باغیان را ونه واپس دهد آنرا بآنها ونه تقسیم کند آنرا تا آنزمان که آنها توبه کنند وهرگاه توبه نمایند پس دهد اموال آنها را بآنها اما عدم تقسیم مال مذکور

فلما بیناه وأما الخیل فلدفع شرهم بکسر شوکتهم ولهذا یحبسها عنهم وان کان لایحتاج الیها الا انه یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة ولا استغنام فیها

قال وماجباه اهل البغی من البلاد التی غلبوا علیها من الخراج والعشر لم یأخذه الامام ثانیا لان ولایة الاخذ له باعتبار الحمایة ولم یحمهم فان کانوا صرفوه فی حقه اجزی من اخذ منه لوصول الحق الی مستحقه وان لم یکونوا صرفوه فی حقه فعلی اهله فیما بینهم وبین الله تعالی ان یعیدوا ذلک لانه لم یصل الی مستحقه قال العبد الضعیف رہ قالوا لا اعادة علیهم فی الخراج لانهم مقاتلة فکانوا مصارف وان کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانه حق الفقراء وقد بیناه فی الزکوة وفی المستقبل یأخذه الامام لانه یحمیهم فیه لظهور ولایته ومن قتل رجلا وهما من عسکر اهل البغی ثم ظهر علیهم فلیس علیه شیء لانه لا ولایة لامام العدل حین القتل فلم ینعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب وان غلبوا علی مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا

پس بجهت قول حلی رض ست وبجهت آنست که باغیان مسلمانند واسلام موجب عصمت جان ومال ست چنانچه سابق مذکور شد واما حبس اموال آنها پس بجهت آنست که شر آنها دفع شود وبسبب شکستن شوکت آنها لهذا حبس نموده میشود اموال آنها اگرچه مسلمانان بآن محتاج نباشند ولیکن باید که بفروشد از اموال آنها اسپ را زیراچه نگاهداشتن بهای آن آسان ست ونافع ست درحق مالک واما پس دادن مال مذکور بآنها بعد از توبه پس بجهت آنست که علت حبس آن زائل شد بعد از توبه ومال مذکور غنیمت نیست

مسئله۔ اگر باغیان گرفته باشند خراج یا عشر از اهل بلاد که باغیان بران غالب شده بودند پس جائز نیست امام را که بار دیگر خراج یا عشر بگیرد از آنها زیراچه ولایت گرفتن آن مر امام را از رعایا بجهت حمایت آنهاست ودر صورت مذکوره امام حمایت آنها نموده است پس اگر باغیان صرف نموده باشند آن عشر وخراج را در مصرف آن پس کافی ست درحق کسانیکه عشر وخراج مذکور را از آنها گرفته بودند باغیان وادا میشود عشر وخراج که بر ذمه آنها واجب بود زیراچه حق بمستحق آن رسید واگر باغیان آنرا صرف ننموده باشند در مصرف آن پس درینصورت از روی دیانت واجب ست بر اهل آن بلاد که باز دهند عشر وخراج را زیراچه سابق داده بودند بمصرف آن نرسیده ست قال بعض فقها گفته اند که باز دادن خراج بر آنها واجب نیست زیراچه باغیان نیز غازیانند که قتال مینمایند با کافران پس آنها مصرف خراج اند اگرچه آنها غنی باشند وهمچنین باز دادن عشر نیز واجب نیست بر آنها در صورتیکه باغیان فقرا باشند چه عشر حق فقراست ودر زمان آینده امام خواهد گرفت خراج وعشر از آنها زیراچه او در ان زمان حمایت آنها مینماید وولایت او بر آنها ظاهر ست مسئله۔ اگر شخصی از لشکر باغیان قتل کند شخصی دیگر را از لشکر آنها وبعد از ان لشکر امام عادل غالب شود بر باغیان پس قصاص یا دیت گرفته نمیشود از قاتل مذکور زیراچه ولایت امام عادل بر وظاهر نبود در وقت قتل پس قتل مذکور موجب قصاص یا دیت نیست مانند قتل در دار حرب ف یعنی اگر مسلمانی قتل کند مسلمانی را در دار حرب وبعد از ان مسلمانان غالب شوند بر دار حرب پس بر قاتل مذکور هیچ لازم نمی آید همچنین درانجا نیز زیراچه علت آن که انقطاع ولایت امام ست در وقت قتل در هر دو صورت یافته می شود مسئله۔ اگر غالب شوند باغیان بر شهرے وعمداً قتل کند یکی از اهل آن شهر دیگری را از ساکنان شهر مذکور

ثم يجيء على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وأزعجوا قبل ذلك وفي ذلك
لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغي
وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه وهذا
عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعي رح واصله ان العادل
اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل العادل
لا يجب الضمان عندنا ويأثم وقال الشافعي رح في القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد
اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل
المنعة ولنا اجماع الصحابة رض رواه الزهري رض ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه
ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدفع كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام
لا بد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية

بعد از ان لشکر امام عادل غالب شود وبر شهر مذکور وباغیان بیرون کرده شوند از ان شهر پیش از انکه احکام آنها جاری شده باشد بر اهل شهر
مذکور پس درینصورت قصاص گرفته میشود از قاتل مذکور زیراچه درینصورت ولایت امام منقطع نشده است از شهر مذکور پس قصاص
واجب خواهد شد مسئله ٩ - اگر قتل کند غیر باغی باغی را پس آن قاتل وارث آن مقتول میشود ف درصورتیکه علاقه وراثت باشد
میان آنها چون پدر وپسر مثلا ص واگر باغی مر باغی را بکشد وبگوید که بحق کشته ام اورا وهنوز برین ثابت ام که بحق کشته ام اورا
پس درینصورت نیز قاتل وارث مقتول میشود واگر بگوید قاتل مذکور که من دیده ودانسته بناحق کشته ام اورا پس درینصورت قاتل
وارث مقتول نمیشود واینکه مذکور شد نزد طرفین رح ست وابو یوسف رح گفته است که در هر دو صورت قاتل وارث مقتول نمیشود وهمین
قول شافعی رح ست وبنای این اختلاف بر انست که غیر باغی وقتیکه هلاک کند جان یا مال باغی را چیزی بر او لازم نمی آید نه دیت ونه قصاص
ونه ضمان مال ونه گنهگار میشود زیراچه غیر باغی مامور ست باینکه قتال نماید با باغیان برای دفع شر آنها وباغی اگر قتل کند غیر باغی را
واجب نمیشود بر او دیت وقصاص ولیکن گنهگار میشود واین نزد علمای ما رح ست ونزد شافعی رح بنا بر قول قدیم او واجب میشود
بر او دیت وقصاص وضمان مال وهمچنین اختلاف ست درصورتیکه بمیرد مرتدی که لاحق شده است بدار حرب بعد از ان که تلف
کرده است جان یا مال کسی را ودلیل شافعی رح انست که باغی مذکور تلف کرده است مال معصوم را یا کشته است انسان معصوم را
پس واجب خواهد شد بر او ضمان آن چنانچه همین حکم ست اگر تلف جان یا مال کند مرتد پیش از انکه منعه حاصل شود وبسبب آن محفوظ از حرب
ودلیل علمای ما رح یکی اجماع صحابه رض ست چنانچه روایت کرده است آنرا زهری رح ودوم انست که باغی مذکور تلف کرده است
آنرا بنا بر تاویل فاسد وتاویل فاسد بمنزله تاویل صحیح ست درحق دفع وجوب ضمان وقتیکه به تاویل فاسد منعه نیز داشته باشد چنانچه
اگر حربی قتل کند مسلمانی را در دار حرب ضمان آن لازم نمی آید بعد از انکه حربی مذکور مسلمان شود زیراچه او صاحب منعه وصاحب تاویل است
وسوم آن انست که برای اجرای احکام بر مکلف الزام یا التزام ضرور ست ودرصورت مذکوره التزام نشده است باغی حرمت قتل
غیر باغی را چه در اعتقاد او کشتن آن مباح ست بنا بر تاویل فاسد ونه الزام احکام ست بر باغی چه ولایت امام منقطع ست درحق باغی

لوجود المنعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا
بخلاف الاثم لانه لا منعة في حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق
فلا يمنع الارث ولابي يوسف رح في قتل الباغي العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع
والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل معتبرا في حق الارث ولهما فيه ان الحاجة
الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاؤه على ديانته فاذا
قال كنت على الباطل لم يوجد الدافع فوجب الضمان **قال** ويكره بيع السلاح من اهل الفتنة
وفي عساكرهم لانه اعانة على المعصية وليس ببيعه بالكوفة من اهل الكوفة ومن لم يعرفه
من اهل الفتنة بأس لان الغلبة في الامصار لاهل الصلاح وانما يكره بيع نفس السلاح لا ما لا يقاتل
به الا بصنعة الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب وعلى هذا الخمر مع العنب

بسبب آنکه باغی صاحب منعه است بخلاف پیش از تحقق منعه چه در آنوقت ولایت امام منقطع نیست و بخلاف وقتیکه بلا تاویل قتل کند
چه درینصورت التزام وجوب ضمان ثابت است بنابر اعتقاد او و بخلاف گناه چه باغی گنهگار میشود بسبب قتل کردن غیر باغی اگرچه
او صاحب منعه است و منعه مانع لزوم گناه نیست چه لزوم گناه بجهت حق شارع است و منعه او متحقق نیست در حق شارع و هرگاه این قاعده
ثابت شد پس باید دانست که کشتن غیر باغی مر باغی را ناحق نیست بلکه حق است پس آن نه مانع ارث خواهد بود و نه موجب ضمان و دلیل
ابی یوسف رح درصورتیکه قتل کند باغی مر عادل را اینست که تاویل فاسد معتبر نمیشود مگر برای دفع ضمان لهذا ضمان واجب نخواهد شد و معهذا
او وارث نخواهد شد زیراچه وارث شدن موقوف بر ثبوت استحقاق ارث است و تاویل فاسد برای ثبوت استحقاق ارث معتبر نیست
پس او وارث مقتول نخواهد شد و دلیل طرفین رح در صورت مذکوره اینست که قریب وارث قریب میشود مگر از این جهت که قرابت سبب
استحقاق وراثت است و آن موجود است و حرمان از وراثت نیست مگر بسبب قتل که عارض است پس حاجت است بسوی دفع حرمان
که عارض شده است و تاویل فاسد صلاحیت دفع آن دارد چنانچه صالح است برای دفع وجوب ضمان پس تاویل فاسد اعتبار کرده
خواهد شد برای دفع حرمان ولیکن شرط آن اینست که قاتل مذکور ثابت باشد بر تاویل مذکور و بر اعتقاد خود پس اگر بگوید که اکنون
معلوم شد که من او را بناحق کشته ام پس درینصورت ضمان آن بر او واجب خواهد شد زیراچه تاویل مذکور که دافع بود یافته نشده
درین هنگام مسئله ا۔ فروختن سلاح و چیز دیگر بدست باغیان در لشکر آنها مکروه است زیراچه فروختن سلاح بدست باغی
اعانت است بر معصیت و باک نیست در فروختن سلاح در شهر چون کوفه مثلا بدست اهل شهر یا بدست کسیکه معلوم نیست که او از جمله باغیان
اگرچه او در حقیقت از گروه باغیان باشد زیراچه در شهرها غلبه اهل عدل و صلاح است و بدانکه مکروه نیست مگر فروختن عین سلاح بدست
باغیان و اما فروختن چیزیکه سلاح از آن ساخته میشود چون آهن مثلا پس آن مکروه نیست چنانچه مکروه است فروختن معازف یعنی
آلات لهو چون طنبور و غیره ص و فروختن چوب مکروه نیست و بر همین قیاس است فروختن انگور و خمر یعنی فروختن انگور بدست کسیکه
خمر خواهد ساخت از آن مکروه نیست اگرچه فروختن خمر حرام است والله اعلم بالصواب

كتاب اللقيط

اللقيط سمي به باعتبار مآله لما انه يلقط والالتقاط مندوب اليه لما فيه من احيائه وان غلب على ظنه ضياعه فواجب **قال** اللقيط حر لان الاصل في بني ادم انما هو الحرية وكذا الدار دار الاحرار ولان الحكم للغالب ونفقته في بيت المال هو المروي عن عمر وعلي رض ولانه مسلم عاجز عن التكسب لا مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذي لا مال له ولان ميراثه لبيت المال والخراج بالضمان ولهذا كانت جنايته فيه والملتقط متبرع في الانفاق عليه لعدم الولاية الا ان يأمره القاضي به ليكون دينا عليه لعموم الولاية **قال** فان التقطه رجل لم يكن لغيره ان يأخذه منه لانه ثبت حق الحفظ له لسبق يده فان ادعى مدعي

کتاب دربیان احکام لقیط

ف باید دانست که لقیط در لغت عبارت ست از چیزیکه برداشته شود از زمین و بعد ازان غالب استعمال آن در کودکی ست که انداخته باشد آنرا کسی در راه و در شرع عبارت ست از فرزندیکه انداخته باشند آنرا اهل آن به سبب خوف درویشی یا به سبب آنکه از ننگ زنا محفوظ مانند **ھ** فرزند مذکور را لقیط بجهت آن میگویند که آن برداشته خواهد شد از زمین بالاخره پس تسمیه آن بطریق مجاز باعتبار مآل ست **ف** و باید دانست که شخصیکه بردارد لقیط را از زمین آنرا ملتقط میگویند **ھ مسئله ۱** — برداشتن لقیط مستحب و مندوب ست بجهت آنکه دران احیای وی ست و این وقتی ست که وی را گمان غالب نباشد باینکه اگر نخواهد برداشت آنرا خواهد مرد و اما وقتیکه وی را این گمان باشد پس برداشتن آن واجب ست **مسئله ۲** — لقیط آزاد ست بجهت آنکه اصل در بنی آدم آزادی ست و دار اسلام که دران یافته شده است آن لقیط نیز دار آزاد ست پس آزاد خواهد بود و بجهت آنکه آزاد اکثر ست نسبت مملوک در دار اسلام پس آن آزاد خواهد بود و بجهت آنکه اقل تابع اکثر ست در حکم **مسئله ۳** — نفقه لقیط واجب میشود در بیت المال بجهت آنکه همچنین مرویست از عمر و علی رض و بجهت آنکه آن مسلمان ست و عاجز ست از کسب به سبب صغر و هیچ مال ندارد و نه خویش و اقربا پس آن مانند حامانده است که مال نداشته باشد و بجهت آنکه وقتیکه بمیرد لقیط مذکور و هیچ وارثی نگذارد پس میراث وی میرسد به بیت المال که مال مسلمانان ست پس آن نفقه نیز در مال مسلمانان خواهد بود زیراچه نفع آن بآنها عائد میشود پس نقصان آن نیز بسوی آنها عائد خواهد شد و لهذا دیت آن واجب میشود در بیت المال اگر قتل بخطا نماید کسی را **مسئله ۴** — ملتقط آنچه نفقه داده باشد بلقیط واپس نخواهد گرفت از وی چه او متبرع ست در دادن نفقه باو زیراچه ولایت نیست مر او را بر وی پس واپس نخواهد گرفت مگر وقتیکه نفقه داده باشد مر او را بامر قاضی پس درین هنگام دین میشود آن نفقه بر ذمه لقیط زیراچه ولایت قاضی عام ست پس میرسد او را که بگیرد نفقه مذکور را از لقیط **مسئله ۵** — اگر شخصی برداشت لقیط را از زمین پس نمیرسد دیگری را که بگیرد آن لقیط را از دست وی زیراچه حق محافظت لقیط مذکور باو ثابت گشته است به سبب آنکه دست او سابق رسیده است بران و اگر کسی دعوی لقیط مذکور از ملتقط نماید

انه ابنه فالقول قوله معناه اذا ادعى الملتقط نسبه وهذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لانه يتضمن ابطال حق الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويعيّر بعدمه ثم قيل يصح في حقه دون ابطال يد الملتقط وقيل يبتنى عليه بطلان يده ولو ادعاه الملتقط قيل يصح قياسا واستحسانا والاصح انه على القياس والاستحسان وقد عرف في الاصل

وان ادعاه اثنان ووصف احدهما علامة في جسده فهو اولى به لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة كلامه وان لم يصف احدهما علامة فهو ابنهما لاستوائهما في السبب ولو سبقت دعوة احدهما فهو ابنه لانه ثبت حقه في زمان لا منازع له فيه الا اذا اقام الآخر البينة لان البينة اقوى واذا وجد

که آن پسر من ست پس قول مدعی معتبر ست از روی استحسان واین وقتی ست که ملتقط دعوی نسب آن ننماید ف واگر ملتقط نیز دعوی نماید که آن پسر من ست پس درینصورت ملتقط اولی ست زیراچه در دعوی هردو برابراند ویکی ازان که ملتقط ست زور ید ست پس او ترجیح دارد بر دیگر ص ومقتضای قیاس انست که قول مدعی مذکور مقبول نباشد زیراچه باطل میشود بسبب آن حق ملتقط ووجه استحسان انست که دعوی مدعی مذکور اقرار ست بچیزیکه نافع ست در حق صغیر مذکور زیراچه شرف نسب حاصل میشود در آن صغیر را وعیب وننگ عدم نسب برطرف میشود از وی بسبب دعوی مذکور وبعد ازان بدانکه بعضی گفته اند که اقرار مذکور صحیح ست در حق ثبوت نسب فقط نه در حق ابطال قبضه ملتقط پس آن گرفته نخواهد شد از دست ملتقط وبعضی گفته اند که گاه نسب ثابت شد باطل میشود قبضه ملتقط نیز ف زیراچه از لوازم ثبوت نسب انست که پدر اولی ست به محافظت پسر خود بنسبت غیر ص مسئله ۴ ۔ اگر ملتقط بگوید که این لقیط پسر من ست بعد ازان که گفته باشد که آن لقیط ست پس بعضی گفته اند که قول او صحیح ست از روی قیاس واستحسان هردو زیراچه او دعوی چیزی مینماید که در دست وی ست وکسی منازع آن نیست وباطل نمیشود بسبب آن قبضه غیر وصحیح انست که از روی استحسان صحیح ست واز روی قیاس صحیح نیست چنانچه در مبسوط مذکور ست ف اعنی بجهت آنکه ملتقط مذکور متناقض ست چه اولاً گفته بود که طفل مذکور لقیط ست وبعد ازان میگوید که آن پسر وی ست ووجه استحسان انست که این تناقض در امر خفی ست چه جائز ست که متولد شده باشد از زن وی آن فرزند ووی را معلوم نباشد وبعد ازان معلوم شده باشد زیراچه ص مسئله ۵ ۔ اگر دعوی نمایند دو شخص معاً ف بانیطور که بگویند هریکه در دست فلان ست پسر من ست ص وبیان نماید یکی از آنها علامتی را در بدن آن لقیط پس آن لقیط میرسد بوی زیراچه ظاهر حال شاهد وی ست بجهت آنکه علامت در بدن او موافق گفته وی ست واگر بیان ننماید هیچ یکی از آنها علامت را پس آن لقیط پسر هردو کس ست زیراچه آن هردو برابراند در سبب واگر یکی از آنها سابق دعوت نموده باشد پس آن لقیط پسر وی ست زیراچه حق او ثابت شده وست درانزمان که کسی مزاحم آن نیست مگر وقتیکه بینه قائم کند دیگر زیراچه بینه اقوی ست مسئله ۶ ۔ اگر یافته شود لقیط

فی مصر من امصار المسلمین او فی قریة من قراهم فادعی ذمی انه ابنه ثبت نسبه منه وکان
مسلما وهذا استحسان لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وهو یضره
فصحت دعوته فیما ینفعه دون ما یضره وان وجد فی قریة من قری اهل الذمة او فی بیعة او کنیسة کان
ذمیا وهذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایة واحدة وان کان الواجد مسلما فی هذا المکان او ذمیا فی
مکان المسلمین اختلفت الروایة فیه ففی روایة کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقه وفی کتاب الدعوی فی
بعض النسخ اعتبر الواجد وهو روایة ابن سماعة عن محمد رح لقوة الید الا تری ان تبعیة الابوین فوق
تبعیة الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدهما یعتبر کافرا وفی بعض نسخه اعتبر الاسلام نظرا للصغیر
ومن ادعی ان اللقیط عبده لم یقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان یقیم البینة انه عبده
فان ادعی عبد انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ینفعه وکان حرا لان المملوک قد تلد له الحرة

در شهری از شهرهای مسلمانان یا در دهی از دیهای مسلمانان و دعوی کند ذمی که آن پسر من است پس ثابت میشود نسب وی از ذمی مذکور و خواهد بود
آن لقیط مسلمان و این از روی استحسان است زیرا چه دعوی مدعی مذکور متضمن است دو چیز را یکی اقرار نسب که آن نافع است در
حق صغیر دوم بطلان اسلام که ثابت است به سبب بودن آن صغیر در دار اسلام و آن مضرت است در حق وی پس صحیح خواهد بود
دعوت آن در چیزیکه نافع است برای صغیر نه در چیزیکه مضر است و اگر یافته شود لقیط در دهی از دیهای ذمیان یا در کلیسیا یا در کنشت پس
آن ذمی خواهد بود و این روایت واحد است یعنی متفق علیه است وقتیکه بر داشته باشد ذمی لقیط را از مکان های مذکوره و اگر
بر داشته باشد لقیط را از مکان های مذکوره مسلمانی یا بر داشته باشد آنرا ذمی از مکان مسلمانان پس دران اختلاف روایت است
و در کتاب اللقیط از مبسوط مذکور است که معتبر در ینصورت مکان است نه ملتقط ف یعنی اگر در مکان مسلمانان یافته شود پس آن
لقیط مسلمان است وگرنه ذمی خواه بر داشته باشد آنرا مسلمان یا کافر ص و وجه آن انیست که لقیط مذکور سابق در آن مکان
یافته شده است و در بعضی نسخه کتاب الدعوی از مبسوط مذکور است که معتبر در ینصورت ملتقط است ف یعنی اگر بر داشته باشد
آنرا مسلمانی پس آن لقیط مسلمان است و اگر بر داشته باشد ذمی پس آن لقیط ذمی است ص و این روایت نموده است
ابن سماعه از محمد رح و وجه آن انیست که قبضه قوی است به نسبت مکان بجهت آنکه اگر مادر و پدر را قید نموده از دار حرب آرند مع صغیر بدار اسلام
پس آن صغیر کافر است به تبعیت مادر و پدر و ازین معلوم میشود که قبضه قوی است به نسبت مکان و در بعض نسخه کتاب الدعوی معتبر اسلام است
بجهت شفقت بر حال صغیر ف یعنی اگر یافته شود آن صغیر در مکان ذمیان و بر داشته باشد آنرا مسلمانی پس آن مسلمان است و اگر یافته باشد
آن صغیر را ذمی در مکان مسلمان پس آن صغیر مسلمان است ص مسئله ۹ ـ اگر شخصی دعوی نماید که لقیط بنده اوست پس مقبول نیست دعوی وی
بجهت آنکه ظاهر انیست که آن لقیط آزاد است پس آن لقیط بنده نخواهد بود دیگر وقتیکه بینه قائم کند مدعی بر اینکه آن بنده وی است و
بعد ازان بدانکه اگر بنده دعوی نماید که این لقیط پسر من است ثابت میشود نسب وی ازان زیرا چه آن نافع است و آن لقیط آزاد
خواهد بود زیرا چه فرزند بنده آزاد میباشد وقتیکه متولد شده باشد از زن حره و مملوک میباشد وقتیکه متولد شده باشد از کنیز پس در مملوک بودن آن فرزند شک است

فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك والحر في دعوته اللقيط اولى من العبد والمسلم اولى من الذمي ترجيحا لما هو الانظر في حقه وان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له اعتبارا للظاهر وكذا اذا كان مشدودا على دابة وهو عليها لما ذكرنا ثم يصرفه الواجد اليه بامر القاضي لانه مال ضائع وللقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل يصرفه بغير امر القاضي لانه للقيط ظاهرا وله ولاية الانفاق وشراء ما لا بد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة **قال** ولا تصرفه في مال الملتقط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك يتحقق بالراي الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما **قال** ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها **قال** ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله **قال** ويؤاجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يؤاجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك

پس حریت آن صغیر که ظاهر حال دلالت میکند بران باطل نخواهد شد بسبب شک و بالجمله حر در دعوت لقیط اولی است بنسبت بنده و مسلمان اولی است بنسبت ذمی بجهت آنکه دعوت حر و مسلمان نافع ست در حق صبی و اگر یافته شود با لقیط مالی باینطور که بسته باشد بعضوی از اعضای وی پس مال مذکور مال لقیط ست زیرا چه ظاهر حال دلالت میکند بران و همچنین اگر بسته باشد مال در عضوی از اعضای ستوری که بران لقیط باشد پس آن مال مال لقیط مذکور ست بنابر وجه مذکور و بعد ازان باید که صرف نماید ملتقط مذکور آن مال را در حاجت آن صغیر بامر قاضی زیرا چه کسی مالک آن مال معلوم نیست و قاضی را ولایت ست که چنین مال را صرف کند در چنین مصرف و بعضی گفته اند که میرسد ملتقط را که صرف نماید مال مذکور در حاجت آن لقیط بغیر امر قاضی زیرا چه ظاهر انست که آن مال لقیط است و ملتقط را ولایت ست که نفقه دهد بر لقیط و خریده کند چیزی را که ضرور باشد در کار برای آن چون طعام و لباس **مسئله ۱۰** جائز نیست که ملتقط تزویج نماید لقیط را با کسی بهت آنکه او را ولایت تزویج آن نیست زیرا چه سبب ولایت مذکور که قرابت یا ملکیت یا سلطنت ست یافته نمیشود و همچنین جائز نیست که ملتقط تصرف نماید در مال لقیط بنابر قیاس آن بر مادر **ف** یعنی چنانچه مادر را حق محافظت فرزند صغیر ست و نمیرسد او را که تصرف نماید در مال او همچنین ملتقط را نیز **ح** و سر آن انست که ولایت تصرف در مال صغیر ثابت میشود برای اینکه مال صغیر زیاده شود و آن متحقق نمیشود مگر به دو چیز یکی عقل کامل دیگر شفقت وافر و در هر واحد ازین دو کس یافته نمیشود مگر یکی ازان دو چیز **ف** یعنی مادر اگرچه شفقت وافر دارد و لیکن عقل کامل ندارد و ملتقط اگرچه عقل کامل دارد و لیکن شفقت وافر ندارد **ح** و جائز ست ملتقط را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به لقیط چه درین نفع محض ست برای لقیط و لهذا میرسد صغیر را که خود قبض نماید موهوب را هرگاه که عاقل باشد و همچنین میرسد مادر صغیر را و وصی مادر را که قبض نماید چیزی را که هبه نماید کسی به صغیر **مسئله ۱۱** میرسد ملتقط را که تسلیم نماید لقیط را در دبستان بجهت آموختن حرفه زیرا چه این از باب تعلیم و ادب ست و محافظت حال وی و میرسد ملتقط را که با جاره دهد لقیط را قال مصنف این روایت نموده است قدوری رح در مختصر خود و در جامع صغیر مذکور ست که جائز نیست ملتقط را که با جاره دهد لقیط را و این را ذکر نموده است در باب کراهیت همین صحیح ست وجه روایت قدوری انست که اجاره دادن از باب ادب ست و وجه روایت جامع صغیر انست که ملتقط را نمیرسد

اتلاف منافعه فاشبه العمد بخلاف الام لانها تملکه على مانذكره فی الكراهیة انشاء الله تعالی

كتاب اللقطة

قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه یأخذها لیحفظها و یردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه ماذون فیه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضیاع على ما قالوا و اذا كان كذلك لاتكون مضمونة علیه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة فی حقهما فصار كالبینة ولو اقر انه اخذه لنفسه یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه وبغیر اذن الشرع وان لم یشهد الشهود علیه وقال الآخذ اخذته للمالك وكذبه المالك یضمن عند ابی حنیفة رح ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختیاره الحسبة دون المعصیة ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغیر وادعى ما یبرئه وهو الاخذ لمالكه وفیه وقع الشك فلا یبرأ وما ذكر

كه تلف نماید منفعت لقیط را پس او مانند عمد است بخلاف مادر چه او را امید است كه اتلاف منفعت مذكوره نماید بنا بر آنچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی در كتاب الكراهت والله اعلم

كتاب اللقطه

ف باید دانست كه لقطه عبارت است از مالیكه بیابد آنرا شخصی افتاده بر زمین و بگیرد آنرا تا نگاه دارد بطریق امانت و باید دانست كه لقیط و لقطه هر دو معنی متقارب است و فرق همین قدر است كه لقیط مستعمل است در انسان و لقطه در غیر انسان ص مسئله ۱ - لقطه امانت است در دست ملتقط یعنی بردارنده آن وقتیكه گواه گرفته باشد بر اینكه او میگیرد آنرا تا محافظت آن نماید و واپس خواهد داد آنرا به مالكش زیراچه گرفتن آن باینطور باذن شرع است بلكه گرفتن آن افضل است نزد اكثر علماء رح و این وقتیست كه خوف ضائع شدن نباشد و اما وقتیكه خوف آن باشد پس واجب است برداشتن آن بنا بر آنچه فقها گفته اند و هرگاه چنین شد پس آن مضمون نخواهد بود ف یعنی تاوان لقطه واجب نخواهد شد ص بر ملتقط ف وقتیكه هلاك شود در دست وی ص و همچنین ضمان آن واجب نمیشود بر ملتقط وقتیكه ملتقط و مالك آن هر دو متفق باشند بر اینكه او گرفته بود آنرا برای مالك آن زیراچه اتفاق آنها حجت است در حق هر دو پس اقرار مالك باینكه گرفته است آنرا برای مالك خواهد بود مانند آنكه گواه آرد ملتقط بر اینكه آنرا گرفته است برای مالك و اگر ملتقط اقرار نماید كه گرفته ام آنرا برای خود واجب میشود بروی ضمان باجماع زیراچه او گرفته است مال غیر را بغیر اذن آن و بغیر اذن شارع مسئله ۲ - اگر ملتقط گواه نگرفته باشد در وقت اخذ باینكه میگیرم این لقطه را برای مالك و بعد ازان اختلاف نمایند مالك و ملتقط و بگوید ملتقط كه گرفته ام آنرا برای مالك و تكذیب آن نماید مالك پس ضمان آن واجب میشود نزد ابی حنیفه و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح كه ضمان واجب نمیشود و معتبر قول ملتقط است زیراچه ظاهر حال شاهد وی است بجهت آنكه ظاهر انیست كه او اختیار نموده باشد ثواب را نه معصیت را و دلیل طرفین رح انیست كه ملتقط اقرار نموده است به سبب ضمان كه گرفتن مال غیر است و بعد ازان دعوی مینماید چیزی را كه به سبب آن بری میشود از ضمان یعنی میگوید كه آنرا گرفته ام برای مالك و درین شك است پس او بری نخواهد شد از ضمان و آنچه ابو یوسف رح گفته است

من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علي واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس قال فان كانت اقل من عشرة دراهم

عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة رح وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد رح في الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي رح لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راي المبتلى به وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى راي الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لا يطلبها بعد ذلك ثم يتصدق بها وان كانت اللقطة شيئا لا يبقى عرفه حتى اذا خاف ان يفسد تصدق به وينبغي ان يعرفها في الموضع الذي اصابها وفي الجامع فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها وان كانت شيئا يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشور الرمان

که ظاهر حال شاهد ملتقط ست پس جواب آن اینست که ظاهر حال چنانچه دلالت می کند برانکه ملتقط گرفته است آنرا برای مالک همچنین دلالت میکند برانکه او گرفته است آنرا برای خود زیرا چه ظاهر اینست که تصرف کننده عمل مینماید برای خود نه برای غیر پس میان هر دو ظاهر حال تعارض ست **ف** لهذا هر دو ساقط خواهد شد **ص مسئله ۳** - بدانکه بجهت اشهاد کفایت میکند اینقدر که بگوید ملتقط بگواهان که اگر بشنوید کسی را که میجوید لقطه را پس او را راه نمائید بسوی من خواه لقطه جنس واحد باشد یا متعدد زیراچه لقطه اسم جنس ست **ف** شامل ست مر واحد و کثیر را **ص مسئله ۴** - اگر لقطه کمتر از ده درم باشد باید که ملتقط تعریف آن نماید چند روز یعنی هر قدر که مصلحت داند و اگر ده درم باشد یا زیاده ازان پس تعریف آن نماید تا یکسال کامل **ش** این یک روایت ست از ابی حنیفه رح و گفته است محمد رح در مبسوط که تعریف آن نماید یکسال خواه مال قلیل باشد یا کثیر و همین قول مالک و شافعی رح ست چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که شخصی که بردارد لقطه را باید که تعریف آن نماید تا یکسال و هیچ تفصیل نکرده است میان مال قلیل و کثیر و وجه روایت اول اینست که تقدیر آن بیکسال وارد شده است در لقطه صد دینار که برابر هزار درم ست و ده درم و آنچه زیاده ازان ست مانند هزار درم ست در حق قطع دست سارق آن و در حق حلت وطی نه در حق وجوب زکوة لهذا واجب نموده شد که تعریف لقطه نماید تا یکسال بجهت احتیاط و آنچه کمتر از ده درم ست مانند هزار درم نیست در هیچ یکی ازین امور لهذا تفویض نموده شد بسوی رای ملتقط که مبتلی ست بآن و بعضی گفته اند که صحیح اینست که هیچ چیز ازین تقدیرها لازم نیست و تفویض نموده میشود امر تعریف آن بسوی رای ملتقط پس باید که او تعریف آن نماید تا آنزمان که در غالب ظن او این باشد که صاحب لقطه مذکور طلب آن نخواهد نمود و بعد ازین و بعد ازان ملتقط لقطه مذکوره را تصدق نماید بنهجی که مذکور شد و قتیست که لقطه از آن جنس باشد که باقی میماند و فاسد نمیگردد و اگر لقطه از آن جنس باشد که فاسد میشود و باقی نمیماند پس باید که تعریف آن نماید تا آنزمان که خوف فساد آن نباشد و وقتیکه خوف فساد آن باشد باید که تصدق کند آنرا باید دانست که ملتقط را باید که تعریف لقطه نماید در موضعی که یافته است آنرا و در موضع ازدحام مردمان زیراچه سبب تعریف در مکان مذکور اغلب ست که خواهد رسید بمالک آن **مسئله ۵** - اگر لقطه از آن جنس باشد که معلوم ست که مالک آن در خواست نخواهد کرد چون خسته خرما و پوست انار پس آن چیز خواستنی نیست

يكون القاؤه اباحة حتى جاز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه مبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح **قال** فان جاء صاحبها والا تصدق بها ايصالا للحق الى المستحق وهو واجب بقدر الامكان وذلك بايصال عينها عند الظفر بصاحبها وايصال العوض وهو الثواب على اعتبار اجازته التصدق بها وان شاء امسكها رجاء الظفر بصاحبها **قال** فان جاء صاحبها يعنى بعد ما تصدق بها فهو بالخيار ان شاء امضى الصدقة وله ثوابها لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته والملك يثبت للفقير قبل الاجازة فلا يتوقف على قيام المحل بخلاف بيع الفضولى لثبوته بعد الاجازة فيه وان شاء ضمن الملتقط لانه سلم ماله الى غيره بغير اذنه الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافى الضمان حقا للعبد كما فى تناول مال الغير حالة المخمصة وان شاء ضمن المسكين اذا هلك فى يده لانه قبض ماله بغير اذنه وان كان قائما اخذه لانه وجد عين ماله **قال** ويجوز الالتقاط فى الشاة والبقر والبعير وقال

که انداخته است آنرا مالک آن بطریق اباحت حتی که جائز ست انتفاع بآن بغیر تعریف ولیکن آن بماند در ملک مالک بجهت آنکه تملیک به مجهول صحیح نیست **ف** بخلاف اباحت **ص** **مسئله** - اگر ملتقط تعریف لقطه نماید و بیاید مالکش را فبها وگرنه ملتقط مختار ست اگر خواهد تصدق نماید آنرا از برای رسانیدن حق به مستحق آن و واجب ست بقدر امکان و آن متحقق میشود بانیطور که برساند عین لقطه را بمالکش وقتیکه بیابد او را و بانیطور که تصدق نماید آنرا تا عوض آن که ثواب ست بمالکش برسد بنا بر آنکه مالک اجازت تصدق بآن خواهد داد وقتیکه خبر تصدق باو خواهد رسید و اگر خواهد پیش خود نگهدارد باین توقع که از مالک لقطه ملاقات خواهد شد و خواهد داد آنرا بوی **مسئله** - اگر بیاید مالک لقطه را ملتقط بعد ازان که تصدق نموده باشد آنرا پس آن مالک مختار ست اگر خواهد جاری و ثابت دارد تصدق مذکور را پس خواهد رسید بوی ثواب آن زیراچه ملتقط اگرچه تصدق نموده است باذن شرع ولیکن مالک اذن آن نداده است پس موقوف خواهد ماند بر اجازت آن ولیکن فقیر مالک آن میشود پیش از اجازت و صحت اجازت آن موقوف نیست بر قیام محل بخلاف بیع فضولی **ف** یعنی اگر فضولی بیع نماید صحت اجازت آن موقوف ست بر قیام محل که مبیع ست **ص** بجهت آنکه مشتری مالک آن میشود بعد از اجازت و اگر خواهد مالک لقطه ضمان آن بگیرد از ملتقط زیراچه او داده است لفقیر مال را بدون اذن مالک آن **ف** سوال باید که ضمان برو لازم نباید زیراچه او تصدق نموده است آنرا باذن شارع **جواب** **ص** تصدق نمودن وی باذن شارع منافی وجوب ضمان نیست بجهت حق مالک چنانچه اگر بخورد کسی مال غیر را در حالت مخمصه **ف** چه درینصورت واجب میشود ضمان باوجودیکه او ماذون است از جانب شارع بخوردن مال مذکور همچنین درینجا نیز **ص** و اگر خواهد ضمان آن بگیرد از مسکین وقتیکه هلاک شده باشد لقطه در دست وی زیراچه او قبض نموده است مال غیر را بغیر اذن وی و اگر لقطه موجود باشد در دست مسکین خواهد گرفت آنرا مالک مذکور زیراچه او یافت عین مال خود را **ف** سوال سابق مذکور شده است که فقیر مالک آن میشود پیش از اجازت مالک پس باید که حق استرداد نباشد مر مالک را **جواب** ثبوت ملک مانع حق استرداد نیست چنانچه واهب را میرسد که واپس بگیرد موهوب را باوجودیکه موهوب له مالک آن میشود بعد از قبض آن **ص** **مسئله** - مستحب ست التقاط در گوسپند و گاو و شتر و گفته است

مالك والشافعی رح اذا وجد البعير والبقر فی الصحراء فالترك افضل وعلی هذا الخلاف الفرس
لهما ان الاصل فی اخذ مال الغير الحرمة والاباحة مخافة الضياع واذا كان معها ما يدفع عن نفسها
يقل الضياع ولكنه يتوهم فيقضی بالكراهة والندب الی الترك ولنا انها لقطة يتوهم ضياعها فيستحب
اخذها وتعريفها صيانة لاموال الناس كما فی الشاة فان انفق الملتقط عليها بغير اذن
الحاكم فهو متبرع لقصور ولايته عن ذمة المالك وان انفق بامره كان ذلك دينا علی صاحبها لان
للقاضی ولاية فی مال الغائب نظرا له وقد يكون النظر فی الانفاق علی ما نبين واذا رفع ذلك الی الحاكم
نظر فيه فان كان للبهيمة منفعة اجرها وانفق عليها من اجرتها لان فيه ابقاء العين علی ملكه من غير الزام
الدين عليه وكذلك يفعل بالعبد الآبق وان لم يكن لها منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قيمتها
باعها وامر بحفظ ثمنها ابقاء له معنى عند تعذر ابقائه صورة وان كان الاصلح الانفاق عليها
اذن فی ذلك وجعل النفقة دينا علی مالكها لانه نصب ناظرا وفی هذا نظر من الجانبين

مالک و شافعی رح وقتیکه بیابد کسے شتر یا گاو را در صحرا پس افضل اینست که بگذارد آنرا و گرفتن آن مکروه است و در العقاط اسپ
نیز همین اختلاف است و دلیل مالک و شافعی رح اینست که اصل در گرفتن مال غیر حرمت است و مباح نمی شود مگر بخوف آنکه اگر
نگیرد ضائع خواهد شد و هرگاه لقطه چنان باشد که دفع می نماید سباع را از ذات خود ف چون گاو که دفع می نماید
سباع را بشاخ و لگد و شتر و اسپ که دفع می نماید سباع را بگزیدن و لگد ص پس خوف ضائع گشتن آن کمتر است لیکن
توهم ضائع گشتن است لهذا حکم نموده شد که گرفتن مکروه است و مستحب اینست که بگذارد آنرا و دلیل علمای ما رح این است که گاو
و شتر و اسپ لقطه است و توهم ضائع گشتن آنهم است لهذا مستحب است گرفتن آن و تعریف آن تا مال مردمان محفوظ ماند
چنانچه مستحب است گرفتن گوسپند نزد همه پس اگر نفقه دهد ملتقط بلقطه های مذکوره بغیر امر قاضی پس او متبرع است زیراکه
ویرا ولایت نیست بر مالک لقطه و اگر نفقه داده باشد بامر قاضی خواهد شد آن نفقه دین بر ذمه مالک آن زیرا چه
مر قاضی را ولایت است در مال غائب بجهت شفقت بر حال وی و دادن نفقه شفقت است بر غائب در بعض اوقات چنانچه
بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی و اگر قضیه لقطه پیش قاضی برند باید که او ملاحظه نماید دران پس اگر لقطه مذکوره قابل
دادن اجاره باشد ف چون گاو و شتر و اسپ ص پس باید که اجاره دهد آنرا و نفقه آن دهد از اجرت آن زیرا چه
درینصورت ستور های مذکوره مملوک مالک می ماند بی آنکه بروی دین لازم شود و نیز باید که همین معامله نماید در صورت بنده
گریخته و اگر لقطه مذکوره قابل دادن اجاره نباشد ف چون گوسپند مثلا ص و خوف این باشد که اگر
نفقه دهد آنرا ملتقط پس آن نفقه تا بمقدار قیمت آن خواهد رسید باید که بفروشد آنرا و امر نماید که نگاه دارد بهای آنرا تا باقی ماند لقطه
از روی معنی که قیمت آنست زیراچه باقی ماندن صورت آن متعذر است درینصورت معهذا اگر قاضی مصلحت بیند در آنکه نفقه باید داد
امر نماید بدادن نفقه و آنرا دین گرداند بر ذمه مالک ستور زیراچه قاضی منصوب بجهت برای شفقت در حال مردمان و در دادن نفقه
شفقت است بر حال مالک و ملتقط هردو ف اما در حق مالک بجهت آنکه در عین مال او باقی میماند و در حق ملتقط بجهت آنکه نفقه وی دین شود بر ذمه مالک

قالوا انما يأمر بالانفاق يومين او ثلثة ايام على قدر ما يرى رجاء ان يظهر مالكها فاذا لم يظهر يأمر ببيعها لان دارّة النفقة مستاصلة فلا نظر في الانفاق مدة مديدة قال رض وفي الاصل شرط اقامة البينة وهو الصحيح لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يأمر فيه بالانفاق وانما يأمر به في الوديعة فلا بد من البينة لكشف الحال وليست البينة تقام للقضاء وان قال لا بينة لي يقول القاضي له انفق عليه ان كنت صادقا فيما قلت حتى ترجع على المالك ان كان صادقا ولا ترجع ان كان غاصبا وقوله في الكتاب وجعل النفقة دينا على صاحبها اشارة الى انه انما يرجع على المالك بعد ما حضر ولم تبع اللقطة اذا شرط القاضي الرجوع على المالك وهذه رواية وهو الاصح قال فاذا حضر يعني المالك فللملتقط منعها منه حتى يحضر النفقة لانه يحيى بنفقته فصار كانه استفاد الملك من جهته فاشبه المبيع واقرب من ذلك

ص و گفته اند فقها که قاضی امر نخواهد کرد بدادن نفقه مگر دو روز یا سه روز باین توقع که پیدا خواهد شد مالک آن و اگر مالک آن پیدا نشود امر کند بفروختن آن زیرا چه همیشه دادن نفقه بان از بیخ بر کندن آنست پس شفقت نیست در دادن نفقه تا بمدت دراز **ف** یعنی زیاده از سه روز **ص** و بدانکه در مبسوط مذکور ست که اقامت بینه شرط است **ف** یعنی امر نخواهد نمود قاضی به نفقه ستور مذکور مگر وقتیکه ملتقط اقامت بینه نماید بر اینکه این ستور لقطه است نزد من **ص** و همین صحیح ست زیرا چه احتمال دارد که ستور مذکور بطریق غصب باشد در دست وی و در صورت غصب قاضی امر بدادن نفقه نمی کند بلکه امر میکند که واپس دهد آنرا بمالکش و امر بدادن نفقه نمی کند مگر در صورت ودیعت و آن ثابت نمیشود بدون بینه پس اقامت بینه ضرور ست تا ظاهر کرد حقیقت حال **ف** **سوال** بینه بدون خصم مقبول نیست و در صورت مذکوره کسی خصم نیست پس بینه بچه طور مقبول خواهد شد **جواب** **ص** اقامت بینه در صورت مذکوره برای قضا نیست تا وجود خصم شرط باشد و اگر ملتقط بگوید که بینه نیست نزد من **ف** بر اینکه این ستور لقطه است نزد من ولیکن در واقع این لقطه است **ص** پس باید که قاضی بگوید که نفقه بده این ستور را اگر تو صادق هستی در قول خود پس او خواهد گرفت از مالک آن اگر صادق است و نخواهد گرفت اگر غاصب ست و باید دانست که آنچه مذکور شد در این مسئله که قاضی امر نماید بدادن نفقه و آنرا دین گرداند بر ذمه مالک ستور اشارت ست بسوی آنکه ملتقط نخواهد گرفت از مالک نفقه را بعد از آنکه او حاضر گردد در حالیکه لقطه فروخته نشده است مگر وقتیکه قاضی شرط نموده باشد که خواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک **ف** و اگر قاضی دین نگردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک نخواهد گرفت آنرا ملتقط از مالک **ص** و همین اصح ست **ف** و بعضی گفته اند که ملتقط خواهد گرفت نفقه را از مالک وقتیکه قاضی امر کرده باشد بدادن نفقه خواه دین گردانیده باشد آنرا بر ذمه مالک یا دین نگردانیده باشد **ص** **مسئله** - هرگاه حاضر گردد مالک پس میرسد ملتقط که ندهد لقطه را باو تا آنزمان که حاضر آرد نفقه را زیرا چه ملتقط مذکور زنده ساخته است بسبب دادن نفقه لقطه را پس چنان شد که مالک مذکور استفاده ملک از ملتقط مذکور نموده است پس آن لقطه مانند مبیع ست **ف** یعنی چنانچه بائع را میرسد که حبس نماید مبیع را تا آنزمان که حاضر آورد مشتری بهای آنرا همچنین میرسد ملتقط را که حبس نماید لقطه را تا آن زمان که حاضر آورد مالک نفقه مذکوره را **ص** و نیز ملتقط مذکور مانند آن کس است

راد الآبق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن **قال** ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعي رح يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يجئ صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل ولانها لقطة وفي التصدق بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه كما في سائرها وتاويل ما روى انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا واذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها اليه

که بیارد بنده گریخته را یعنی چنانچه آنکس را میرسد که حبس نماید بنده گریخته را بجهت پای مزد خود زیراچه او زنده کرده است بنده مذکور را همچنین میرسد ملتقط را که حبس کند لقطه را بجهت نفقه که داده است بوی بنابر آنکه او زنده ساخته است لقطه مذکور را و بعد از ان بدانکه ساقط نمیشود دین نفقه که بر ذمه مالک ست بسبب هلاک شدن لقطه در دست ملتقط پیش از حبس آن و ساقط میشود وقتیکه هلاک شود بعد از حبس زیراچه آن بسبب حبس مانند مرهون میگردد **ف** و دین ساقط میشود بسبب هلاک مرهون پس همچنین ساقط خواهد شد دین نفقه بسبب هلاک لقطه بعد از حبس **ص** **مسئله ۱۰** لقطه حل و حرم برابر ست **ف** در آنکه ملتقط تعریف آن نماید تا یک سال **ص** و گفته است شافعی رح که تعریف لقطه حرم واجبست تا آنزمان که بیاید مالکش را بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که حلال نیست لقطه حرم مگر برای منشد آن **ف** یعنی طالب آن که مالک آنست و هرگاه لقطه حرم حلال نیست مگر برای مالکش پس ضرورست که تعریف آن نماید تا آنکه بیاید مالکش را و بدهد بوی و تصدق ننماید **ص** و دلیل علمای ما رح یکی آنست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که تعریف بکن ظرف لقطه را و بند ظرف لقطه را و بعد از ان تعریف لقطه کن تا یک سال و درین هیچ تفصیل نیست میان لقطه حرم و میان لقطه غیر حرم و دوم آنست که لقطه حرم لقطه است و بعد از گذشتن مدت تعریف اگر تصدق نماید باقی میماند ملک مالک من وجه و هرگاه چنین شد پس ملتقط تصدق خواهد کرد آنرا بعد از گذشتن مدت مذکوره مانند لقطه ای دیگر و حدیثیکه نقل کرده است آنرا شافعی رح تاویلش آنست که حلال نیست گرفتن لقطه حرم برای منشد آن یعنی برای معرف آن که تعریف آن نماید و حلال نیست که کسیکه بگیرد آنرا برای خود و اما تخصیص بیان لقطه حرم بجهت آنست که تعریف ساقط نمیشود در لقطه حرم نیز با وجودیکه ظاهر آنست که لقطه حرم ملک مسافران ست **ف** زیراچه مسافران کثیر دران مجتمع میشوند و هرگاه لقطه حرم بنابر ظاهر برای مسافران ست پس باید که تعریف آن تا یکسال در کار نباشد زیراچه مسافران در مکه مجتمع میشوند و باز متفرق میگردند و میروند از انجا و عود نمی کنند مگر بعد از مدت یکسال **ص** **مسئله ۱۱** اگر حاضر شود شخصی و دعوی لقطه نماید داده نمیشود بوی تا آنزمان که اقامت بینه نماید و اگر مدعی مذکور علامت لقطه بیان نماید باینطور که وزن درهم بیان نماید و عدد آن و بند کیسه و کیسه آن مثلا پس جائز ست که بدهد لقطه را بمدعی مذکور

ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبر والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا تشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة وهو البينة اعتبارا بالملك الا انه تحل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام فان جاء صاحبها وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه وهذا للاباحة عملا بالمشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث ويأخذ منه كفيلا اذا كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا بلا خلاف لانه يأخذ الكفيل لنفسه بخلاف التكفيل لوارث غائب عنده واذا صدقه قيل لا يجبر على الدفع كالوكيل بقبض الوديعة اذا صدقه وقيل يجبر لان المالك ههنا غير ظاهر والمودع مالك ظاهرا ولا يتصدق باللقطة على غني لان المامور به هو التصدق لقوله عليه السلام فان لم يأت يعني صاحبها فليتصدق به والصدقة لا تكون على غني فاشبه الصدقة المفروضة وان كان الملتقط غنيا لم يجز له

ولیکن قاضی جبر نماید بروی که بدهد آن را و گفته اند مالک و شافعی رح که قاضی جبر کنند بر او که بدهد آن را بجهت آنکه ملتقط نزاع می نماید با مدعی مذکور در قبضه آن و منازعت نمیکند در ملک آن و هرگاه چنین شد پس شرط نموده شد بیان علامت بنابر آنکه مرد و منازعت می نماید در قبضه آن و اقامت بینه شرط نموده نشد بنابر آنکه منازعت نمی نماید در ملک آن و دلیل علمای ما رح این است که قبضه حق که مقصود میباشد مانند ملک پس مستحق قبضه آن نخواهد شد مگر بحجت که بینه است چنانچه مستحق ملک نمیشود مگر به بینه ولیکن جائز است ملتقط را که بدهد لقطه را بمدعی وقتیکه او بیان نماید علامت آن بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرموده است که اگر بیاید مالک آن و بیان نماید ظرف آن را و عدد آن را پس بده آن را باوی یعنی مباح است که بدهد آن را باوی زیراچه امر درینجا برای اباحت است چه در حدیث مشهور آمده است که بینه بر مدعی است و سوگند بر منکر و این دلالت میکند بر آنکه امر در حدیث مذکور برای اباحت است نه برای وجوب و گرنه بینه بر مدعی واجب نباشد مسئله ۱۲ وقتیکه مدعی علامت لقطه بیان نماید و بینه نیارد و بدهد ملتقط آن را باوی باید که کفیل بگیرد از وی بجهت استیثاق و درین خلاف نیست بنابر روایت صحیح زیراچه درینصورت ملتقط کفیل میگیرد برای خود بخلاف گرفتن کفیل برای وارث غائب ف یعنی وقتیکه قسمت نماید قاضی مال میت را میان وارثان او که حاضر اند پس درینصورت اختلاف است در کفیل گرفتن از وارث حاضر برای وارث غائب اگر پیدا شود یعنی ص نزد ابی حنیفه رح کفیل گرفته نمی شود برای وارث غائب ف و نزد صاحبین رح کفیل گرفته میشود ص مسئله ۱۳ اگر شخصی دعوی لقطه نماید و ملتقط تصدیق او کند پس بعضی گفته اند که جبر نکند قاضی بر او که بدهد آن را مانند وکیل بقبض ودیعت ف یعنی اگر شخصی دعوی نماید که من وکیل ام بقبض ودیعت از جانب فلان و مودع تصدیق وکیل مذکور نماید پس جبر نموده نمیشود بر مودع که بدهد ودیعت را بوکیل مذکور همچنین درینجا نیز ص و بعضی گفته اند که جبر نموده میشود زیراچه مالک درینصورت کسی ظاهر نیست و درصورت ودیعت مالک ودیعت ظاهر است لهذا جبر نموده نمیشود بدادن مال بوکیل مذکور که مالک نیست مسئله ۱۴ باید که ملتقط تصدق نکند لقطه را بر غنی زیراچه پیغمبر علیه السلام فرموده است که تصدق کند لقطه را اگر نیاید مالک آن و تصدق بر غنی جائز نیست پس آن مانند زکات خواهد بود مسئله ۱۵ اگر ملتقط غنی باشد جائز نیست او را

ان ينتفع بها وقال الشافعي رح يجوز لقوله عليه السلام في حديث ابي رض فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان من المياسير ولانه انما يباح للفقير حملا له على رفعها صيانة لها والغني يشاركه فيه ولنا انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير لما رويناه او بالاجماع فيبقى ما وراءه على الاصل والغني محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره في مدة التعريف والفقير قد يتوانى لاحتمال استغنائه فيها وانتفاع ابي رض كان باذن الامام وهو جائز باذنه وان كان الملتقط فقيرا فلا باس بان ينتفع بها لما فيه من تحقيق النظر من الجانبين ولهذا جاز الدفع الى فقير غيره وكذا اذا كان الفقير اباه او ابنه او زوجته وان كان هو غنيا لما ذكرنا والله اعلم

كتاب الاباق

الآبق اخذه افضل في حق من يقوى عليه لما فيه من احيائه واما الضال فقد قيل كذلك وقد قيل تركه افضل

که نفع بگیرد از لقطه و گفته است شافعی رح که جائز است بجهت آنکه پیغمبر علیه السلام فرمود بابی رض ف که یافته بود صد دینار لقطه را ص که اگر بیاید مالک این لقطه بده آن را بوی و اگر نیاید نفع بگیر از آن و حال آنکه ابی رض غنی بود و بجهت آنکه نفع گرفتن از لقطه مباح نشده است بملتقط فقیر مگر برای اینکه اباحت مذکور باعث بر داشتن آن شود از زمین تا لقطه محفوظ ماند ف یعنی باین طمع خواهد برداشت لقطه را از زمین و محفوظ خواهد ماند و ضائع نخواهد شد لقطه ص و درین معنی غنی و فقیر هر دو برابرند ف پس نفع گرفتن از آن جائز خواهد بود بملتقط غنی نیز ص و دلیل علمای ما رح این است که لقطه مال غیر است پس انتفاع از آن بغیر رضای وی مباح نخواهد شد بجهت آنکه نصوص که دلالت میکند بر اینکه خوردن مال غیر حرام است مطلق است و اما اباحت لقطه بفقیر بر خلاف قیاس است بنا بر حدیث مذکور و اجماع پس آنچه ماورای آنست باقی خواهد ماند بر اصل ف که عدم اباحت است ص و آنچه شافعی رح گفته است که نفع گرفتن از لقطه مباح نشده است بفقیر مگر برای اینکه اباحت آن باعث شود بر برگرفتن لقطه تا آن محفوظ ماند و درین معنی غنی و فقیر برابرند پس جواب آن این است که این مسلم نیست بر جهت غنی گاهی بر میدارد لقطه را از زمین باین احتمال که شاید او در زمان تعریف فقیر گردد و فقیر گاهی سستی مینماید در برداشتن و بر نمیدارد باین احتمال که او شاید در زمان تعریف غنی شود پس معنی مذکور صلاحیت علیت ندارد و حدیث ابی رض که آورده است شافعی رح جواب آن این است که ابی غنی نفع گرفته بود از لقطه مذکوره باذن امام و نفع گرفتن از لقطه باذن امام جائز است مسئله ۱۶ اگر ملتقط فقیر باشد او نفع بگیرد از لقطه پس در آن باکی نیست بجهت آنکه درین صورت شفقت است بر ملتقط و بر مالک لقطه هر دو بنا بر آن جائز است دادن آن بفقیر دیگر همچنین اگر باشد پدر یا پسر یا زن ملتقط فقیر باشد و او غنی باشد جائز است او را که تصدق نماید آن را بر آنها بنا بر وجه مذکور والله اعلم

کتاب در بیان اباق

ف یعنی در بیان گریختن مملوک و بدانکه بنده و کنیز گریخته را آبق میگویند و بنده صغیر السن که بسبب بی تمیزی بجائی میرود و آنرا گم شده میگویند نه گریخته ص مسئله ۱ گرفتن بنده گریخته مستحب است در حق شخصیکه قادر باشد بر گرفتن آن زیرا چه در آن احیای حق مالک است چه بنده گریخته در حق مالک بمنزله مرده است و اما بنده که گم شده و باشد پس بعضی گفته اند که گرفتن آن نیز مستحب است و بعضی گفته اند که گذاشتن آن مستحب

لانه لا يبرح مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق ثم آخذ الآبق يأتي به الى السلطان لانه لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة ثم اذا رفع الآبق اليه يحبسه ولو رفع الضال لا يحبسه لانه لا يؤمن على الآبق الاباق ثانيا بخلاف الضال قال ومن رد آبقا على مولٰه من مسيرة ثلثة ايام فصاعدا فله عليه جعله اربعون درهما وان رده لاقل من ذلك فبحسابه وهذا استحسان والقياس ان لا يكون له شئ الا بالشرط وهو قول الشافعي رح لانه متبرع بمنافعه فاشبه العبد الضال ولنا ان الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب ما دونها فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقا وتلفيقا بينهما ولان ايجاب الجعل اصله حامل على الرد اذ الحسبة نادرة فتحصل صيانة اموال الناس والتقدير بالسمع ولا سمع في الضال فامتنع ولان الحاجة الى صيانة الضال دونها الى صيانة الآبق لانه لا يتوارى والآبق يختفي ويقدر الرضخ في الرد عما دون السفر باصطلاحهما

بجهت آنکه او از مکان خود نخواهد جنبید پس خواهد یافت آنرا مالکش و بنده گریخته چنین نیست و بعد از آن بدانکه شخصیکه بگیرد بنده گریخته را باید که بیارد آنرا پیش سلطان چه او محافظت آن نمیتواند کرد بخلاف لقطه زیراچه محافظت آن میتواند نمود و چون آن شخص بنده مذکور را تسلیم نماید بسلطان پس باید که سلطان او را حبس کند و اگر بدهد کسی بسلطان بنده گم شده را پس آنرا حبس نکنند زیراچه از بنده گریخته اطمینان نیست چه احتمال است که بار دیگر خواهد گریخت بخلاف بنده گم شده مسئله ۲ اگر برساند بنده گریخته را بخواجه اش شخصیکه گرفته آورده است آنرا از مسافت سه روز یا زیاده پس واجب میشود بر خواجه مذکور برای آن شخص جعل آن بنده ف یعنی پاداش مزد آن ص که چهل درم است و اگر گرفته آورده باشد آنرا کم از مسافت سه روز پس واجب میشود برای وی بمقدار حساب آن و این از روی استحسان است و مقتضای قیاس این است که هیچ چیز واجب نشود برای وی مگر وقتیکه شرط آن نموده باشد و همین قول شافعی رح است زیراچه شخص مذکور در رسانیدن آن و رد آن بنده مذکور متبرع است پس بنده گریخته مانند بنده گم شده است ف یعنی چنانچه چیزی واجب نمیشود برای او در صورت بنده گم شده وقتیکه برساند آنرا بمالکش بنابر آنکه متبرع است همچنین در بنده گریخته نیز واجب نخواهد شد هیچ چیز وقتیکه برساند آنرا بمالکش بنابر وجه مذکور ص و وجه استحسان یکی این است که صحابه رض متفق اند بر اینکه جعل واجب میشود و لیکن بعضی از ایشان میگویند که واجب میشود چهل درم و بعضی میگویند که واجب میشود کمتر از چهل درم لهذا ما گفتیم که واجب میشود چهل درم در مسافت سه روز و کمتر از چهل درم در مسافتیکه کمتر باشد از سه روز تا توفیق متحقق شود میان هر دو تقدیر و دوم این است که اگر جعل واجب گردانیده شود اموال مردمان محفوظ خواهد ماند زیراچه طمع جعل مردمان بنده گریخته را گرفته بمالکش خواهند رسانید و الا برای ثواب محض کار کردن در جهان کمتر است ف خصوصاً درین زمانه ص واما تقدیر جعل بچهل درم یا کمتر از آن پس آن بنا بر دلیل سمعی است و در بنده گم شده دلیل سمعی یافته نشده است لهذا در آن چیزی واجب گردانیده نمیشود و سوم این است که در بنده گم شده حاجت محافظت کمتر است به نسبت حاجت محافظت در بنده گریخته زیراچه گم شده مخفی و پوشیده نمیگردد بخلاف بنده گریخته چه او مخفی میشود ف پس بنده گریخته مانند بنده گم شده نیست لهذا جعل در بنده گریخته مقرر نموده شد نه در بنده گم شده ص و باید دانست که آنچه مذکور شد که در صورتیکه بنده گریخته را از مسافت کمتر از سه روز گرفته کسی آورده برساند بمالکش واجب میشود جعل کمتر از چهل درم بحساب آن پس اگر عمل بقیمت نماید بینهما آید پس واجب شود برای هر روز سیزده درم و ثلث درم چنانچه بعضی گفته اند

او يفوض الى راي القاضي وقيل يقسم الاربعون على الايام الثلثة اذ هي اقل مدة السفر قال وان كانت قيمته اقل من اربعين يقضى له بقيمته الا درهما قال رضـ وهذا قول محمد رح وقال ابو يوسف رح له اربعون درهما لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الاقل لانه حط منه ولمحمد رح ان المقصود حمل الغير على الرد ليحيى مال المالك فينقص درهم ليسلم له شيء تحقيقا للفائدة وام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن اذا كان الرد في حيوة المولى لما فيه من احياء ملكه ولو رد بعد مماته لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت بخلاف القن ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب قال وان ابق من الذي رده فلا شيء عليه لانه امانة في يده لكن هذا اذا اشهد وقد ذكرناه في اللقطة قال رضـ وذكر في بعض النسخ انه لا شيء له وهو صحيح ايضا لانه في معنى البائع من المالك

و اشبه این ست که این تفویض نمایند بسوی رای امام یا بگذارند بر اتفاق رساننده بنده گریخته و مالک آن یعنی به هر قدر که آن هر دو اتفاق نمایند همان مقدار واجب میشود برای رساننده آن مسئله ۳ ۰ اگر قیمت بنده گریخته کمتر از چهل درم باشد حکم نموده میشود که بدهد مالک بنده گریخته برساننده آن سی و نه درم وقتیکه گرفته آورده باشد آنرا از مسافت سه روزه قال رضـ این قول محمد رح ست و گفته ست ابو یوسف رح که میرسد او را چهل درم زیرا چه تقدیر آن بچهل درم ثابت ست بنص پس چیزی کم نموده نخواهد شد از ان و لهذا اگر رساننده بنده اگر کرد با مالکش صلح نماید بر مقدار زائد از چهل درم جائز نیست بخلاف اگر صلح نماید بر چیزیکه کم از چهل درم ست چه این جائز ست زیرا چه میرسد رساننده را که نگیرد هیچ چیز از چهل درم پس جائز خواهد بود او را که نگیرد چیزی از ان و دلیل محمد رح این ست که مقصود از واجب گردانیدن جعل بر غیر و تحریص مردمان ست بر رسانیدن بنده گریخته بمالکش تا مال بمالک رسد لهذا کم نموده میشود یک درم تا سلامت ماند چیزی از بنده گریخته بمالکش از فائده واجب گردانیدن جعل متحقق میشود و ام ولد و مدبر در حق وجوب جعل مانند مملوک محض اند وقتیکه رسانیده باشد گیرنده آن بخواجه اش در حالت حیات او بجهت آنکه ام ولد و مدبر مملوک خواجه اند و در رسانیدن آنها احیای آنهاست در حق خواجه لهذا واجب خواهد شد جعل و اگر بعد از موت خواجه رسانیده باشد گیرنده آنها پس چیزی از جعل واجب نمیشود بجهت آنکه آن هر دو آزاد میشوند بعد از موت خواجه بخلاف مملوک محض چه او آزاد نمیشود لهذا واجب ست جعل برای رساننده آن اگرچه رسانیده باشد آنرا بعد از موت خواجه مسئله ۴ ۰ اگر پدر خواجه یا پسر خواجه که در عیال اوست برساند بنده گریخته را بخواجه اش چیزی جعل واجب نمیشود و همچنین ست حکم اگر برساند بنده گریخته را یکی از زن و شوی بدیگری چه عادت این ست که آنها باهم تبرع مینمایند پس جعل واجب نخواهد شد مسئله ۵ ۰ اگر بنده گریخته بگریزد از دست گیرنده آن یا بمیرد نزد وی پس چیزی ضمان واجب نمیشود بر وی زیرا چه بنده مذکور امانت ست در دست وی ولیکن این وقتی ست که گیرنده مذکور گواه گرفته باشد بر اینکه آن بنده را میگیرد برای رسانیدن بمالکش چنانچه مذکور شد سابق در کتاب لقطه قال رضـ در بعض نسخ مختصر قدوری مذکور ست که در صورت مذکوره چیزی جعل واجب نمیشود برای گیرنده و همین صحیح ست زیرا چه او بمنزله بائع ست و خواجه بمنزله مشتری

ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفى الجعل بمنزلة البائع يحبس المبيع لاستيفاء الثمن
وكذلك اذا مات فى يده لاشئ عليه لما قلنا **قال** ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق
كما فى العبد المشترى وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه
فلا يدخل تحت النهى الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز **قال** وينبغى اذا اخذه ان يشهد انه ياخذه ليرده
فالاشهاد حتم فيه عليه على قول ابى حنيفة ومحمد رح حتى لو ردّه من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما
لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الآخذ او اتّهبه او ورثه فرده على
مولاه لا جعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل وهو متبرع
فى اداء الثمن فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيى ماليته بالرد وهى حقه

ولهذا میرسد بگیرندهٔ مذکور که حبس نماید بندهٔ مذکور را برای گرفتن جعل چنانچه میرسد بائع را که حبس نماید مبیع را برای گرفتن بهای آن **ف** و هرگاه
چنین شد پس چیزی از جعل برای او نخواهد شد چنانچه چیزی از بها واجب نمیشود بر بائع وقتیکه هلاک شود مبیع در دست او **ص** مسئله ۶ + اگر آزاد کند
بندهٔ گریخته را خواجهٔ او بمجرد ملاقات پیش از آنکه تسلیم نماید آن را گیرنده بوی پس او قابض آن میگردد بمجرد آزاد کردن او **ف** پس واجب
خواهد شد بر مولی جعل برای رسانده **ص** چنانچه اگر مشتری آزاد کند بندهٔ خرید کرده شده را پیش از قبض پس او قابض آن میشود بمجرد آزاد
کردن وی و همچنین اگر بفروشد بندهٔ مذکور را خواجهٔ آن بدست گیرنده پس او قابض آن می شود بمجرد بیع بجهت آنکه سلامت میرسد بخواجه بدل آن
بنده که بهای آنست **ف** سوال سزاوار این است که فروختن بندهٔ مذکور بدست گیرنده پیش از قبض آن جائز نباشد زیرا که عرض نمودن بنده
برای تسلیم بمنزلهٔ بیع آنست و چون هنوز قبض آن نکرده است مالک بیع آن جائز نخواهد بود مر او را زیرا که پیغمبر علیه السلام نهی فرموده است از
فروختن مبیع پیش از قبض مشتری **جواب ص** عرض مذکور اگرچه در حکم بیع است ولیکن آن بیع است من وجه و من وجه بیع نیست پس داخل
نخواهد شد تحت آنکه وارد است در بیع غیر مقبوض لهذا جائز خواهد شد مسئله ۷ + سزاوار است مر گیرندهٔ آبق را که گواه گیرد بر آنکه میگیرد این آبق را
تا برساند آنرا بمالکش و بعد از آن بدانکه اشهاد واجب است در وقت گرفتن آبق نزد ابوحنیفه و محمد رح حتی اگر برساند آنرا بمالکش شخصیکه گواه
نگرفته است در وقت گرفتن آبق پس نیست جعل برای وی نزد ایشان رح زیرا که ترک اشهاد دلالت میکند بر آنکه او گرفته است آنرا برای خود
و چنان شد که شخصی خرید نمود آبق را از گیرندهٔ آن یا قبول هبه نمود از وی یا رسید بوی آن آبق بطریق میراث از گیرنده و بعد از آن رسانید شخص مذکور آنرا
بمالکش پس چیزی جعل واجب نمیشود برای وی زیرا که او واپس رسیده آبق مذکور را بمالکش برای نفع خود یعنی بسبب گرفتن آن ضمان واجب
بود بر ذمهٔ وی و هرگاه واپس داد آنرا بمالکش ضمان آن ساقط گشت از ذمهٔ وی پس واپس دادن آن که برای اسقاط ضمان است واپس دادن است
برای نفع خود لهذا چیزی از جعل واجب نخواهد شد برای او مگر آنکه گواه گرفته باشد در وقت شرا که من خرید میکنم این را تا برسانم آن را
بمالکش چه در صورت جعل واجب میشود برای وی و مشتری مذکور متبرع است در ادای بهای آن مسئله ۸ + اگر آبق مرهون باشد پس جعل
واجب میشود بر مرتهن برای رسانندهٔ آن زیرا که او احیا نموده است مالیت آبق مذکور را بسبب رسانیدن آن و مالیت آن حق مرتهن است

اذ الاستیفاء منها والجعل بمقابلة احیاء المالیة فیکون علیه والرد فی حیوة الراهن وبعده سواء لان الرهن لا یبطل بالموت وهذا اذا کانت قیمته مثل الدین او اقل منه فان کانت اکثر فبقدر الدین علیه والباقی علی الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار کثمن الدواء وتخلیصه عن الجنایة بالفداء وان کان مدیونا فعلی المولی ان اختار قضاء الدین وان بیع بدئ بالجعل والباقی للغرماء لانه مؤنة الملک والملک فیه کالموقوف فیجب علی من یستقر له وان کان جانیا فعلی المولی ان اختار الفداء لعود المنفعة الیه وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودها الیهم وان کان موهوبا فعلی الموهوب له وان رجع الواهب فی هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترک الموهوب له التصرف فیه بعد الرد

چه مرتهن استیفای دین خود میکند مگر از مالیت آن و جعل واجب میشود مگر مقابل احیای مالیت پس جعل آن واجب خواهد شد بر مرتهن خواه رسانیده باشد آنرا در حین حیات راهن یا بعد از وفات وی زیرا چه عقد رهن باطل نمیشود بسبب موت راهن و آنچه که مذکور شد وقتی ست که قیمت آبق مثل دین مرتهن باشد یا کمتر از ان و اگر قیمت آن زیاده از دین باشد پس جعل واجب میشود بمقدار دین بر مرتهن و باقی بر راهن زیرا چه حق مرتهن نیست مگر بمقدار مضمون پس آن مانند بهای دوا و فدیه جنایت خواهد بود ف یعنی اگر بعض شود بنده مرهون و خریده شود دوا برای آن پس واجب میشود بهای دوا بر مرتهن بقدر مضمون و باقی بر راهن وقتیکه قیمت بنده زیاده از دین باشد همچنین اگر جنایت نماید بنده مرهون واجب میشود بر مرتهن که بمقدار مضمون آن بنده فدیه داده خلاص کند آنرا و باقی فدیه واجب میشود بر راهن همچنین درینجا نیز ص مسئله ۹ اگر آبق مدیون باشد پس واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید که ادای دین آن خواهد کرد و اگر اختیار نماید پس آبق مذکور فروخته می شود برای دین داینان پس داده میشود جعل اولا از بهای آن آبق و بعد ازان آنچه باقیماند داده می شود به داینان آبق بجهت آنکه جعل از مؤنت ملک ست و ملک آبق مذکور مانند ملک موقوف ست ف زیرا چه ملک آبق مذکور بین بین ست چه اگر اختیار نماید خواجه ادای دین آنرا مستقر خواهد شد ملک وی و اگر اختیار نماید بیع را مستقر خواهد شد ملک داینان و هرگاه موقوف ماند ملک آن موقوف خواهد ماند مؤنت ملک آن نیز که جعل ست ص پس واجب خواهد شد جعل آن بر شخصیکه مستقر خواهد شد ملک آن مسئله ۱۰ اگر بنده یا کنیز آبق جنایت کند واجب میشود جعل بر خواجه آن وقتیکه او اختیار نماید فدیه را زیرا چه منفعت آن آبق عاید میشود بسوی خواجه و اگر اختیار نماید دفع بنده را با اولیای جنایت پس جعل آن واجب میشود بر آنها زیرا چه منفعت آن عاید میشود بسوی آنها مسئله ۱۱ اگر شخصی هبه نمود بنده را بکسی و او قبض نمود آنرا و بعد ازان گریخت آن بنده از نزد وی دیگر فتن آن بنده شخصی دیگر رسانید آنرا بموهوب له مرقوم پس جعل آن واجب میشود بر موهوب له اگرچه واهب واپس گیرد آن بنده را از موهوب له بعد از رسانیدن گیرنده بموهوب له مرقوم زیرا چه منفعت بنده مذکور بسبب رسانیدن آن بموهوب له بواهب مذکور عاید نگشته است بلکه منفعت آن بواهب مذکور عاید گشته است ف بسبب آنکه موهوب له بعد از رسانیدن تصرف نکرده است دران چه او اگر در آن تصرفی میکرد چون اعتاق یا بیع مثلا پس واهب را واپس گرفتن آن صحیح نمی شد

وان كان لصبي فالجعل في ماله لانه مؤنة ملكه وان رده وصيه فلا جعل له لانه هو الذي يتولى الرد فيه

كتاب المفقود

اذا غاب الرجل فلم يعرف له موضع ولا يعلم احي هو ام ميت نصب القاضي من يحفظ ماله ويقوم عليه ويستوفي حقه لان القاضي نصب ناظرا لكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار كالصبي والمجنون وفي نصب الحافظ لماله والقائم عليه نظر له وقوله يستوفي حقه لاخفاء انه يقبض غلاته والدين الذي اقر به غريم من غرمائه لانه من باب الحفظ ويخاصم في دين وجب بعقده لانه اصيل في حقوقه ولا يخاصم في الذي تولاه المفقود ولا في نصيب له في عقار او عروض في يد رجل لانه ليس بمالك ولا نائب عنه انما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف انما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين

هو مسئله ۱۲ اگر خداوند آبق صغیر باشد پس جعل آن واجب میشود در مال آن صغیر زیراچه جعل مؤنت ملک وی ست و اگر رسانید و باز آبق مذکور را وصی آن صغیر پس چیزی جعل واجب نشود برای او زیراچه او متعهد امور صغیر ست پس واجب ست بر وی که آبق را جستجو نموده بیارد ف و همچنین اگر باشد یتیمی در عیال شخصی و آن شخص بگیرد آبق یتیم را پس برای واپس دادن پس چیزی جعل واجب نمیشود برای وی زیراچه واجب ست بر وی که آبق یتیم را جستجو نموده بیارد و همچنین جعل واجب نشود برای سلطان و شحنگی بجا نماید و اگرچه رسانید آنکس ع والله اعلم

کتاب در بیان مفقود

ف و آن در لغت بمعنی گم شده و طلب نموده شده ست و در شرع عبارت ست از شخصیکه غائب گردد و معلوم نشود حیات آن و نه موت آن و نه مکان آن و هر دو معنی لغوی در مفقود شرعی متحقق ست زیراچه او از اهل خود گم شده ست و اهل او طالب وی اند کذا فی النهایه

هو مسئله ۱ اگر کسی غائب شد و معلوم نشد حیات آن و نه موت آن و نه مکان آن پس باید که قاضی منصوب کند شخصی را تا محافظت مال آنکس نماید و بامور وی پردازد و استیفای حق وی نماید زیراچه قاضی منصوب ست برای شفقت بر حال کسیکه عاجز ست از اقامت مصالح خود و نمیتواند که شفقت نماید بر حال خود و مفقود همچنین ست پس او مانند صبی و مجنون خواهد بود و در نصب نمودن شخصیکه محافظ مال او باشد و بامور وی پردازد شفقت ست بر حال او و باید دانست که آنچه گفته شد که استیفای حق مفقود نماید شخص مذکور که قاضی منصوب نموده ست آنرا مراد از این ست که قبض نماید آن شخص غلات وی را ف یعنی چیزی که حاصل میشود از خانه وی و زمین وی و متاع وی و قبض نماید دین وی را که اقرار آن نماید مدیون آن چه این چیزها از باب محافظت ست و مخاصمت نماید شخص مذکور بجهت دینی که واجب شده باشد بعقد آن شخص و انکار آن می نماید مدیون چه حقوق عقد مذکور عائد میشود بسوی وی که عاقد ست و آن شخص مخاصمت نخواهد کرد بجهت دینی که واجب شده باشد بسبب عقدیکه عاقد آن مفقود مذکور ست و انکار آن می نماید مدیون و نه مخاصمت خواهد کرد بجهت نصیب مفقود که در زمین و متاع و آن در دست شخصی ست که انکار آن مینماید زیراچه شخص مذکور نه مالک ست و نه نائب مالک مگر اینست که او وکیل القبض ست از جانب قاضی و او مالک خصومت نیست باتفاق همه علمای ما رح و اختلاف نیست مگر در وکیل القبض دین که از جانب مالک باشد ف چنانچه ابوحنیفه رح میرسد او را که خصومت نماید و نزد صاحبین رح نمیرسد او را که خصومت نماید

واذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا رآه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن **قال** وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي

ص و جواب این ست که اگر توکیل قاضی خصومت جائز باشد پس او خصومت نماید و مدیون بینه قائم کند بر اینکه مفقود مذکور استیفای دین یا ابرا نموده است از آن و حکم کند قاضی باین لازم می آید قضا بر غائب و آن جائز نیست لهذا خصومت جائز نخواهد بود و دیگر آنکه وقتیکه قاضی شافعی المذهب بوده اعتقاد داشته باشد باینکه قضا بر غائب جائز است و او حکم نماید پس درین هنگام جائز است زیراچه قضا وقتیکه یافته شود در صورتیکه مختلف فیه باشد دیگر شود **ف** سوال مختلف فیه درینجا نفس القضاست پس سزاوار این ست که آن موقوف باشد بر امضای قاضی دیگر **جواب** مختلف فیه درینجا نفس القضا نیست بلکه مختلف فیه درینجا سبب قضاست و آن این ست که بینه بدون خصم آیا حجت است یا نه و هرگاه قاضی اعتقاد داشته باشد باینکه بینه مذکوره حجت است و حکم کند بآن نافذ خواهد شد قضای آن **ص** و بعد ازان باید دانست که از مال مفقود هر چیزیکه دران خوف فساد است چون ثمرها آن باید که بفروشد آنرا قاضی زیراچه محافظت قاضی دران باعتبار صورت و معنی متعذر است پس محافظت آن نموده خواهد شد باعتبار معنی و نخواهد فروخت چیزیرا که دران خوف فساد نیست نه برای نفقه نه برای امر دیگر زیراچه قاضی را همین قدر ولایت است بر غائب که محافظت مال آن نماید پس جائز نخواهد بود او را که ترک محافظت صورت نماید در موضعیکه آن ممکن باشد

مسئله ۲ قاضی را باید که نفقه دهد زوجه مفقود و فرزندان وی از مال او و باید دانست که این حکم مقصود نیست بر اولاد مفقود بلکه شامل آنهاست اراکه میان او و میان آنها قرابت ولادت ست چون پدر و جد و جده و پسر پسر و غیره و قاعده این ست که هر شخص که مستحق نفقه باشد در مال مفقود مذکور در حالت حضور وی بغیر حکم قاضی چون فرزندان صغیر و زنان کبیره و جامی مانده از مردان کبیر پس باید که قاضی نفقه دهد آنها را از مال او در حالت غیبت او زیراچه قضا درینصورت اعانت ست و هر شخص که مستحق نفقه نباشد در حالت حضور مفقود بغیر قضا چون برادر و خواهر و خال و خاله پس آنها را نفقه ندهد قاضی در حالت غیبت او از مال او زیراچه نفقه درینصورت واجب میشود بسبب قضا و قضا بر غائب جائز نیست و آنچه ذکر شد که نفقه دهد قاضی از مال مفقود پس مراد از مال مذکور درهم و دینار است زیراچه حق آنها در طعام و لباس ست پس وقتیکه طعام و لباس نباشد در مال وی قاضی محتاج خواهد شد بسوی اینکه حکم کند بقیمت آن و قیمت آن درهم و دینار است و تبر یعنی طلا و نقره غیر مضروب بمنزله درهم و دینار است درین حکم چه آن صلاحیت این دارد که قیمت گردانیده شود مانند مضروب و اینهمه که مذکور شد وقتی ست که درهم و دینار در دست قاضی باشد

فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة
والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان
احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عليه الدين بغير امر القاضي
يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضي لان
القاضي نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اصلا او كانا جاحدين الزوجية والنسب لم ينتصب
احد من مستحقي النفقة خصما في ذلك لان ما يدعيه للغائب لم يتعين سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانها كما تجب
في هذا المال تجب في مال آخر للمفقود قال ولا يفرق بينه وبين امرأته وقال مالك رح اذا مضى اربع سنين
يفرق القاضي بينه وبين امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تزوج من شاءت لان عمر رض هكذا قضى في الذي
استهوته الجن بالمدينة وكفى به اماما ولانه منع حقها بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد ما مضى مدة
اعتبارا بالايلاء والعنة وبعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منهما الاربع من الايلاء والسنين من العنة

و اگر در دست وی نباشد بلکه ودیعت باشد در دست کسی یا دین باشد بر ذمه کسی پس نفقه خواهد داد قاضی از ان درهم و دینار و نحو آن که
مودع و مدیون مقر باشند بودیعت و دین و نکاح و نسب و باید دانست که حاجت اقرار وقتی است که نزد قاضی این همه امور ظاهر نباشد اگر
ظاهر باشند پس حاجت اقرار نیست و اگر یک امر ازین ظاهر چون ودیعت و دین و امر دیگر ظاهر نباشد چون نکاح و نسب یا عکس آن
پس بران شرط است اقرار بچیزیکه ظاهر نیست و همین صحیح است پس اگر مودع یا مدیون خود نفقه دهد بغیر امر قاضی واجب میشود ضمان آن
بر مودع و بری نمیشود مدیون از دین زیرا چه آنها بمالک نداده اند و نه بنائب او بخلاف وقتیکه نفقه داده باشند آنها بامر قاضی زیرا چه قاضی
نائب مالک است و مسئله اگر مودع و مدیون منکر ودیعت و دین و نکاح و نسب باشند یا منکر نکاح و نسب فقط پس کسی از مستحقان
نفقه خصم آنها نیست در اثبات چیزیکه آنها انکار آن مینمایند زیرا چه خصومت مسموع نیست مگر با مالک یا نائب مالک و درین صورت نه گویند که مالک
غائب است و حاضر نیست و مودع و مدیون نائب مالک نیستند حقیقة و نه حکما اما حقیقة پس ظاهر است زیرا چه او کسی را وکیل نکرده است و اما حکما
پس بجهت آنکه مدعی آنچه دعوی میکند برای غائب سبب آن متعین نیست برای ثبوت حق وی که نفقه است در مال مذکور زیرا چه نفقه چنانچه واجب
میشود در ان مال همچنین واجب میشود در مال دیگر از اموال مفقود و باشد پس مودع و مدیون که مدعا علیه اند نائب آن نخواهند شد حکما مسئله و قال
را میرسد که تفریق نماید میان مفقود و میان زن وی و گفته است مالک رح که هرگاه بگذرد چهار سال میرسد قاضی را که تفریق نماید میان وی
و میان زوجه وی و بعد از تفریق زن مذکوره در عدت نشیند چهار ماه و ده روز که عدت وفات است و بعد ازان نکاح کند هر کرا خواهد زیرا چه عمر رض
چنین حکم کرده است در حق شخصیکه برده بود آنرا جن از مدینه و اقتدا بعمر رض کافی است و بجهت آنکه مفقود بسبب غیبت مانع حق زن مذکور است
پس تفریق خواهد کرد قاضی میان آنها بعد از گذشتن مدتی بنابر قیاس آن بر ایلا و عنت یعنی نامردی ف یعنی چنانچه در ایلا طلاق بائن
واقع میشود بعد از گذشتن چهار ماه بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است همچنین در صورتیکه شوهر نامرد باشد تفریق میکند قاضی بعد از گذشتن
یکسال بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است همچنین درینجا نیز تفریق خواهد کرد قاضی بسبب آنکه شوهر مانع حق وی است ص و بعد ازان مالک را
که هرگاه مالک رح قیاس نمود اثر را بر ایلا و عنت پس مقدار مدت آن نیز اخذ نمود از هر دو باینطور که مدت چهار را گرفت از ایلا و سال را گرفت از عنت

عنده بالشبهين ولنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم في امرأة المفقود انها امرأته حتى يأتيها البيان وقول علي رضي الله عنه فيها هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ولان النكاح عُرف ثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وعمر رضي الله عنه رجع الى قول علي رضي الله عنه ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقا معجلا فاعتبر في الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان الغيبة تعقب الأوبة والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة **قال** واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا بموته قال رضي الله عنه وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر المذهب يقدر بموت الاقران وفي المروي عن ابي يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشيء والارفق ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت وقسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه لم يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حيوته معلومة ولا يرث المفقود احدا مات في حال فقده لان بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصلح

تا عمل بمشابهت هر دو تحقق گردد و دلیل علمای مائح یکی این ست که پیغمبر صلعم فرموده بود در حق زن مفقود که زن مذکور زن وی ست تا آنکه که ظاهر شود بیان و نیز علی رضی گفته ست در حق زن مفقود که آن زن مبتلا شده ست پس باید که صبر کند تا آن زمان که ظاهر شود موت آن یا طلاق او پس آن در این بیان علی رضی تفصیل بیانی ست که در حدیث مذکور الصدر مجمل ست و دوم این ست که ثبوت نکاح معلوم ست و غائب شدن شوهر موجب فرقت نیست و موت آن محتمل ست پس نکاح آن زائل نخواهد شد بسبب شک و جواب مالک رح این ست که عمر رضی رجوع نموده ست بسوی قول علی رضی و قیاس آن بر ایلاء و عنت که نموده ست مالک رح جائز نیست زیرا چه ایلاء در ایام جاهلیت طلاق معجل بود و بعد ازان شارع آنرا طلاق موجل گردانیده لهذا ایلا موجب فرقت شد و همچنین قیاس آن بر عنت جائز نیست زیرا چه در صورت غیبت شوهر احتمال است که او باز آید و نامرد باز مرد نمیشود بعد ازانکه تا یکسال مستمر ماند نامردی او ✦ **مسئله ۵** ✦ هرگاه یکصد و بیست سال از روز ولادت مفقود بگذرد حکم نموده میشود بموت وی قال رضی این روایت کرده ست حسن رح از ابو حنیفه رح و در ظاهر روایت این ست که تقدیر آن نموده میشود بموت اقران و امثال وی و از ابی یوسف رح مروی ست که تقدیر آن بصد سال ست و بعضی از فقها تقدیر آن بنود سال نموده اند و مقتضای قیاس این ست که هیچ تقدیر نموده نشود **ف** چون صد و نود زیرا چه تقدیر نمودن بعقل و رای جائز نیست ولیکن باید که تقدیر نموده شود بموت اقران و امثال زیرا چه اگر اصلا تقدیر نموده نشود معطل خواهد ماند حکم مفقود **ص** و مقتضای استحسان این ست که تقدیر نموده شود بنود سال **ف** زیرا چه این کمترین مقادیر ست و در تفحص نمودن از احوال اقران و امثال حرج ست **ص** و بعد ازان باید دانست که هرگاه حکم نموده شود بموت مفقود پس باید که در عدت نشیند زن وی از وقت حکم تا مدت چهار ماه و ده روز که عدت وفات ست و قسمت نموده شود مال وی میان وارثان که موجود اند دران وقت پس چنان شد که مفقود مرده ست در وقت حکم مذکور پس شخصیکه مرده باشد پیش از وقت حکم مذکور وارث آن نخواهد شد چنانکه اگر حیات مفقود معلوم می بود وارث او نمی شد ✦ **مسئله ۶** ✦ اگر کسی از اقربای مفقود بمیرد در زمانیکه او مفقود بود پس مفقود وارث آن نمی شود زیرا چه حیات مفقود دران ایام ثابت ست باستصحاب حال چه حیات او معلوم بود پس آن باقی شمرده می شود تا که خلاف آن ظاهر نشود و استصحاب حجت ضعیف ست صلاحیت این ندارد

حجة في الاستحقاق فلذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطى اقل النصيبين ويوقف الباقي وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى اصلاً بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال في يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الآخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود ولو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبي الا اذا ظهرت منه خيانة ونظير هذا الحمل فانه توقف له ميراث ابن واحد على ما عليه الفتوى ولو كان معه وارث آخر ان كان لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه وان كان ممن يسقط بالحمل لا يعطى وان كان

كه حجت شود برای استحقاق ف یعنی برای اثبات چیزیکه ثابت نیست اگرچه حجت ست برای دفع یعنی القای چیزیکه ثابت ست و آنچه مذکور شد که مفقود وارث آن نمی شود بلکه موقوف داشته میشود زیراچه حیات آن محتمل ست این کفایت میکند برای توقیف پس اگر ظاهر شود حیات او باو خواهد رسید و اگر حیات او ظاهر نشود تا آنزمان که بگذرد نود سال این نصیب او که موقوف بود داده خواهد شد بکسانیکه وارث صاحب مال بودند در وقت موت او چنانچه چنین ست ح ایضاً و همچنین اگر وصیت نماید شخصی برای مفقود و بمیرد وصیت کننده پس این وصیت صحیح نیست بلکه موقوف داشته میشود ف زیراچه وصیت اخت میراث ست ص و بعد ازان باید دانست که قاعده این ست که اگر باشد با مفقود وارثی که محجوب نمیشود آن وارث بسبب آن مفقود ولیکن ناقص میشود حق وی بسبب مفقود مذکور پس داده می شود بوارث مذکور چیزیکه کمتر است میان هر دو نصیب و باقی موقوف داشته میشود و اگر باشد با مفقود وارثی که محجوب میشود بسبب آن مفقود پس چیزی داده نمیشود بوارث مذکور بلکه موقوف داشته میشود جمیع نصیب وی و مثالش این ست که شخصی فوت شد و گذاشت دو دختر و یک پسر را که مفقود ست و پسر پسر او دختر پسر او متروکه نیست در قبضه اجنبی ست و ورثه مرقومه و اجنبی مذکور همه متفق اند برانیکه پسر میت مفقود ست و هر دو دختران مذکوران طلب نمایند میراث خود را پس داده میشود به آنها نصف متروکه چراکه این مقدار حصه آنها یقینی ست تا و نصف دیگر که حصه مفقود ست موقوف داشته میشود و هیچ چیز داده نمیشود بفرزندان پسر زیراچه آنها محجوب میشوند بسبب مفقود و اگر او زنده باشد پس آنها مستحق میراث نخواهند شد بسبب شک و نصف باقی مذکور که نصیب مفقود ست گرفته نمیشود از دست اجنبی مذکور مگر وقتیکه خیانت ظاهر شود ازوی و نظیر مسئله مفقود مسئله حمل ست زیراچه موقوف داشته میشود برای حمل میراث یک پسر بنابر روایتی که بران فتوی ست و اگر باشد با وجود حمل وارث دیگر که محجوب و ساقط نمیشود در هیچ حالت و متغیر هم نگردد نصیب او بسبب حمل پس داده می شود باو جمیع نصیب وی و اگر چنان وارث باشد که ساقط می شود بسبب حمل پس چیزی داده نمی شود باو ف چنانچه شخصی بمیرد و بگذارد خواهر مادری را و زن حامل را پس چیزی داده نمی شود بخواهر مادری چه او ساقط می شود بسبب فرزند خواه مذکر باشد آن فرزند یا مؤنث ص و اگر چنان وارث باشد

ثم تتشید بعض الاقوال للتیقن به کما فی المنتقی وقد شرحناه فی کفایة المنتهی باتم من هذا

کتاب الشرکة

الشرکة جائزة لانه صلی الله علیه وسلم بعث والناس یتعاملون بها فقررهم علیه قال الشرکة ضربان شرکة املاک وشرکة عقود فشرکة الاملاک العین یرثها رجلان او یشتریانها فلا یجوز لاحدهما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنه وکل واحد منهما فی نصیب صاحبه کالاجنبی وهذه الشرکة تتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتهب رجلان عینا او ملکاها بالاستیلاء او اختلط مالهما من غیر صنع احدهما او بخلطهما خلطا یمنع التمییز رأسا او الا بحرج ویجوز بیع احدهما نصیبه من شریکه فی جمیع الصور ومن غیر شریکه بغیر اذنه الا فی صورة الخلط والاختلاط فانه لا یجوز الا باذنه وقد بینا الفرق فی کفایة المنتهی والضرب الثانی شرکة العقود ورکنها

کم تغییر میشود نصیب وی بسبب حمل پس داده میشود چیزیکه کمتر است میان دو نصیب وی و آن کم تر یقینی است چنانچه در مفقود **ف** مثالش این است که شخصی فوت شد و گذاشت زن حامل را و مادر را که مقرر است بحمل پسر او میشود و مادر مذکوره ثمن بدهد سدس زیرا چه اگر حمل زنده متولد شد و میت را پسر باشد ثمن و سدس اگر زنده متولد نشود و میت پسر ندارد ربع و ثلث پس داده خواهد شد تا ثمن و سدس چه این یقینی است کذا فی النهایه والله اعلم **ص**

کتاب الشرکت

ف و آن در لغت عبارت است از اختلاط دو نصیب یا زیاده بطوریکه ممتاز نشود یکی از دیگری و بعد از آن اطلاق نموده میشود نام شرکت بر عقد اگرچه اختلاط دو نصیب یافته نشود زیرا چه عقد سبب اختلاط است و در شریعت عبارت است از اختصاص دو شخص یا زیاده در محل واحد کذا فی النهایه **ص** **مسئله ۱** شرکت جائز است زیرا چه در زمان پیغمبر صلعم مردمان عمل شرکت مینمودند پس پیغمبر صلعم ثابت داشت آنها را بر آن **مسئله ۲** شرکت دو قسم است یکی شرکت ملک دوم شرکت عقد اما شرکت ملک عبارت است از آنکه مالک یک عین شوند دو کس یا زیاده **ف** و آن دو نوع است یکی اختیاری **ص** باینطور که خرید نمایند دو کس یک عین معین را یا هبه نموده شود بهر دو آنها قبول نمایند آنرا یا وصیت نموده شود برای هر دو و قبول نمایند آنها یا هر دو غالب شوند بر یک شئ معین در دار حرب یا هر دو خلط نمایند مال خود را باینطور که متعذر باشد تمییز میان آن هر دو **ف** چون خلط گندم بگندم **ص** یا دشوار باشد تمییز میان آن **ف** چون خلط گندم بجو **ص** و دیگر آن **ف** دوم جبری است یعنی غیر اختیاری **ص** باینطور که مختلط شود مال دو کس بغیر کار آنها بحالیکه متعذر باشد تمییز میان آن یا دشوار **ص** یا دو کس میراث مال شوند **ف** پس جائز نیست یک شریک را که تصرف نماید در نصیب دیگر مگر باذن وی و هر واحد از شریک مانند اجنبی است در نصیب دیگری **ص** و جائز است یک شریک را که بفروشد نصیب خود را از شریک دیگر در جمیع این صورتها و نیز جائز است که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک بغیر اذن وی مگر در صورت خلط و اختلاط جائز نیست در صورت جائز نیست که بفروشد نصیب خود را بدست غیر شریک مگر باذن شریک و فرق آن مذکور است در کفایة المنتهی و اما شرکت عقد پس رکن آن **ف** یعنی ایجاب آن

الايجاب والقبول وهو ان يقول احدهما شاركتك فى كذا وكذا ويقول الآخر قبلت وشرطها ان يكون التصرف المعقود عليه عقد
الشركة قابلا للوكالة ليكون ما يستفاد بالتصرف مشتركا بينهما فيتحقق حكمه المطلوب منه ثم هى اربعة اوجه مفاوضة
وعنان وشركة الصنائع وشركة الوجوه فاما شركة المفاوضة فهى ان يشترك الرجلان فيتساويان فى مالهما وتصرفهما
ودينهما لانها شركة عامة فى جميع التجارات يفوض كل واحد منهما امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هى من المساواة
قال قائلهم لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا اى متساوين فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء و
انتهاء وذلك فى المال والمراد به ما تصح الشركة فيه ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصح الشركة فيه وكذا فى التصرف لانه لو ملك
احدهما تصرفا لا يملكه الآخر لفات التساوى وكذلك فى الدين لما نبين ان شاء الله تعالى وهذه الشركة جائزة عندنا
استحسانا وفى القياس لا تجوز وهو قول الشافعى رح وقال مالك رح لا اعرف ما المفاوضة وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول
الجنس والكفالة بمجهول وكل ذلك بانفراده فاسد وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس يعاملونها
من غير نكير وبه يترك القياس والجهالة متحملة تبعا كما فى المضاربة ولا تنعقد الا بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام

ص ایجاب و قبول ست بانیطور که بگوید یکی شریک گردانیدم ترا در چنین و چنین و بگوید دیگری قبول نمودم و شرط عقد شرکت این ست که
تصرفیکه عقد شرکت بران نموده ست باید که قابل وکالت باشد تا مشترک باشد میان آن هردو وانچه حاصل شود بسبب تصرف مذکور پس متحقق
خواهد شد حکم آن که مقصود ست ف وآن این ست که مملوک هردو شود ص و بعد ازان باید دانست که شرکت بر چهار گونه است شرکت مفاوضه
و شرکت عنان و شرکت صنائع و شرکت وجوه اما شرکت مفاوضه پس آن عبارت ست ازینکه شریک شوند دو کس که مساوی باشند در مال
و تصرف و دین زیراچه شرکت مفاوضه شرکت عام ست در جمیع تجارت که تفویض می نماید هر واحد از دو عاقد امر شرکت را بدیگری
علی سبیل الاطلاق چه معنی مفاوضه در لغت مساوات ست چنانچه لفظ فوضی در بعض شعر بمعنی مساوات آمده است و ترجمه آن شعر این ست
که صلاحیت نپذیرد حال مردم تا برند خالی از سردار و در مقدار یکسان همه گرچه سروری نبود در ایشان چون گروه جاهلان بسر مهتری
برآرند اگر دیدند سر پس ضرورست که یافته شود مساوات ابتداءً وانتهاءً در مال یعنی در راس مال شرکت چون درهم و دینار و معتبر نیست
زیادتی در غیر راس مال شرکت چون رخت و متاع و زمین و دین و همچنین ضرورست مساوات در تصرف زیراچه اگر یک شریک مالک
یک تصرف باشد نه دیگری پس مساوات باقی نخواهد ماند و همچنین ضرورست مساوات در دین و مذهب بنابر وجهیکه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی
و باید دانست که شرکت مفاوضه جائزست از روی استحسان و از روی قیاس جائز نیست و این یک قول شافعی رح است و گفته است
مالک رح که ما نمی شناسیم که مفاوضه چه چیزست و وجه قیاس این ست که شرکت مفاوضه مشتمل ست بر وکالت بچیزیکه جنس آن مجهول است
و بر کفالت برای مجهول و این هر واحد بانفراده جائز نیست ف پس وقتیکه هردو مجتمع شود بطریق اولی جائز نخواهد شد ص و وجه استحسان
این ست که پیغمبر صلعم فرموده است که عقد مفاوضه نمائید زیراچه دران برکت عظیم ست و همچنین مردمان معامله مفاوضه می نمودند و کسی انکار آن
نکرد و لهذا ترک نموده شد قیاس و جهالت در عقد مذکور جائزست بتبعیت غیر ف اعنی بتبعیت مساوات چنانچه عقد مضاربت مشتمل ست بر
توکیل بشرای مجهول الجنس و آن جائز نیست و در صورت عقد مضاربت جائزست بتبعیت عقد همچنین اینجا نیز ص و مسئله عقد
مفاوضه منعقد نمیشود مگر بلفظ مفاوضه ف بانیطور که گویند ما شریک شدیم بشرکت مفاوضه ص زیراچه شرائط آن بعوام معلوم نیست

حتى لو بينا جميع ما تقتضيه يجوز لان المعتبر هو المعنى قال فيجوز بين الحرين المسـ ١
مسلمين او ذميين لتحقق التساوي وان كان احدهما كتابيا والآخر
مجوسيا يجوز ايضا لما قلنا ولا يجوز بين الحر والمملوك ولا بين الصبي والبالغ
لانعدام المساواة لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا
منهما الا باذن المولى والصبي لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن الولي قال ولا
بين المسلم والكافر وهذا قول ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يجوز للتساوي بينهما في الوكالة
والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف يملكه احدهما كالمفاوضة بين الشفعوي والحنفي فانها جائزة وتتفاوتان
في التصرف في متروك التسمية الا انه يكره لان الذمي لا يهتدي الى الجائز من العقود ولهما انه لا تساوي في
التصرف فان الذمي لو اشترى براس المال خمورا او خنازير صح ولو اشتراها مسلم لا يصح ولا يجوز
بين العبدين ولا بين الصبيين ولا بين المكاتبين لانعدام صحة الكفالة

حتی اگر عقد مذکور نمایند در جمیع شرائط آنرا بیان کنند جائز است اگرچه لفظ مفاوضت مذکور نکنند زیرا چه معتبر معنی است نه لفظ مسئله ۴
جائز است عقد مفاوضت میان دو تن کسے که آزاد اند خواه آن هر دو مسلمان باشند یا هر دو ذمی زیرا چه مساوات میان آنها متحقق است و
اگر یکی از ایشان ذمی کتابی باشد و دیگر مجوسی پس در نیز صورت عقد مذکور جائز است ف زیرا چه کفر ملت واحد است پس مساوات در دین
یافته میشود در نیز صورت ص همچو آنها در ذمی شدن مساوی اند مسئله جائز نیست میان آزاد و بنده و نه میان صغیر و کبیر چه مساوات
یافته نمیشود زیرا چه بالغ مالک تصرف و کفالت است و بنده مالک هیچ یکی از آن نیست مگر باذن خواجه و صغیر مالک کفالت نیست اصلاً و مالک
تصرف نیست مگر باذن ولی مسئله ۵ جائز نیست عقد مفاوضت میان مسلمان و کافر نزد ابی حنیفه و محمد رح و گفته است ابو یوسف رح
که جائز است زیرا چه یافته می شود مساوات میان آنها در وکالت و کفالت ف زیرا چه چنانچه صحیح است مسلمان را که وکیل و کفیل شود همچنین
جائز است کافر را نیز ص و اما تصرف زائد در بعض امور که یکی را جائز است نه دیگر را ف چون تصرف در خمر و خنزیر مثلاً ص پس آن معتبر
چنانچه معتبر نیست در تحقیق عقد مفاوضه میان شافعی المذهب و حنفی المذهب چه آن جائز است با وجودیکه جائز است شافعی المذهب را که تصرف
نماید در متروک التسمیه عمداً چه آن نزد شافعی رح جائز است و حنفی المذهب را التصرف در آن جائز نیست زیرا چه آن حرام است نزد ابی حنیفه رح ولیکن
عقد مذکور میان مسلمان و ذمی مکروه است نزد او رح بجهت آنکه ذمی نمی داند که عقد غیر جائز را اصل می آرد پس مسلمان بسبب آن در حرام
می افتد و دلیل ابی حنیفه و محمد رح این است که آن هر دو در تصرف مساوی نیستند زیرا چه اگر ذمی خریده نماید خمر و خنزیر برابر راس المال صحیح است و اگر خریده کند
آنرا مسلمان صحیح نیست پس آن هر دو در تصرف مساوی نیستند ف و جواب ابی یوسف رح این است که مساوات میان حنفی و شافعی ثابت است
حکماً اگرچه حقیقةً ثابت نیست زیرا چه حجت قائم است بر آنکه متروک التسمیه عمداً مال متقوم نیست پس حنفی و شافعی هر دو در التصرف در آن جائز نخواهد بود
بسبب آنکه ولایت الزام ثابت است پس مساوات متحقق خواهد شد میان آنها در حال تصرف حکماً و اما ذمی پس بر او ولایت الزام ثابت نیست
زیرا چه ما مامور یم که بگذاریم آنها را با اعتقاد آنها پس مساوات میان مسلم و ذمی ثابت نخواهد شد در تصرف ص مسئله ۶ جائز نیست عقد مفاوضت
میان دو بنده و نه میان دو صغیر و نه میان دو مکاتب زیرا چه بنای عقد مفاوضه بر این است که هر واحد از شریک کفیل دیگر میشود و کفالت آنها صحیح نیست

وكل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط ذلك في العنان كان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ هو ۱
قد يكون خاصا وقد يكون عاما **قال** وتنعقد على الوكالة والكفالة اما الوكالة فلتحقق المقصود وهو الشركة في
المال على ما بيناه واما الكفالة فلتحقق المساواة فيما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبة نحوهما جميعا **قال** وما
يشتريه كل واحد منهما يكون على الشركة الا طعام اهله وكسوتهم وكذا كسوته وكذا الادام لان مقتضى العقد المساواة وكل
واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف وكان شراء احدهما كشرائهما الا ما استثناه في الكتاب وهو استحسان لانه مستثنى
عن المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجابه على صاحبه ولا الصرف من ماله ولا بد من الشراء
فيختص به ضرورة والقياس ان يكون على الشركة لما بينا وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء المشتري بالاصالة وصاحبه بالكفالة
ويرجع الكفيل على المشتري بحصته مما ادى لانه قضى دينا عليه من مال مشترك بينهما **قال** وما يلزم كل واحد منهما من الديون بدلا
عما يصح فيه الاشتراك فالآخر ضامن له تحقيقا للمساواة فمما يصح فيه الاشتراك الشراء والبيع والاستيجار ومن القسم الآخر الجناية و
النكاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة **قال** ولو كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم صاحبه عند ابي حنيفة رح وقالا لا يلزمه لانه تبرع

و باید دانست که در هر موضعیکه عقد مفاوضه صحیح نباشد بسبب نیافتن شرطهای آن و شرط مذکور شرط عقد عنان نباشد پس عقد مفاوضه
درین صورت عقد عنان میگردد بسبب یافتن شرائط عنان زیراچه شرکت عنان گاهی خاص میشود و گاهی عام فقط بخلاف مفاوضه که آن
نیست مگر عام **ص مسئله ۷** عقد مفاوضه مشتمل ست بر معنی وکالت و کفالت هر دو اما اشتمال آن بر معنی وکالت پس بجهت آن ست
که اگر هر واحد وکیل دیگر نباشد فوت میشود مقصود که شرکت در مال ست چنانچه سابق مذکور شد و اما اشتمال آن بر معنی کفالت پس بجهت آن ست
که اگر هر واحد کفیل دیگر نباشد فوت می شود مساوات در چیزیکه آن از لوازم تجارت ست چون مطالبه ثمن مبیع از هر دو **مسئله ۸** آنچه خرید نماید
آنرا هر واحد از دو شریک مفاوضه پس آن مشترک ست میان آن هر دو مگر طعام و کسوت او و اهل و عیال او همچنین نانخورش بجهت آنکه مقتضای
عقد مذکور این ست که مساوی باشند آن هر دو و هر واحد از ایشان قائم مقام دیگر ست در تصرف پس شرای یکی از ایشان مانند شرای هر دو ست مگر چیزهای که
استثنا نموده شد و این از روی استحسان ست زیراچه آن چیزها مستثنی ست از عقد مفاوضه برای ضرورت بجهت آنکه همیشه بآن حاجت ست و ممکن
نیست که واجب گردانیده شود حاجت یکی بر دیگر و نیز ممکن نیست که صرف نماید یکی در حاجت خود مال دیگر را و شرای آن چیزها ضرورت پس بالضرورت
مختص خواهد شد طعام وغیره اشیای مذکوره بخرید کننده آن و مقتضای قیاس این ست که این چیزها نیز مشترک باشد میان آن هر دو بنابر آنچه مذکور شد
ف که مقتضای عقد مفاوضه مساوات ست **ص** و لیکن بائع طعام و کسوت مذکور را میرسد که بگیرد بهای آنرا از هر کدام از آن دو شریک
که خواهد اما از مشتری پس ظاهر ست بجهت آنکه او خریده ست و اصیل ست و اما از شریک دیگر پس بجهت آنکه او کفیل مشتری مذکور ست و بعد از آن
هر چه خواهد داد شریک دیگر ببائع خواهد گرفت نصف آنرا از مشتری بجهت آنکه او ادا نموده است دین مشتری را از مالیکه مشترک بود میان آن هر دو
مسئله ۹ آنچه واجب شود دین بر ذمه یکی از دو شریک مفاوضه بعوض چیزیکه اشتراک دران صحیح ست پس شریک دیگر ضامن
آن ست تا مساوات متحقق شود و منجمله چیزیکه اشتراک دران صحیح ست شرا است و بیع و اجاره گرفتن و منجمله چیزیکه اشتراک صحیح نیست دران
جنایت ست و نکاح و خلع و صلح از خون عمد و صلح از نفقه **مسئله ۱۰** اگر شریک مفاوضت کفیل بمال شود از جانب اجنبی برای کسی
پس آن مال واجب شود بر شریک دیگر نیز نزد ابوحنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که واجب نمی شود بر شریک دیگر زیراچه عقد کفالت تبرع ست

ولهذا لا يصح من الصبي والعبد المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث و صار كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة رح انه تبرع ابتداء ومعاوضة بقاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي على المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء تتضمنه المفاوضة وبالنظر الى الابتداء لم تصح ممن ذكره ويصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي حنيفة رح انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يصح فيه الاجل فلا يتحقق معاوضة ولو كانت بغير امره لم تلزم صاحبه في الصحيح لانعدام معنى المفاوضة و مطلق الجواب في الكتاب محمول على المقيد وضمان الغصب والاستهلاك بمنزلة الكفالة عند ابي حنيفة رحمه الله لانه معاوضة انتهاء **قال** فان ورث احدهما

و لهذا عقد کفالت صحیح نیست از صغیر و بندهٔ ماذون و مکاتب و لهذا اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال و هرگاه ثابت شد که عقد کفالت تبرع ست پس آن مانند دادن قرض و مانند حاضر ضامنی خواهد بود **ف** یعنی یکی از دو شریک مفاوضت اگر قرض دهد باجنبی از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگر حتی که حق گرفتن آن از مقروض مر قرض دهنده راست فقط بجهت آنکه قرض دادن تبرع ست و همچنین اگر حاضر ضامن شود یکی از دو شریک مفاوضت برای احضار مطالبه نموده نمیشود از شریک دیگر پس همچنین در اینجا نیز **ص** و دلیل ابوحنیفه رح این ست که عقد کفالت بمال تبرع ست در ابتدا و معاوضه ست در حالت بقا زیرا چه بسبب عقد مذکور کفیل مذکور میگیرد از مکفول عنه آنچه میدهد بدائن وقتیکه کفالت بامر مکفول عنه باشد پس عقد مفاوضت متضمن ست آنرا باعتبار حالت بقا و کلام در حالت بقاست زیرا چه ما میگوئیم که لازم می آید بر شریک وی بعد از آنکه لازم شود بر وی و آنچه صاحبین رح گفته اند که عقد کفالت تبرع ست و لهذا صحیح نیست عقد کفالت از صغیر و بندهٔ ماذون و مکاتب پس آنرا شامل نخواهد بود عقد مفاوضت پس جواب آن این ست که عقد کفالت از اینها صحیح نیست باعتبار ابتدا و لازم نمیشود بر شریک دیگر بسبب کفالت مگر در حالت بقای آن پس کفالت باعتبار حالت بقا خواهد بود از باب تجارت و آنرا شامل ست عقد مفاوضت و همچنین اگر عقد کفالت نماید مریض صحیح میشود از ثلث مال باعتبار ابتدا پس عقد کفالت بمال باعتبار بقا تبرع نیست بخلاف حاضر ضامنی زیرا چه آن تبرع ست در ابتدا و انتها **ف** پس قیاس عقد کفالت بمال بر حاضر ضامنی صحیح نخواهد بود **ص** و آنچه صاحبین رح گفته اند که یکی از دو شریک مفاوضت اگر قرض دهد باجنبی از مال مشترک لازم نمیشود بر دیگر بجهت آنکه دادن قرض تبرع ست پس این مسلم نیست زیرا چه مروی ست از ابوحنیفه رح که لازم میشود بر شریک دیگر، اگر مسلم داشته شود که لازم نمیشود بر شریک دیگر نزد ابوحنیفه رح پس جوابش این ست که اقراض یعنی دادن قرض بمنزلهٔ اعارت ست پس مالیکه میدهد مقرض بمقترض گویا آن مال همان مال ست که قرض گرفته بود و آن مال عوض آن ست لهذا میعاد در آن صحیح نیست پس در اقراض معنی معاوضه متحقق نمیشود و آنچه که مذکور شد در متن ست که کفالت بمال بامر مکفول عنه باشد و اگر بغیر امر مکفول عنه باشد لازم نمیشود بر شریک دیگر در روایت صحیح از ابوحنیفه رح زیرا چه در این کفالت معنی معاوضه یافته نمیشود در حالت بقا و باید دانست که ضمان غصب و ضمان استهلاک بمنزلهٔ کفالت بمال ست نزد ابوحنیفه رح زیرا چه آن معاوضه ست انتها مسئله ۱۱ - اگر یکی از دو شریک مفاوضت بطریق میراث رسد

ما لا يصح فيه الشركة او وهب له ووصل الى يده بطلت المفاوضة وصارت عنانا لفوات المساواة فيما يصلح
راس المال اذ هي شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الآخر لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب
عنانا للامكان فان المساواة ليس بشرط فيه ولدوامه حكم الابتداء لكونه غير لازم فان ورث احدهما عرضا
فهو له ولا تفسد المفاوضة وكذا العقار لانه لا يصح فيه الشركة فلا يشترط المساواة
فيه **فصل** ولا ينعقد الشركة الا بالدراهم والدنانير والفلوس النافقة وقال
مالك رح يجوز بالعروض والمكيل والموزون اذا كان الجنس واحدا لانها عقدت
على راس مال معلوم فاشبه النقود بخلاف المضاربة لان القياس يأباها لما فيها من ربح
ما لم يضمن فيقتصر على مورد الشرع ولنا انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن لانه اذا باع كل
واحد منهما راس ماله وتفاضل الثمنان فما يستحقه احدهما من الزيادة في مال
صاحبه ربح ما لم يملك وما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير لان ثمن ما يشتريه

مالیکه در آن شرکت صحیح ست یا کسی هبه نماید باو چنین مال را و او قبض نماید آنرا پس باطل میشود عقد مفاوضت و میگردد
شرکت عنان بجهت آنکه مساوات در مالیکه صلاحیت راس مال دارد شرط ست ابتدا و بقا و آن یافته نمی شود بجهت آنکه شریک
دیگر در مال موروثه یا موهوبه شریک آن نمیشود زیراچه سبب شرکت یافته نشده است در حق وی ولیکن شرکت مفاوضت منقلب شرکت عنان
میگردد بجهت آنکه شرکت عنان ممکن ست زیراچه مساوات شرط نیست در شرکت عنان و شرط است در مفاوضت پس مفاوضت باقی نخواهد ماند
زیراچه شرکت مفاوضت لازم نیست و عقدیکه لازم نباشد حکم دوام آن و حکم ابتدای آن واحد ست پس زیادتی در راس مال در حالت دوام مانند
زیادتی ست در حالت ابتدا و زیادتی مال مذکور در حالت ابتدای شرکت مفاوضت مانع انعقاد آن ست پس همچنین زیادتی آن مال در حالت
دوام مانع آن خواهد بود و لهذا شرکت مفاوضت باقی نخواهد بود و اگر یکی از دو شریک مفاوضت وارث رخت و متاع شود پس آن نیز مملوک وی
فقط و عقد مفاوضت باطل نمیشود و همچنین حکم ست اگر وارث زمین شود زیراچه این چیزها صلاحیت راس مال ندارد پس مساوات در آن شرط نیست والله اعلم
فصل مسئله ۱ شرکت مفاوضت و عنان فقط در مالیکه باشد منعقد نمیشود مگر بدراهم یا دینار یا فلوس رائجه و گفته است مالک رح که جائز ست
شرکت مذکوره برخت و متاع و کیل و موزون نیز وقتیکه جنس واحد باشد زیراچه شرکت مذکوره منعقد شده است براس مال که معلوم ست پس آن مانند
نقد خواهد بود بخلاف عقد مضاربت چه آن مختص ست بدرهم و دینار زیراچه جواز آن خلاف قیاس ست چه حاصل میشود در آن ربح مال غیر مضمون
بجهت آنکه ضمان مال مضاربت لازم نمی آید بر مضارب و پیغمبر صلعم نهی فرموده است از ربح غیر مضمون پس عقد مذکور تجاوز نخواهد کرد از آنچه جواز آن
معلوم شده است بشرع و آنچه معلوم شده است جواز مضاربت در آن بشرع درهم و دینار است فقط و دلیل علمای ما رح یکی این ست که اگر جائز داشته شود
عقد مفاوضت و غیره چنانچه میگوید آنرا مالک رح لازم می آید در صورت ربح مال غیر مضمون زیراچه هرگاه بفروشد هر واحد از شریک مفاوضت راس
مال خود را که رخت ست و زائد شود بهای رخت یکی بر بهای رخت دیگری پس واجب خواهد شد برای شریک دیگر ربح زائد در مال شریک
اول و آن ربح مال غیر مضمون ست و غیر مملوک فقط زیراچه در این هنگام عقد متعلق می شود بر عین متاع بمثل آن که آن دین باشد
بر ذمه و رخت امانت ست در دست هر واحد پس ربح مال غیر مضمون لازم می آید ص بخلاف دراهم و دینار زیراچه آنچه خریدی کند

۱ فی ذمته اذ هی لا یتعین فکان ربح ما لم یضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدهما
ماله علی ان یکون الآخر شریکا فی ثمنه لا یجوز وشراء احدهما شیئا بماله علی ان یکون المبیع بینه وبین غیره
جائز واما الفلوس النافقة تروج رواج الاثمان فالحقت بها قالوا هذا قول محمد رحمه الله لانها ملحقة بالنقود عنده
حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانها علی ما عرف اما عند ابی حنیفة رحمه الله وابی یوسف رحمه الله
لا یجوز الشرکة والمضاربة بها لان ثمنیتها تتبدل ساعة فساعة وتصیر سلعا وروی عن ابی یوسف رحمه الله مثل قول محمد رحمه الله
والاول اقیس واظهر وعن ابی حنیفة رحمه الله صحة المضاربة بها **قال** ولا یجوز الشرکة بما سوی ذلک
الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرة فتصح الشرکة بهما هکذا ذکر فی الکتاب وفی الجامع الصغیر
ولا یکون المفاوضة بمثاقیل ذهب او فضة ومراده التبر فعلی هذه الروایة التبر سلعة یتعین بالتعیین
فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرة لا یتعین حتی
لا ینفسخ العقد بهلاکه قبل التسلیم فعلی تلک الروایة یصلح راس المال فیهما

هر واحد از راس مال که درهم و دینار است متعلق نمیشود و شرای آن بعین راس مال **ف** بلکه متعلق میشود بمثل آن که دین است بر ذمه چه بهای
چیزیکه خریده شود هست دین میشود بر ذمه و هرگاه متعلق گشت شرا بمثل راس مال که دین است بر ذمه و مطالبه آن نموده میشود از شریک دیگر نیز چه عقد
مفاوضت متضمن کفالت است پس ضمان آن واجب میشود بر شریک دیگر پس ربح مال غیر مضمون لازم نمی آید چه آن **ص** ربح مال مضمون است
و دوم این است که اول تصرفیکه نموده میشود در رخت و متاع بیع آن است و اول تصرفیکه نموده می شود در نقود خریدن است پس آن در فروختن
کسی مال خود را باین شرط که دیگری شریک باشد در بهای آن جائز نیست **ف** چه این تملیک دین است بغیر مدیون و آن جائز نیست **ص**
و خرید نمودن او چیزی را بمال خود باین شرط که آن چیز مشترک باشد میان او و میان غیر او جائز است **ف** چه این تملیک عین است یا تملیک
دین **ص** واما فلوس رائجه پس آن ملحق است بدرهم و دینار زیرا چه آن مروج است مانند درهم و دینار و این قول محمد رح است زیرا چه فلوس ملحق
بدرهم و دینار نزد وی رح حتی که فلوس متعین نمیشود بسبب تعیین **ف** لهذا اگر خرید کند کسی چیزی را بالفلوس معین پس بدهد او را که بدل
بجای آن فلوس دیگر **ص** و جائز نیست که فروخته شود دو فلوس معین بعوض یک فلوس بنابر آنچه مقرر است و نزد شیخین رح جائز نیست
شرکت مضاربت بالفلوس اگرچه مروج باشد زیرا چه ثمنیت آن متبدل میشود ساعت بساعت و میگردد رخت و متاع و از ابی یوسف رح
مثل قول محمد رح نیز مروی است و لیکن قول اول ظاهر است و نیز مروی است از ابی حنیفه رح که عقد مضاربت بالفلوس مروجه جائز است نه مفاوضت
پس باید دانست که شرکت مفاوضت جائز نیست بما سوای دراهم و دینار و فلوس مروجه چنانچه مذکور شد و لیکن اگر استعمال طلا و نقره غیر مضروب
در شهر مروج و متعارف باشد پس درین هنگام شرکت مفاوضت جائز است باین هر دو چنین مذکور است در قدوری و مذکور است در جامع صغیر
که شرکت مفاوضت جائز نیست بطلا و نقره غیر مضروب و مانند کالا است و متعین میشود بتعیین و قابل این نیست که راس مال شود در عقد
مضاربت و شرکت و مذکور است در کتاب الصرف از مبسوط که نقره متعین نمیشود بتعیین حتی که فسخ نمیشود عقد بیع بسبب هلاک آن پیش از تسلیم
ف یعنی اگر شخصی خرید کند چیزی را به نقره غیر مضروب که معین باشد و هلاک شود پیش از تسلیم پس عقد بیع فسخ نمی شود زیرا چه آن متعین نمیشود
بسبب تعیین **ص** و هرگاه چنین شد پس بنابر آن روایت نقره غیر مضروب صلاحیت این دارد که راس مال گردد در عقد مضاربت و شرکت

وهذا لما عرف انهما خلقا ثمنين في الاصل الا ان الاول اصح لانهما وان خلقت للتجارة في الاصل لكن الثمنية تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلك لا يصرف الى شئ آخر ظاهرا الا ان يجرى التعامل باستعمالهما ثمنا فينزل التعامل بمنزلة الضرب فيكون ثمنا ويصلح راس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والعددی المتقارب ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط ولكل واحد منهما ربح متاعه وعليه وضيعته وان خلطا ثم اشتركا فكذلك في قول ابی یوسف رح والشركة شركة ملك لا شركة عقد وعند محمد رح تصح شركة العقد وثمرة الاختلاف تظهر عند التساوی فی المالين واشتراط التفاضل فی الربح فظاهر الرواية ما قاله ابو يوسف رح لانه تتعين بالتعيين بعد الخلط كما يتعين قبله ولمحمد رح انها ثمن من وجه حتى جاز البيع بها دينا في الذمة وبيع من حيث انه يتعين بالتعيين فعملنا بالشبهين بالاضافة الى الحالين بخلاف العروض لانها ليست ثمنا بحال ولو اختلفا جنسا كالحنطة والشعير والزيت والسمن فخلطا لا ينعقد الشركة بها بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال

ووجه آن این ست که خلقت طلا ونقره برای ثمنیت ست در اصل ولیکن روایت جامع صغیر اصح ست زیرا چه خلقت طلا ونقره اگرچه برای تجارت ست در اصل ولیکن ثمنیت آن موصوف ست بضرب مخصوص بجهت آنکه هرگاه مضروب میشود ظاهرا صرف نموده نمیشود در امور دیگر **ف** چون ساختن انگشتری وآوند وجز آن پس طلا ونقره غیر مضروب ثمن نخواهد شد **ص** مگر وقتیکه استعمال آن در ثمن متعارف باشد چه درینصورت بسبب تعارف استعمال بمنزله مضروب میگردد پس آن ثمن خواهد شد وقابل راس مال خواهد بود وبعد ازان باید دانست که آنچه مذکور شد که شرکت مفاوضت جائز نیست بما سوای درهم ودینار وفلوس مروجه شامل است مکیل وموزون عددی متقارب را ودر عدم جواز شرکت مفاوضت باین چیزها هیچ اختلاف نیست میان علمای ما رح وقتیکه عقد شرکت پیش از خلط باشد ودرینصورت اگر کسی شرکت مفاوضت نماید باین چیزها پس آن جائز نیست ومر سود هر واحد از ایشان را متاع وی وزیان متاع آن هم بر وی ست واگر دو کس خلط نمایند جنس واحد را وبعد ازان عقد شرکت نمایند پس همچنین حکم ست نزد ابی یوسف رح وتحقق میشود درینصورت شرکت ملک نه شرکت مفاوضت واین ظاهر روایت ست ونزد محمد رح شرکت عقد درین هنگام صحیح است وثمره این اختلاف ظاهر میشود وقتیکه مال هر دو مساوی باشد وهر دو شریک شرط نمایند ربح زائد برای یکی وکم برای دیگری پس نزد ابی یوسف رح مر سود هر واحد بقدر ملک وی مستحق زیادتی ربح نمیشود وتخصیص برای او زیاده شرط نموده شده است ونزد محمد رح مر سود هر واحد موافق شرط آنها ووجه ظاهر روایت این ست که مکیل وموزون وغیره متعین میشود وتعیین بعد از خلط هم چنانچه متعین میشود پیش از خلط ودلیل محمد رح این ست که مکیل وموزون وغیره که بحث دران ست ثمن ست من وجه حتی که اگر کسی بفروشد رخت را بعوض این چیزها بطوریکه بهای آن رخت که چیزهای مذکوره است دین باشد بر ذمه مشتری جائز ست ومن وجه مبیع ست باین جهت که متعین میشود بسبب تعیین پس رعایت هر دو جهت نموده شد باعتبار هر دو حال خلط وعدم خلط **ف** یعنی گفته شد که پیش از خلط جائز نیست باین جهت که آن مبیع ست وبعد از خلط جائز ست باین جهت که آن ثمن ست **ص** بخلاف رخت ومتاع دیگر چه آن ثمن نیست اصلا واگر دو جنس مختلف باشد چون گندم وجو وزیت وروغن وهر دو خلط نمایند وبعد ازان عقد شرکت کنند پس این جائز نیست باتفاق همه علمای ما رح ووجه فرق نزد محمد رح این است که آنچه مخلوط میشود از جنس واحد آن از ذوات الامثال ست وآنچه مخلوط میگردد

ودمن جنسين من ذوات القيم فتمكن الجهالة كما في العروض واذا لم تصح الشركة ۱
فحكم الخلط قد بيناه في كتاب القضاء قال واذا اراد الشركة
بالعروض باع كل واحد منهما نصف ماله بنصف مال الآخر ثم عقد
الشركة قال رح وهذه شركة ملك لما بينا ان العروض لا تصلح
راس مال الشركة وتاويله اذا كان قيمة متاعهما على السواء
ولو كانت بينهما تفاوت يبيع صاحب الاقل بقدر ما يثبت
به الشركة قال واما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة وهي

از دو جنس مختلف آن از ذوات القیم ست وهرگاه مخلوط از دو جنس از ذوات القیم ست پس جهالت یافته میشود دران زیرا چه دران حاجت
که قیمت آن نمایند شود مال پس قابل راس مال نخواهد بود مانند کالای دیگر پس شرکت صحیح نخواهد شد وهرگاه شرکت صحیح نیست پس جاری خواهد شد
دران حکم خلط وبیان آن مذکورست در کتاب القضاء ف یعنی در کتاب القضاء جامع صغیر اما درین کتاب پس بیان آن مذکورست در کتاب الودیعت
ص مسئله ۲ - اگر دو شخص خواهند که عقد شرکت برخت ومتاع نمایند باید که بفروشد هر واحد ازان نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر ف
حتی که شرکت ملک متحقق شود ص بعد ازان عقد شرکت نمایند قال رض درین صورت شرکت ملک متحقق میشود ف وشرکت مفاوضت
صحیح نیست ص بجهت آنکه رخت ومتاع صلاحیت این ندارد که راس مال شرکت گردد وانچه مذکور شد که بفروشد نصف مال خود را بعوض
نصف مال دیگر مراد ازان این ست که بفروشد نصف مال خود را بعوض نصف مال دیگر وقتیکه قیمت رخت هر دو مساوی باشد واگر قیمت متاع
هر دو متفاوت باشد پس باید که بفروشد صاحب اقل آن مقدار که ثابت شود بآن شرکت ف مثلا اگر قیمت رخت یکی چهار صد درم باشد
وقیمت رخت دیگر صد درم پس صاحب اقل بفروشد چهار خمس رخت خود را بعوض یک خمس رخت صاحب اکثر تا مشترک شود جمیع متاع
میان آن هر دو پنج بخش کذا فی النهایة وباید دانست که آنچه گفته است صاحب هدایه رح که درصورت مذکوره شرکت ملک متحقق میشود وشرکت
مفاوضت صحیح نیست پس بعض شارحان بران اشکال کرده اند وگفته اند که آن ضعیف ست بجهت آنکه راس مال گردانیدن رخت ومتاع در شرکت
مفاوضت صحیح نیست مگر باین سبب که ربح مال غیر مضمون لازم می آید یا باین سبب که راس مال هر واحد مجهول ست در وقت قسمت وهیچ یکی ازین
دو سبب درصورت مذکوره یافته نمیشود واما انتفای سبب اول پس بجهت آنکه هرگاه بیع نمود هر واحد ازینها نصف نصیب خود را بدست دیگر خواهد بود
نصف هر واحد ازینها مضمون بثمن بر شریک دیگر پس ربحیکه حاصل خواهد شد ازمال آن هر دو از ربح مال مضمون خواهد بود در ینها واما انتفای
سبب دوم پس ظاهرست بجهت آنکه حاجت نیست که تعریف راس مال هر واحد نموده شود در وقت قسمت تا محتاج شوند بتقویم مقومان بجهالت
راه یابد دران زیرا چه مال همه مساوی ست وآن هر دو شریک اند دران مال پس بالضرور آنچه حاصل خواهد شد بهای مال مذکور مشترک خواهد شد
۱۲۶ میان آنها بالمناصفه کذا فی العنایة ص اما شرکت عنان پس آن منعقد میگردد باینطور که هر واحد وکیل دیگر میشود نه کفیل دیگر وشرکت مذکوره

ان یشترک اثنان فی نوع برّ او طعام او یشترکان فی عموم التجارات ولا یذکران الکفالة وانعقاده علی الوکالة
لتحقق مقصوده کما بیناه ولا ینعقد علی الکفالة لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عنّ له ای اعرض وهذا لا ینبئ عن الکفالة
وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتضی اللفظ ویصح التفاضل فی المال للحاجة الیه ولیس من قضیة اللفظ المساواة و
یصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان التفاضل فیه یؤدی الی ربح ما لم یضمن فان
المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادة یستحقها بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکة عندهما فی
الربح للشرکة فی الاصل ولهذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلة نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قوله
صلی الله علیه وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعة علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق
بالعمل کما فی المضاربة وقد یکون احدهما احذق واهدی او اکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواة
فمست الحاجة الی التفاضل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدهما لانه یخرج العقد به من الشرکة
ومن المضاربة ایضا الی قرض باشتراطه للعامل او الی بضاعة باشتراطه لرب المال وهذا العقد

عبارت ست ازینکه دو کس شریک شوند در نوعی از تجارت چون تجارت پارچه وگندم مثلاً یا شریک شوند در جمیع تجارات و ذکر کفالت ننمایند
آنها ف یعنی کفالت شرط عقد شرکت عنان نیست ص اما وکیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرورست چه بی آن مقصود که شرکت
در مال ست حاصل نمیشود ف زیراچه تصرف برای غیر یا بولایت ست یا بوکالت و هرگاه ولایت یافته نشود وکالت متعین خواهد شد
تا تصرف نماید برای وی باینطور که مشترک شود مال میان او و میان دیگر ص وکفیل شدن هر واحد از جانب دیگر ضرور نیست زیراچه لفظ عنان بمعنی
اعتراض ست و این مشعر بکفالت نیست و حکم تصرف بخلاف مقتضای لفظ ثابت نمیشود مسئله ۳ اگر مال یکی از دو شریک عنان زائد
باشد از مال دیگر جائز ست زیراچه بسوی آن حاجت ست چنانچه بیان آن خواهد آمد و مقتضای لفظ شرکت مذکوره مساوات نیست
مسئله ۴ در شرکت عنان جائز ست که مال هر دو مساوی باشد و ربح میان آنها بطریق تفاضل ف یعنی شرط نموده شود که ربح
برای یکی زیاده باشد از دیگر ص و زفر و شافعی رح گفته اند که جائز نیست بجهت آنکه اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جائز باشد
لازم می آید ربح مال غیر مضمون زیراچه اگر راس مال میان هر دو بالمناصفه باشد و ربح بسه بخش پس صاحب ربح زائد مستحق زیادتی ربح خواهد شد
بغیر ضمان چه ضمان بقدر راس مال ست و بجهت آنکه شرکت در ربح نزد شافعی و زفر رح بسبب شرکت در اصل ست و لهذا نزد ایشان خلط شرط
ست پس ربح مال بمنزله نمای اعیان خواهد بود و مستحق آن خواهد شد هر یک بقدر ملک در اصل که راس مال ست و دلیل علمای ما رح یکی این ست که
پیغمبر صلعم فرموده است که ربح میان آنها موافق شرط اینهاست و زیان بقدر مال هر دو ست و درین ربح تفصیل نکرده است باینطور که مال میان آنها مساوی
باشد یا غیر مساوی و دوم این ست که ربح چنانچه مستحق میشود بسبب مال همچنین مستحق میشود بسبب عمل چنانچه در مضاربت و گاهی یکی از آن دو شریک
حاذق و هشیار می باشد بنسبت دیگر و هم در عمل قوی پس او راضی نخواهد شد که ربح مساوی باشد میان او و میان دیگر شریک پس حاجت ست که برای
یکی زیاده ربح باشد از دیگر بخلاف اگر جمیع ربح شرط نمایند برای یکی از آن دو شریک زیراچه درین عقد شرکت باقی نمیماند و نه عقد مضاربت بلکه قرض میشود
اگر جمیع ربح شرط نموده باشد برای عمل کننده و بضاعت میگردد اگر جمیع ربح شرط نموده باشند برای صاحب مال باید دانست که آنچه زفر و شافعی رح
گفته اند که اگر تفاضل ربح با وجود مساوات راس مال جائز باشد لازم می آید ربح مال غیر مضمون پس جواب آن این ست که عقد شرکت عنان

يشبه المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة اسما وعملا فانهما يعملان فعملنا بشبه المضاربة وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان وبشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما **قال** ويجوز ان يعقدها كل واحد منهما ببعض ماله دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط فيه اذ اللفظ لا يقتضيه ولا يصح الا بما بينا ان المفاوضة تصح به للوجه الذي ذكرناه ويجوز ان يشتركا ومن جهة احدهما دنانير ومن الآخر دراهم وكذا من احدهما دراهم بيض ومن الآخر سود وقال زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز وهذا بناء على اشتراط الخلط وعدمه فان عندهما شرط ولا يتحقق ذلك في مختلفي الجنس وسنبينه من بعد ان شاء الله تعالى **قال** وما اشتراه كل واحد منهما للشركة طولب بثمنه دون الآخر لما بينا انه يتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصل في الحقوق **قال** ثم يرجع على شريكه بحصته منه معناه اذا ادى من مال نفسه لانه وكيل من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع عليه فان كان لا يعرف ذلك الا بقوله فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو ينكر والقول للمنكر مع يمينه **قال** واذا هلك مال الشركة او احد المالين قبل ان يشتريا شيئا بطلت الشركة لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين فيه كما في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين

مشابه عقد مضاربت است باین جهت که عمل مینماید در مال شریک خود و مشابه شرکت مفاوضت است هم باعتبار اسم چه هر دو را شریک است هم باعتبار عمل زیرا چه هر دو شریک عمل مینمایند پس باعتبار مشابهت آن بعقد مضاربت گفته شد که صحیح است اشتراط ربح مال غیر مضمون و باعتبار مشابهت آن بشرکت مفاوضت گفته شد که اگر شرط نموده شود که هر دو شریک عمل خواهند نمود باطل نشود عقد شرکت عنان ❊ مسئله ۵ ❊ جایز است که عقد شرکت عنان نماید هر واحد از آن دو شریک ببعض مال خود نه ببعض زیرا چه مساوات مال شرط نیست دران چه لفظ عنان مقتضی آن نیست ❊ مسئله ۶ ❊ صحیح نیست شرکت عنان مگر بمالیکه صحیح است شرکت مفاوضت بآن بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد ❊ مسئله ۷ ❊ جایز است که دو کس عقد شرکت عنان نمایند و از جانب یکی درهم باشد و از جانب دیگر دینار یا از جانب یکی درهم سفید باشد و از جانب دیگر درهم سیاه و گفته اند زفر و شافعی که این جایز نیست و این اختلاف مذکور مبنی است بر اشتراط خلط و عدم اشتراط خلط زیرا چه نزد ایشان خلط راس مال شرط است و آن یافته نمی شود در صورتیکه دو جنس مختلف باشد و بیان آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی ❊ مسئله ۸ ❊ آنچه خرید کند هر واحد از آن از شریک برای شرکت مطالبه بهای آن نموده می شود از خریدکننده نه از شریک دیگر بجهت آنکه بیان نموده شد که عقد شرکت مذکور متضمن است بر وکالت نه بر کفالت و وکیل اصل است در حقوق و بعد از آن مشتری مذکور خواهد گرفت از شریک دیگر بقدر حصه وی از آن بها وقتیکه ادا کرده باشد از مال خود نه از مال مشترک زیرا چه او وکیل است از جانب دیگر در حصه وی پس هرگاه ادا از مال خود خواهد گرفت آنرا از شریک دیگر اگر معلوم نشود که او داده است بهای آن از مال شرکت یا از مال خود مگر بقول مشتری پس درین صورت واجب است حجت بر مشتری زیرا چه او دعوی مینماید که مال واجب است بر ذمه شریک دیگر و او منکر است پس واجب خواهد شد بینه بر مدعی و قول منکر با سوگند معتبر خواهد بود ❊ مسئله ۹ ❊ اگر هلاک شود جمیع مال شرکت یا مال یکی از ایشان پیش از آنکه خرید نمایند آنها چیزی را پس باطل می شود عقد شرکت زیرا چه معقود علیه در عقد شرکت مال است زیرا چه آن متعین می شود در عقد شرکت چنانچه در هبه و وصیت و بسبب هلاک معقود علیه باطل می شود عقد چنانچه در بیع بخلاف عقد مضاربت و وکالت مفرده زیرا چه درهم و دینار متعین نمی شود بسبب تعیین در مضاربت و وکالت مفرده

وانما يتعينان بالقبض على ما عرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا هلك احدهما لانه ما رضى بشركة صاحبه فى ماله الا ليشركه فى ماله فاذا فات ذلك لم يكن راضيا بشركته فيبطل العقد لعدم فائدته وايهما هلك من مال صاحبه ان هلك فى يده فظاهر وكذا اذا كان هلك فى يد الاخر لانه امانة فى يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين وان

اشترى احدهما بماله وهلك مال الاخر قبل الشراء فالمشترى بينهما على ما شرطا لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الاخر بعد ذلك ثم الشركة شركة عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زياد رح حتى ان ايهما باع جاز بيعه

ومتعين نمی شود مگر بقبض بنا بر انچه مقررست **ف** بدانکه تقیید وکالت بمفرده بجهت احترازست از وکالتیکه ثابت باشد درضمن عقد شرکت ودرضمن عقد رهن زیراچه آن باطل میشود بسبب بطلان شرکت ورهن چه متضمن باطل میشود بسبب بطلان متضمن وصورت وکالت مفرده این ست که شخصی وکیل کند کسی را برای خریدن بنده وبدهد بوی درهم را و هلاک شود دراهم مذکوره دردست آنکس پس باطل نمیشود وکالت مذکوره باید دانست که گفته است فخر الاسلام درشرح زیادات بخلاف مضاربت وشرکت زیراچه درهم ودینار متعین می شود درهردو حتی اگر هلاک شود دراهم پیش از تسلیم باطل میشود مضاربت واین مخالف ست بچیزیکه ذکر کرده است آنرا مصنف رح که درهم ودینار متعین نمیشود در مضاربت ووکالت مفرده مگر بسبب قبض وشاید که درین مسئله دو روایت باشد کذا درعنایه **ص** وباید دانست که انچه مذکور شد که هرگاه هلاک شود جمیع مال هردو یا مال یکی از انها پیش از شرا باطل میشود عقد شرکت واین ظاهرست درصورتیکه جمیع مال هردو هلاک شود واما درصورتیکه هلاک گردد مال یکی از انها پس باطل میشود شرکت بجهت آنکه شریکیکه مال وی هلاک نشده است راضی نشده بود بانکه شریک دیگر شریک مال وی گردد مگر باین سبب که او نیز شریک گردد درمال شریک دیگر وهرگاه آن فوت شد پس او راضی نخواهد بود که شریک دیگر شریک شود درمال وی پس باطل خواهد شد عقد چه هیچ فائده نیست درینصورت درباقی ماندن عقد مذکور ومال هرکس ازان دو شریک که هلاک گردد هلاک میگردد ومال همان کس خواه دردست همان کس هلاک شود یا دردست شریک دیگر واما اگر دردست همان کس هلاک گردد پس ظاهرست وهمچنین اگر دردست دیگر هلاک شود زیراچه آن امانت ست دردست شریک دیگر بخلاف وقتیکه هلاک گردد بعد از خلط چه درینصورت هلاک میشود ومال مشترک چه مال هریک ممتاز نیست پس هلاک خواهد شد مال هردو واگر خرید نماید یکی از دو شریک از مال خود چیزی را وبعد ازان هلاک شود مال دیگر پیش از آنکه او خرید کند چیزی را ازمال خود پس انچه خرید نموده است آنرا شریک اول مشترک خواهد شد میان هردو شریک موافق شرط بجهت آنکه دروقت شرا شرکت قائم بود میان آنها پس چیزی که خرید بوده است شریک اول مشترک گشته است میان هردو درانوقت پس حکم آن متغیر نخواهد شد بسبب هلاک شدن مال دیگر بعد از شرا وبعد ازان باید دانست که شرکت درچیز مذکور شرکت عقد ست نزد محمد رح حتی که هرکدام از انها بفروشد آنرا جائزست بیع آن وحسن بن زیاد رح میگوید که شرکت مذکوره شرکت ملک ست حتی که جائز نیست که بفروشد آنرا یکی از دو شریک مگر نصیب خود را

لان الشركة قد تمت في المشترى فلا تنتقض بهلاك المال بعد تمامها **قال** ويرجع على شريكه بحصته من ثمنه ۱
لانه اشترى نصفه بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه وقد بيناه هذا اذا اشترى احدهما باحد المالين اولا ثم
هلك مال الآخر اما اذا هلك مال احدهما ثم اشترى الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوكالة في عقد الشركة فالمشترى
مشترك بينهما على ما شرطا لان الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشتركا بحكم الوكالة ويكون شركة
ملك ويرجع على شريكه بحصته من الثمن لما بيناه وان ذكرا مجرد الشركة ولم ينصا على الوكالة
فيها كان المشترى للذي اشتراه خاصة لان الوقوع على الشركة حكم الوكالة التي تضمنتها
الشركة فاذا بطلت يبطل ما في ضمنها بخلاف ما اذا صرح بالوكالة لانها مقصودة **قال**
ويجوز الشركة وان لم يخلطا المال وقال زفر والشافعي لا يجوز لان الربح فرع المال
لا يقع الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل وانه بالخلط وهذا لان المحل هو المال
ولهذا يضاف اليه ويشترط تعيين رأس المال بخلاف المضاربة لانها ليست بشركة

زیرا که عقد شرکت باطل میشود بسبب هلاک شدن مال چنانچه باطل میشود وقتیکه هلاک شود مال پیش از آنکه خرید کند چیزی را پس باقی نماند ملک
شرکا که ملک است لهذا آن شرکت ملک خواهد بود ف و دلیل محمد رح این است که شرکت تمام گشته است در چیز مذکور پس منتقض نخواهد شد بسبب هلاک
شدن مال بعد از تمامی آن کذا فی النهایه ص و بعد از آن باید دانست که در صورت مذکوره مشتری مذکور خواهد گرفت از شریک مبلغ
حصه وی از آن بها زیرا که او خرید کرده است نصف آن چیز را بوکالت وی و داده است بهای آن را از مال خود چنانچه سابق گذشت و آنچه مذکور شد
وقتی است که خرید کرده باشد یکی از ایشان از مال خود اولا و بعد از آن هلاک شده باشد مال دیگری اما اگر هلاک شود مال یکی از ایشان اولا و بعد از آن خرید
کند شریک از مال خود چیزی را پس اگر هر دو تصریح نموده باشند در عقد شرکت که هر واحد وکیل است از جانب دیگر پس آنچه خرید نموده است آن را مشتری
مذکور مشترک خواهد بود میان ایشان موافق شرطیکه نموده اند ایشان میان خود زیرا که عقد شرکت اگرچه باطل گشت ولیکن وکالت که مصرح است در آن
هنوز قائم و ثابت است پس آن چیز مشترک خواهد بود میان ایشان بحکم وکالت و خواهد بود شرکت ملک و خواهد گرفت مشتری مذکور از شریک خود
مبلغ حصه وی از بها بنابر دلیلیکه سابق مذکور شد و اگر ذکر شرکت فقط نموده باشند و تصریح نکرده باشند که هر واحد وکیل است از جانب دیگر پس
چیزی را که خرید نموده است یکی از آن دو شریک خواهد بود آن چیز برای همان خرید کننده و فقط زیرا که اگر مشترک گردانیده شود آن چیز میان هر دو
مشترک نخواهد شد آن چیز میان ایشان مگر بنابر وکالتی که متضمن است آن را عقد شرکت و عقد شرکت باطل گشت پس باطل خواهد شد وکالت که ذکر
که در ضمن آنست بسبب بطلان و وقتیکه تصریح نموده باشند هر دو بوکالت زیرا که در این صورت باطل نمیشود وکالت بسبب بطلان شرکت بجهت آنکه وکالت
در این صورت مقصود بالذات است و ضمنی نیست **مسئله ۱۰** شرکت جایز است اگرچه هر دو خلط نکرده باشند مال خود را و گفته اند زفر و
شافعی رح که جایز نیست زیرا که ربح فرع مال است و فرع مشترک نمیشود مگر وقتیکه اصل آن مشترک باشد و اصل مشترک نمیشود مگر بخلط و سر آن این است
که محل عقد در عقد شرکت مال است لهذا شرکت بطرف مال منسوب میشود و بسوی مال ف بانیطور که گفته میشود شریک گردانیدم ترا در مال
لهذا تعیین راس مال شرط است ف چه بتعیین راس مال معلوم میشود دیگر برای آنکه شرکت در ربح منسوب شود بسوی مال کذا فی النهایه
و دیگر او ثابت شد که محل عقد در شرکت مال است پس ضروری است که مال مشترک باشد ص بخلاف عقد مضاربت زیرا که آن شرکت نیست

وانما هو يعمل لرب المال فيستحق الربح عمالة على عمله اما هنا بخلافه وهذا اصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد الجنس ويشترط الخلط ولا يجوز التفاضل فى الربح مع التساوى فى المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشركة فى الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلابد من تحقق معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح براس المال وانما يستفاد بالتصرف لانه فى النصف اصيل وفى النصف وكيل واذا تحققت الشركة فى التصرف بدون الخلط تحققت فى المستفاد به وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس والتساوى فى الربح وتصح شركة التقبل قال ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة فعساه لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره فى المزارعة قال ولكل واحد من المفاوضين وشريكى العنان ان يبضع المال لانه معتاد فى عقد الشركة ولان له ان يستاجر على العمل

وجز این نیست که مضارب عمل می نماید برای صاحب مال پس او مستحق ربح میشود بایں جهت که اجرت عمل اوست واما درینجا پس بخلاف آنست ف یعنی ربح فرع مال ست نه اجرت عمل ع وباید دانست که قاعدهٔ مذکوره اصل عظیم ست نزد زفر وشافعی رح حتی که بنا بر همین اصل میگویند ضرور ست که راس مال هر دو در عقد شرکت یکجنس باشد ف چه اگر راس مال دو جنس باشد بایں طور که مر یکی را درهم باشد و دیگر را دینار صحیح نخواهد بود نزد ایشان رح بنا بر آنکه راس مال مشترک نیست ع وبنا بر همین اصل میگویند که خلط نیز شرط ست ونیز بنا بر اصل مذکور جائز نیست که در ربح زیادتی باشد برای یکی ازان دو شریک با وجود مساوات در مال ف زیرا چه ربح فرع مال ست ع ونیز جائز نیست شرکت تقبل واعمال بجهت آنکه دران مال نیست ف چنانچه بیان آن خواهد آمد ع ودلیل علمای ما رح یکی این ست که شرکت در ربح مضاف ومنسوب است بسوی عقد نه بسوی مال زیرا چه عقد را شرکت می نامند پس ضرورست که معنی اسم شرکت یافته شود در عقد وهر گاه چنین شد پس خلط مال شرط نخواهد بود ودوم این ست که درهم ودینار متعین نمیشود پس ربح حاصل نخواهد شد از راس مال وجز این نیست که حاصل میشود ربح از تصرف زیرا چه هر واحد از انها اصیل ست در نصف ووکیل ست در نصف دیگر وهر گاه ثابت شد که شرکت در تصرف بدون خلط مال متحقق میشود پس متحقق خواهد شد شرکت در چیزیکه حاصل میشود بسبب تصرف مذکور بدون خلط راس مال وآن چیز ربح ست و خواهد بود عقد شرکت مانند عقد مضاربت پس اتحاد جنس راس مال ومساوات در ربح شرط نیست ف اگرچه راس مال هر دو مساوی باشد ع ونیز صحیح خواهد شد شرکت تقبل مسئله ۱۱ جائز نیست عقد شرکت وقتیکه شرط نموده شود برای یکی از دو شریک درهم معین از ربح زیرا چه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست چه احتمال دارد که ربح حاصل نشود مگر همان مقدار معین که شرط نموده شده است برای یکی از انها ونظیر آن مزارعت ست ف یعنی وقتیکه شرط نمایند عاقدین در عقد مزارعت برای یکی از عاقدین یعنی مزارع یا صاحب زمین قفیز معین را فاسد میشود عقد مزارعت زیرا چه شرط مذکور موجب انقطاع شرکت ست ودر مزارعت شرط ست که حاصل زمین شائع ومشترک باشد میان انها کذا فی النهایه ع مسئله ۱۲ میرسد هر واحد از دو شریک مفاوضت وشریک عنان که بطریق بضاعت دهد راس مال را بجهت آنکه این معتاد ومتعارف است در عقد شرکت وبجهت آنکه میرسد هر واحد از دو شریک مذکور که اجیر گیرد شخصی را برای عمل تا تحصیل ربح نماید

والتحصیل بغیر عوض دونه فیملکه وکذا له ان یودع لانه معتاد ولا یجد التاجر منه بدا قال
ویدفعه مضاربة لانها دون الشرکة فیتضمنها وعن ابی حنیفة رح انه لیس له ذلک لانه نوع شرکة ١
والاصح هو الاول وهو روایة الاصل لان الشرکة غیر مقصود وانما المقصود تحصیل الربح کما اذا
استاجر باجر بل اولی لانه تحصیل بدون ضمان فی ذمته بخلاف الشرکة حیث لا یملکها لان
الشئ لا یستتبع مثله قال ویوکل من یتصرف فیه لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارة
الشرکة انعقدت للتجارة بخلاف الوکیل بالشراء حیث لا یملک ان یوکل غیره لانه عقد خاص طلب
تحصیل العین فلا یستتبع مثله قال ویده فی المال ید امانة لانه قبض المال باذن المالک لا علی وجه البدل والوثیقة
فصار کالودیعة قال واما شرکة الصنائع وتسمی شرکة التقبل کالخیاطین والصباغین یشترکان علی ان یتقبلا الاعمال ویکون
الکسب بینهما فیجوز ذلک وهذا عندنا وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان هذه شرکة لا یفید مقصودها وهو
التثمیر لانه لا بد من راس المال وهذا لان الشرکة فی الربح تبتنی علی الشرکة فی المال علی اصلهما علی ما قررناه ولنا

وتحصیل ربح بغیر عوض ادنی وکمترست بنسبت استیجار برای ربح پس مالک آن خواهد بود بطریق اولی و همچنین میرسد هر واحد از انها که ودیعت
سپارد راس مال را چه این معتاد متعارف ست و گاهی تاجر محتاج میشود بآن و همچنین میرسد هر واحد از انها که بدهد راس مال را بکسی بطریق مضاربت
زیراچه مضاربت کمترست بنسبت شرکت مفاوضت و عنان پس عقد شرکت مشتمل خواهد بود بر عقد مضاربت و مرویست از ابی حنیفه رح که این
نمیرسد مر او را زیراچه مضاربت نیز نوعی از شرکت ست ولیکن روایت اول روایت مبسوط است و همین صحیح ست زیراچه شرکت مقصود نیست در
مضاربت بلکه مقصود ازان تحصیل ربح ست پس دادن راس مال بطریق مضاربت جائز خواهد بود چنانچه جائزست که اجیر گیرد صاحب مال عمل کننده
را باجرت بلکه دادن راس مال بسبیل مضاربت بطریق اولی جائز خواهد بود بنسبت اجیر گرفتن زیراچه مضارب وقتیکه عمل نماید و چیزی ربح حاصل نشود
هیچ اجرت واجب نمیشود بر صاحب مال ف بخلاف اجاره چه اجیر وقتیکه عمل نماید در تجارت و چیزی ربح حاصل نشود واجب میشود اجرت آن
بر اجیر گیرنده هی بخلاف عقد شرکت چه نمیرسد هیچ یکی از شریک مذکور را که عقد شرکت نماید با کسی در راس مال زیراچه شی تابع مثل خود نمیشود
مسئله ۱۳ | میرسد هر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان که وکیل کند شخصی را تا او تصرف نماید زیراچه توکیل به بیع و شرا از توابع تجارت
ست بخلاف وکیل بشرا چه او را نمیرسد که وکیل نماید دیگری را تا او خرید نماید زیراچه توکیل بشرا عقد خاص ست که مقصود ازان ست حاصل نمودن عین
که موجود ست و شی تابع مثل خود نمیشود پس جائز نخواهد بود مسئله ۱۴ | قبضه هر واحد از دو شریک مفاوضت و عنان در مال شرکت قبضه
امانت ست زیراچه او قبض مال نموده ست باذن مالک نه باین جهت که عوض آن خواهد داد ف چنانچه در صورتیکه کسی قبض میکند چیزی را بجهت شرا
هی نه باین جهت که وثیقه ست فقط چنانچه در رهن هی پس آن مانند ودیعت خواهد بود مسئله ۱۵ | اما شرکت صنائع که آنرا شرکت
تقبل میگویند پس آن عبارت ست ازانکه دو خیاط یا دو صباغ شریک شوند برانکه هر دو قبول نمایند عمل را و مزد آن مشترک ست میان آنها
پس این جائزست نزد علمای مارح و گفته اند زفر و شافعی رح که آن جائز نیست بجهت آنکه مقصود از شرکت این ست که آنچه حاصل شود مشترک
گردد میان هر دو و شرکت مذکوره مفید مقصود مذکور نیست زیراچه راس مال ضرورست بجهت آنکه شرکت در ربح مبنی ست بر شرکت در اصل
مال بنابر قاعدهٔ ایشان رح چنانچه بیان آن سابق گذشت و راس مال درین صورت یافته نمیشود پس جائز نخواهد بود و دلیل علمای مارح نیست

أنّ المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لأنه لما كان وكيلا في النصف أصيلا في النصف تحققت الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لمالك وزفر رح فيهما لأن المعنى المجوز للشركة وهو ما ذكرناه لا يتفاوت ولو شرطا العمل نصفين والمال أثلاثا جاز وفي القياس لا يجوز لأن الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ربح ما لم يضمن فلم يجز العقد لتأديته إليه وصار كشركة الوجوه لكنا نقول ما يأخذه لا يأخذه ربحا لأن الربح عند اتحاد الجنس

که مقصود از عقد مذکور تحصیل مال است و آن ممکن است بانیطور که هر واحد وکیل کند دیگر را زیراچه هرگاه هر واحد وکیل گشت از جانب دیگر در نصف و اصیل است در نصف دیگر پس متحقق خواهد شد شرکت در مالیکه حاصل خواهد شد و باید دانست که در شرکت مذکوره اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط نیست و دران اختلاف مالک و زفر رح است چه نزد ایشان اتحاد عمل و اتحاد مکان شرط است ف سوال سابق مذکور شده است که نزد زفر رح جائز نیست شرکت صنائع و اینجا معلوم میشود که شرکت مذکوره جائز است ولیکن اتحاد عمل و مکان شرط است پس میان هر دو قول تناقض است جواب از زفر رح دو روایت است سابق آنچه مذکور شد موافق یک روایت است و اینجا موافق روایت دیگر است کذا فی النهایه و دلیل ایشان رح این است که اگر اعمال مختلف باشد چنانچه رنگریز و گازر باهم شریک شوند پس هر واحد از انها عاجز خواهد بود از عملیکه التزام آن نموده است دیگر چه آن پیشه او نیست پس آنچه مقصود از شرکت است حاصل نخواهد شد و همچنین اگر مکان هر واحد مختلف باشد عاجز خواهد بود از عمل دیگر کذا فی النهایه ص و دلیل علمای ما رح این است که سبب جواز شرکت مذکوره که تحصیل مال است چنانچه مذکور شد متفاوت نمیشود ف بسبب اتحاد عمل و مکان و اختلاف آن اما عدم تفاوت بسبب اتحاد عمل و اختلاف آن بجهت آنکه توکیل بقبول نمودن عمل صحیح است خواه وکیل آن عمل را بوجه احسن متمشی نماید که بکند یا نمیتواند کرد زیراچه شخصی که قبول میکند عمل مذکور را لازم نیست بروی که عمل مذکور را خود بکند بلکه جائز است او را که شخصی را معین نماید تا او عمل مذکور را بجا آرد و هر واحد از انها میتواند که شخصی را معین نماید برای عمل مذکور پس عقد صحیح خواهد شد و اما عدم تفاوت بسبب اتحاد مکان و اختلاف آن بجهت آنکه اگر یکی از دو شریک عمل نماید در یک دوکان و شریک دیگر عمل نماید در دوکان دیگر هیچ متفاوت نمیشود احوال و این ظاهر است کذا فی النهایه ص و باید دانست که درین مسئله اگر هر دو شریک شرط نمایند که عمل خواهند کرد بالمناصفه و آنچه مال حاصل خواهد شد از عمل مذکور بسه بخش خواهند گرفت آن را پس این جائز است از روی استحسان و مقتضای قیاس این است که این جائز نباشد زیراچه ضمان بمقدار عمل است ف یعنی هر قدر که عمل مینماید آنقدر مضمون است ص و آنچه زیاده بران است ربح غیر مضمون است پس اگر جائز باشد ربح غیر مضمون لازم می آید پس بمقابل ربح جائز نخواهد شد چنانچه جائز نیست در شرکت وجوه ف و بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی ص و وجه استحسان این است که آنچه میگیرد هر واحد از دو شریک مذکور آن را بطریق ربح نمیگیرد زیراچه ربح حاصل نمیشود مگر وقتیکه جنس راس مال و ربح متحد باشد

وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فيتقدر بقدر ما قوم به فلا يحرم بخلاف شركة الوجوه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وربح ما لم يضمن لا يجوز الا في المضاربة **قال** وما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطالب بالاجر ويبرأ الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر في المفاوضة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك لان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى ان ما يتقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة في ضمان العمل واقتضاء البدل **قال** واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشتري بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن

و در اینجا جنس متحد نیست بجهت آنکه راس مال در اینجا عمل ست و ربح مال ست پس آن مال ربح نیست بلکه بدل عمل ست و عمل متقوم میشود بتقویم و هرگاه هر دو راضی گشتند بر چیزی معین پس همان تقویم عمل آنها خواهد بود پس آن زیادتی حرام نخواهد بود در حق شخصیکه برای وی شرط نموده شده است بخلاف شرکت وجوه زیراچه در ان ربح از جنس راس مال ست بجهت آنکه ربح و راس مال هر دو از جنس مال ست و ربح متحقق میشود در صورتیکه راس مال و ربح از یک جنس باشد و ربح مال غیر مضمون جائز نیست مگر در عقد مضاربت پس جائز نخواهد شد در شرکت وجوه لهذا قیاس این عقد شرکت بر شرکت وجوه جائز نخواهد بود مسئلہ ۱۶ + هر عملیکه قبول نماید یکی از دو شریک شرکت صنائع لازم میشود بر او و بر شریک دیگر حتی که صاحب عمل را میرسد که مطالبه عمل نماید از هر واحد از انها و هر واحد را میرسد که طلب اجرت خود نماید از صاحب عمل و هرگاه دهد صاحب عمل اجرت را بیکی از انها پس او بری میشود بسبب دادن اجرت مذکوره بآن و این ظاهر ست در صورتیکه شرکت صنائع همان شرکت مفاوضت باشد ف باینطور که هر دو مساوی باشند در اموریکه مساوات آن شرط است در عقد مفاوضت ص اما در صورتیکه شرکت مذکوره شرکت مفاوضت نباشد ف بلکه شرکت عنان باشد ص پس آن از روی استحسان ست و مقتضای قیاس خلاف آنست زیراچه شرکت منعقد شده است مطلق بغیر ذکر کفالت ف و کفالت از مقتضای شرکت عنان نیست بلکه مقتضای شرکت مفاوضه است پس باید که صاحب عمل مطالبه عمل از هر واحد نتواند و نه هر واحد مطالبه اجرت کند از صاحب عمل و نه بری شود دهنده اجرت بسبب دادن اجرت بیکی از انها ص و وجه استحسان این ست که شرکت مذکوره سبب ضمان است یعنی بسبب شرکت مذکوره عمل واجب میشود بر ذمه آنها لهذا هر عملیکه قبول میکند آنرا هر کدام از انها واجب میشود آن بر شریک دیگر بنابران شریک دیگر مستحق اجرت میشود بسبب آنکه نافذ میشود قبول نمودن یکی عمل را در حق دیگر چه اگر ضمان آن واجب نیست بر شریک او مستحق اجرت نمی گشت پس شرکت مذکوره مانند شرکت مفاوضت خواهد بود در حق وجوب عمل و قبض نمودن بدل آن مسئلہ اما شرکت وجوه پس آن عبارت ست ازینکه دو کس که هیچ مال ندارند شریک شوند برانیکه آن هر دو خرید خواهند کرد چیزی را بوجاهت خود یعنی بدهند بهای آن را و خواهند فروخت آنرا و این جائز است و این نوع شرکت را شرکت وجوه بجهت آن میگویند که خرید بنسیه نمی کند مگر شخصی که وجاهت داشته باشد نزد مردمان و شرکت مذکوره جائز است که شرکت مفاوضت باشد زیراچه ممکن است که هر واحد از انها

تحقيق الكفالة والوكالة في الابدال واذا اطلقت تكون عنانا لان مطلقه ينصرف اليه وهي جائزة عندنا خلافا للشافعي رح والوجه من الجانبين ما قدمناه في شركة التقبل **قال** وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتتعين الوكالة فان شرطا ان المشترى بينهما نصفان والربح كذلك يجوز ولا يجوز ان يتفاضلا فيه وان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة والوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم

فصل في الشركة الفاسدة ولا تجوز الشركة في الاحتطاب والاصطياد

کفیل دیگر شده و هم وکیل در بیع و بهای آن **ف** و هرگاه چنین شد پس ثابت گردید دو کس که اهلیت کفالت دارند خرید نمایند چیزی را باین شرط که میان آنها بالمناصفه باشد و تلفظ نمایند بلفظ مفاوضه پس آن مفاوضه خواهد بود **ق** و اگر مطلق گذارند شرکت عنان خواهد بود زیرا که مطلق آن منصرف میشود بسوی شرکت عنان و باید دانست که آنچه مذکور شد که شرکت مذکوره جائز است پس آن نزد علمای ما است بخلاف امام شافعی رح چه نزد او جائز نیست و دلیل جانبین همانست که سابق مذکور شده است در شرکت تقبل **مسئله ۱۸** در شرکت وجوه هر واحد از آن دو شریک وکیل است از جانب دیگر در چیزیکه او خرید میکند زیرا که تصرف بر غیر جائز نیست مگر بوکالت یا بولایت و ولایت متحقق نیست پس او متعین خواهد بود **مسئله ۱۹** اگر هر دو شریک وجوه شرط نمایند که چیزی را که خرید خواهند نمود میان آنها بالمناصفه خواهد بود و همچنین ربح نیز پس این جائز است و جائز نیست درین صورت که زیاده ربح برای یکی شرط نموده شود و اگر هر دو شرط نمایند که چیز مذکور میان آنها بسه بخش باشد و ربح نیز همچنین باشد پس جائز است **ف** و حاصل این است که اگر ربح بقدر ملک باشد جائز است و گرنه جائز نیست **ص** وجه آن این است که انسان مستحق ربح نمیشود مگر بمال یا بعمل یا بضمان پس صاحب مال مستحق ربح میشود بسبب مال و مضارب مستحق ربح میشود بسبب عمل و استاذیکه عمل را بر شاگرد میگیرد بنصف اجرت یا ثلث اجرت مثلاً او مستحق ربح عمل میشود بسبب ضمان عمل لهذا اگر بگوید بغیر که تصرف بکن در مال خود برین شرط که ربح آن برای من است پس این جائز نیست زیرا چه هیچ یکی ازین سه چیز یافته نمیشود درین صورت و هرگاه ثابت شد که انسان مستحق ربح نمیشود بدون یکی ازین سه چیز و در شرکت وجوه استحقاق ربح بسبب ضمان آنست چنانچه سابق بیان آن گذشت و ضمان واجب میشود بقدر ملک مشتری **ف** یعنی در چیزیکه خرید شده است **ص** پس آنچه که زائد است بر مقدار ملک مذکور ربح چیزیست که غیر مضمون است پس شرط نمودن ربح غیر مضمون صحیح نخواهد بود مگر در عقد مضاربت و شرکت وجوه در معنی عقد مضاربت نیست بخلاف شرکت عنان چه آن در معنی عقد مضاربت است باین حیثیت که هر واحد از دو شریک عنان عمل میکند در مال دیگر چنانچه عمل میکند مضارب در مال صاحب مال لهذا شرکت عنان در حکم مضاربت گردانیده شد والله اعلم

فصل در بیان شرکت فاسده **مسئله ۱** جائز نیست شرکت در گرد آوردن هیمه و کار و شکار نمودن پس اگر دو کس عقد شرکت نمایند

وما اصطاده كل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلى هذا الاشتراك في اخذ كل شيء مباح لان
الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المال المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح والوكيل يملكه بدون
امره فلا يصلح نائبا عنه وانما يثبت الملك لهما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما
في سبب الاستحقاق وان اخذه احدهما ولم يعمل الآخر شيئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر في عمله
بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعين اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد رح وعند ابي يوسف رح
لا يجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف في موضعه **قال** واذا اشتركا ولاحدهما بغل
وللآخر راوية يستقي عليها الماء فالكسب بينهما لم تصح الشركة والكسب كله للذي استقى
وعليه اجر مثل الراوية ان كان العامل صاحب البغل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البغل
اما فساد الشركة فلانعقادها على احراز المباح وهو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملكا
للمحرز وهو المستقي فقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الراوية بعقد فاسد فيلزمه اجره

در چیزهای مذکوره بعد از آن گرد آورند هیمه یا کاه را یا شکار نمایند انها پس هر چه گرد آورده است از هیمه و کاه و یا آنچه شکار نموده است هر واحد
از آنها میرسد باو نه بشریک دیگر و همچنین در صورتیکه دو کس عقد شرکت نمایند در گرفتن یک شی مباح **ف** چون چیدن میوه از درختهای
بادیه که مملوک کسی نباشد **ص** زیراچه عقد شرکت متضمن است بر وکالت و توکیل بگرفتن مباح باطل است زیراچه امر نمودن موکل بآن صحیح
نیست **ف** چه توکیل عبارت است از اثبات ولایت تصرف در چیزیکه ثابت است ولایت تصرف در آن مر موکل را نه وکیل را
ص و در صورت مذکوره چنین نیست بجهت آنکه وکیل را میرسد که بگیرد آن شی مباح را بدون امر موکل پس وکیل درین صورت صلاحیت
این ندارد که نائب موکل شود و در صورت مذکوره جز این نیست که ثابت می شود ملک شی مباح ایشانرا بسبب گرفتن و جمع آن پس
اگر هر دو گرفته باشند آنرا معا پس آن مشترک خواهد بود میان هر دو بالمناصفه زیراچه هر دو در سبب استحقاق برابراند و اگر عمل نموده باشد در گرفتن
آن مباح یکی از انها فقط و دیگری هیچ عمل نکرده باشد پس آن میرسد بعامل و اگر عمل نموده باشد یکی از انها و دیگری اعانت نموده باشد در
عمل وی باینطور که بر کنده باشد یکی و جمع نموده باشد دیگری یا یکی بر کنده باشد و هم جمع نموده باشد و دیگری برده باشد آنرا از آن مکان بمکان دیگر
پس میرسد معین مذکور را اجرت مثل عمل وی هر قدریکه باشد نزد محمد رح و نزد ابی یوسف رح نیز اجرت مثل عمل است برای وی اگر آن اجرت
زیاده بر نصف قیمت آن شی مباح نباشد و اگر زیاده بر نصف قیمت آن شی باشد داده میشود نصف قیمت آن شی **ف** زیراچه او راضی شده
بنصف مسمی پس حق او ساقط خواهد شد در زائد از نصف مسمی **ص** **مسئله ۲** ۰ اگر باشد مر شخصی را استر و شخصی دیگر را مشک
که آب می کشد بآن و آن هر دو عقد شرکت نمایند در کشیدن آب براین وجه که آنچه حاصل شود از آن مشترک باشد میان آنها پس این شرکت
صحیح نیست و جمیع حاصل میرسد بشخصی که آب کشیده است و واجب میشود بر وی اجرت مثل مشک اگر کشنده آب صاحب استر باشد
و اگر کشنده آب صاحب مشک باشد واجب میشود بر وی اجرت مثل استر و وجه فساد شرکت مذکوره این است که شرکت مذکوره منعقد
شده است بر احراز شی مباح که آب است لهذا جائز نخواهد بود و باید دانست که وجوب اجرت در صورت مذکوره بجهت آن است که شی مباح که آب است
مملوک کشنده آب گشت و از نفع برداشته است بعقد از مملوک غیر که استر است یا مشک پس واجب خواهد شد بر وی اجرت آن

وکل شرکة فاسدة فالربح فیہا علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیہا تابع للمال فیتقدر بقدره کما ان الریع تابع للبذر فی المزارعة والزیادة وانما تستحق بالتسمیة وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر رأس المال واذا مات احد الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکة لانها تتضمن الوکالة ولا بد منہا لیتحقق الشرکة علی ما مر والوکالة تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقه لانه بمنزلة الموت علی ما بیناه من قبل ولا فرق بینہما اذا علم الشریک بموت صاحبه او لم یعلم لانه عزل حکمی فاذا بطلت الوکالة بطلت الشرکة بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکة حیث یتوقف علی علم الاخر لانه عزل قصدی والله اعلم

فصل

ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکوة مال الاخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارة فان اذن کل واحد منہما لصاحبه ان یؤدی زکوته فادی کل واحد منہما فالثانی ضامن علم باداء الاول او لم یعلم وهذا عند ابی حنیفة رح وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وهذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا ضمن کل واحد منہما نصیب صاحبه وعلی هذا الاختلاف المامور باداء الزکوة اذا تصدق علی الفقیر بعد ما ادی الامر بنفسه

مسئله ۳ + درصورتیکه شرکت فاسد باشد پس ربح دران براندازه مال ست و باطل میشود شرط زیادتی ربح برای یکی از ایشان **ف** حتی اگر میان آنها بالمناصفه باشد و شرط نموده باشند که ربح میان آنها بحصص باشد پس شرط مذکور باطل ست و ربح میان آنها بالمناصفه خواهد شد **ص** بجهت آنکه ربح دران تابع مال ست پس اندازه آن بمقدار مال خواهد شد چنانچه حاصل زراعت تابع تخم ست در عقد مزارعت وسر آن این ست که استحقاق زیادتی ربح بسبب تسمیه ست و تسمیه فاسد گشته بسبب فساد عقد شرکت پس باقی ماند استحقاق بمقدار راس مال **مسئله ۴** + اگر بمیرد یکی از دو شریک یا مرتد شده لاحق گردد بدار حرب باطل میشود عقد شرکت زیراچه عقد شرکت مشتمل ست بر وکالت و آن ضرورت ست برای تحقق شرکت بنابر وجهیکه سابق مذکور شده ست و وکالت باطل میشود بسبب موت و همچنین باطل میشود بسبب لحوق آن بدار حرب درحالت ارتداد وقتیکه حکم نموده باشد قاضی بلحوق آن بدار حرب زیراچه آن بمنزله موت ست و بیان آن سابق گذشت در احکام مرتد و هرگاه باطل گشت وکالت باطل خواهد شد عقد شرکت و باید دانست که هیچ فرق نیست در حق بطلان شرکت درینصورت میان آنکه شریک مطلع باشد بر موت شریک خود یا مطلع نباشد زیراچه درصورت مذکوره شریک زنده بسبب موت شریک خود معزول میگردد از وکالت حکما پس اطلاع شرط نیست بخلاف وقتیکه فسخ نماید عقد شرکت را یکی از دو شریک چه این فسخ موقوف می ماند بر علم دیگر زیراچه او بالقصد معزول نموده است پس موقوف خواهد ماند بر علم دیگر والله اعلم

فصل **مسئله ۱** + جائز نیست یکی از دو شریک که ادا نماید زکوة مال دیگر را مگر باذن وی چه ادای زکوة از باب تجارت نیست و اگر اذن داد هر واحد از ایشان دیگری که ادا نماید زکوة مال او را و بعد ازان داد هر واحد از ایشان زکوة مال شریک را پس درینصورت شخصیکه متاخر ادا نموده است زکوة را واجب می شود بروی ضمان خواه مطلع باشد بر آنکه شریک اول ادا کرد آن زکوة یا مطلع نباشد و این نزد ابی حنیفه رح ست و گفته اند صاحبین رح که واجب نمیشود بروی ضمان وقتیکه مطلع نباشد و آنچه که مذکور شد وقتی ست که ادا نموده باشند آنها زکوة را بسبیل تعاقب و اما وقتیکه ادا نموده باشند آنها معا نه بسبیل تعاقب پس واجب باشد بر هر واحد از ایشان ضمان نصیب دیگر و بر همین اختلاف ست وقتیکه شخصی بکسی امر نماید که ادا کند زکوة مال او را و آنکس اول ادا نماید زکوة مال آن شخص را بعد ازان که ادا کرده باشد آن شخص زکوة مال خود را **ف** یعنی واجب میشود درینصورت ضمان بر مامور نزد ابی حنیفه رح خواه دانسته ادا کرده باشد زکوة را یا نادانسته و نزد صاحبین رح واجب نمیشود ضمان وقتیکه نادانسته ادا کرده باشد زکوة را

لهما انه مأمور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه ما في وسعه وصار كالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المأمور علم او لم يعلم ولابي حنيفة رح انه مأمور باداء الزكوة والمؤدى لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداءه وعرى اداء المأمور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمي واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفي مسئلتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار

قال واذا اذن احد المتفاوضين لصاحبه ان يشترى جارية فيطأها ففعل فهى له بغير شىء عند ابى حنيفة رح وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك

ص بجهت آنکه مامور مذکور ادا نموده است بامر پس ضمان واجب نخواهد شد بروی ف سوال مامور مذکور مامور بود بادای زکوة و ادای او واسطه زکوة نگشت پس باید که ضمان واجب شود بروی جواب ص مامور مذکور مامور بادای زکوة نیست بلکه مامور است فقط بسوی تملیک تمام بفقیر چه وقوع زکوة بیرون از وسع وی است چه این تعلق دارد به نیت موکل و مطالبه نمی شود از مامور مذکور مگر چیزیکه در وسع و طاقت وی باشد پس این خواهد بود مانند مامور بذبح نمودن قربانی احصار ف یعنی اگر شخصی احرام حج نموده محصر شد در دست عدو و شخصی امر نمود که قربانی کند در حرم از جانب وی تا آمر مذکور حلال گردد ص مامور مذکور چنین کرد بسبب آنکه آمر مذکور رهائی یافت از دست عدو و حج کرد پس مامور مذکور ضامن نمی شود خواه مامور مطلع باشد بر زوال احصار یا مطلع نباشد و دلیل ابی حنیفه رح این است که مامور مذکور مامور است بادای زکوة و چیزیکه ادا کرده است آن زکوة واقع نشد پس او مخالفت امر موکل خود نموده زیرا چه مقصود آمر این بود که خود را خلاص نماید از عهده که واجب است بروی چه ظاهر این است که او ضرر خود و التزام نکرده است مگر برای همین که دفع شود ضرری که عقاب است بسبب عدم ادای زکوة و مقصود مذکور حاصل شده است بسبب ادا نمودن آمر مذکور و بسبب ادا نمودن امر پس مامور مذکور معزول خواهد شد مطلع باشد یا نباشد زیرا چه این عزل حکمی است ف و در ان علم شرط نیست ص و اما مسئله قربانی احصار که نظیر آورده اند صاحبین رح پس در جواب آن بعضی گفته اند که آن متفق علیه نیست بلکه در ان نیز اختلاف مذکور است و بعضی گفته اند که میان آن و میان مسئله که بحث در ان است فرق است و وجه فرق این است که قربانی واجب نیست بر محصر مذکور چه ممکن است که صبر نماید تا آن زمان که زائل گردد احصار و در مسئله که بحث است ادای زکوة واجب است پس مقصود از توکیل درینجا اسقاط واجب است و آن حاصل نشد پس ادای وی معتبر نخواهد شد ف بلکه ادای او تعدی و اتلاف مال آمر است لهذا ضامن آن خواهد شد ص و در قربانی احصار چنین نیست ف چه آن جائز است نه واجب پس ذبح قربانی مذکور تعدی و اتلاف مال آمر اعتبار نموده نخواهد شد ص مسئله اگر اذن دهد یکی از دو شریک مفاوضت بشریک دیگر که خرید کند کنیزی را از مال مشترک و بعد از ان وطی کند آن را و شریک مذکور چنین کند پس کنیز مذکور میرسد بمشتری مذکور و بسبب آن ضمان لازم نمی آید بروی نزد ابی حنیفه رح و گفته اند صاحبین رح که او خواهد گرفت از شریک مذکور نصف بهای کنیز را زیرا چه مشتری مذکور ادا نموده است دین خاص خود را از مال مشترک

فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك ولهما ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد وكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفي مسئلتنا قضى دينا عليهما لما بينا وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء بالاتفاق لانه دين وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الكفالة فصار كالطعام والكسوة

كتاب الوقف

قال ابوحنيفة رح لا يزول ملك الواقف عن الوقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته فيقول اذا مت فقد وقفت داري على كذا وقال ابويوسف يزول الملك بمجرد القول وقال محمد لا يزول حتى يجعل للوقف وليا ويسلمه اليه قال رض الوقف لغة هو الحبس تقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنى وهو في الشرع عند ابي حنيفة رح حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العارية ثم قيل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ في الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غير لازم

پس خواهد گرفت شریک دیگر نصیب خود را از وی چنانچه در صورت شرای طعام و لباس ف یعنی اگر یکی از دو شریک مفاوضه خرید کند طعام و کسوه را بعده بهای آن از مال مشترک بگیرد شریک دیگر نصف بهای از مشتری مذکور همچنین در اینجا نیز ص و سر آن این است که کنیز مذکوره مملوک مشتری مذکور گشته است بخصوص ف بسبب ضرورت حلت وطی ص و بها واجب بشود بمقابله ملک پس نیز واجب خواهد شد بر مشتری مذکور بخصوص و دلیل ابی حنیفه رح این است که کنیز مذکوره در ملک هر دو شریک در آمده است یقینا بنابر مقتضای شرکت چه آنها مقتضای آن را تغییر نمی توانند کرد پس آن کنیز مملوک هر دو خواهد شد چنانچه در حالت عدم اذن و لیکن اذن مشتمل است برانکه اذن دهنده هبه نموده است نصیب خود را بمشتری مذکور چه وطی حلال نیست مگر بملک و طریق اثبات آن نیست در اینجا مگر بهبه زیرا چه اثبات بیع در اینجا متصور نیست بجهت آنکه ثبوت ملک به بیع مخالف مقتضای عقد شرکت است ف زیرا چه اگر شریک دیگر بفروشد نصیب خود بدست مشتری مذکور پس آن نصیب نیز مشترک خواهد شد میان هر دو و مخصوص بمشتری نخواهد شد ص پس نصیب او مملوک مشتری مذکور خواهد شد بطریق هبه که در ضمن اذن واقع است بخلاف طعام و کسوت زیرا چه آن مستثنی است از عقد بجهت ضرورت پس آن مملوک مشتری مذکور خواهد شد فقط بسبب نفس عقد بیع و شرا پس خواهد داد نصف بهای آن را بشریک دیگر زیرا چه ادا نموده است دین خود را از مال مشترک و در مسئله که بحث در آن است ادا کرده است مشتری مذکور دین مشترک را که بر ذمه آن هر دو لازم بود بنابر وجهیکه مذکور شد و باید دانست که در صورت مذکوره بایع کنیز مذکوره را میرسد که بگیرد بهای آن را از هر کدام از دو شریک که خواهد باتفاق همه علمای ما رح زیرا چه بهای مذکور دین است که واجب شده است بسبب تجارت و عقد مفاوضت متضمن کفالت است پس آن مانند بهای طعام و لباس خواهد بود والله اعلم

کتاب در بیان وقف

و آن در لغت بمعنی حبس است و در شرع نزد ابی حنیفه رح عبارت است از حبس نمودن عین بانطور که آن در ملک وقف کننده باقی ماند و منفعت آن تصدق گردد بمنزله عاریت و بعد از آن بعضی گفته اند که منفعت معدوم است و تصدق نمودن معدوم صحیح نیست پس وقف اصلا جائز نخواهد شد نزد ابی حنیفه رح و در مبسوط نیز مذکور است که وقف جائز نیست نزد ابی حنیفه رح و صحیح این است که جائز است نزد او رح و لیکن لازم نیست

بمنزلة العارية وعندهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف
عنه الى الله تعالى على وجه تعود منفعته الى العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث
واللفظ ينتظمهما والترجيح بالدليل لهما قول النبي لعمر رض حين اراد ان يتصدق بارض له
تدعى ثمغ تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف
منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى
اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فيجعل كذلك ولابي حنيفة قوله عليه السلام لا حبس عن
فرائض الله تعالى وعن شريح جاء محمد عليه السلام ببيع الحبس ولان الملك باق فيه بدليل انه
يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه
بصرف غلاته الى مصارفها ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعه فصار شبيه العارية
ولانه يحتاج الى التصدق بالغلة دائما ولا تصدق عنه الا بالبقاء على ملكه ولانه لا يمكن ان يزال

بمنزله عاریت و فیرسد وقف کننده را که رجوع نماید ازان عین یعنی درست بیع آن و هبه آن ص و نزد صاحبین رح عبارت ست از حبس نمودن
عین باینطور که در حکم ملک خدا تعالی درآید پس زائل میشود ملک وقف کننده و میشود مملوک خدای تعالی باین طور که منفعت آن عائد میشود بسوی
بندگان خدای تعالی پس وقف لازم ست نزد ایشان رح و رجوع ازان صحیح نیست و نه بیع و نه هبه و نه ارث جاری میشود دران و لیکن
میان قول ابی یوسف و محمد رح فرق این ست که وقف لازم میشود بمجرد وقف نمودن نزد ابی یوسف رح و نزد محمد رح لازم میشود وقتیکه تسلیم
نماید بمتولی چنانچه بیان آن خواهد آمد انشاء الله تعالی و باید دانست که لفظ وقف باعتبار معنی لغوی شامل ست چیزی را که گفته ست ابو حنیفه رح
و هم شامل ست چیزی را که گفته اند صاحبین رح و هرگاه چنین شد ترجیح یک مذهب بر مذهب دیگر باعتبار معنی لفظ متصور نیست پس ترجیح
آن باعتبار دلیل ست صاحبین رح یکی این ست که هرگاه عمر رضی الله عنه خواست که تصدق نماید زمینی را که نام آن ثمغ بود فرمود پیغمبر علیه السلام
که تصدق کن اصل آن زمین را تا نه بیع نموده شود و نه هبه ده شود و نه ارث جاری شود دران دوم این ست که بسوی لزوم وقف حاجت ست تا ثواب آن همیشه
عائد شود بوقف کننده و دفع حاجت مذکوره ممکن ست باینطور که وقف کننده از ملک خود بیرون کند و صرف براهی خدای تعالی گرداند آن را
و این جائز ست شرعاً مانند مسجد پس چنین گردانیده خواهد شد و دلیل ابو حنیفه رح یکی این ست که پیغمبر علیه السلام فرموده است که مال حبس
نموده نمیشود و بعد موت مالک از قسمت نمودن میان ورثه ف یعنی وقف لازم نیست و ارث جاری میشود دران ص و نیز شریح رح
گفته ست که پیغمبر علیه السلام جائز داشته است بیع وقف را ف یعنی پیش از شریعت محمد مصطفی صلعم وقف لازم بود و شریعت ما ناسخ
آنست ص و دوم این ست که ملک وقف کننده هنوز باقی ست باین دلیل که جائز ست گرفتن نفع از وقف مر بندگان خدای تعالی را
باینطور که زراعت نمایند دران یا سکونت نمایند چه اگر ملک دران نمی بود تصرف جائز نمیشد چنانچه در مسجد پس معلوم شد که ملک دران باقی ست
و ظاهر این ست که مالک همان وقف کننده است نه ملک غیر چه مر او را میرسد که تصرف نماید حاصل آن را در مصارف وقف و متولی را منصوب
کند و لیکن چون وقف عبارت ست از تصدق نمودن منافع آن مشابه عاریت خواهد شد و سوم این ست که وقف کننده محتاج می شود برای
آنکه تصدق نماید حاصل وقف را همیشه و این ممکن نیست مگر وقتیکه باقی ماند ملک وی و چهارم این ست که ممکن نیست که زائل شود

ملكه لا الى مالك لانه غير مشروع مع بقائه كالسائبة بخلاف الاعتاق لانه اتلاف وبخلاف

المسجد لانه جعل خالصا لله تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد عنه

فلم يصر خالصا لله تعالى قال رضـ قال في الكتاب لا يزول ملك الواقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته

وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه

تصدق بمنافعه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم والمراد بالحاكم المولى فاما المحكم

ملک وقف کننده از وقف و در ملک غیر نه درآید با وجود بقای آن چه مشروع نیست که چیزی بیرون شود از ملک مالک و در ملک غیر نه درآید
با وجود بقای آن مانند سائبه ف یعنی ناقه که بگذارد آن را برای نذر بایں طور که بگوید کسی اگر نجات یابم از این سفر یا شفا یابم از این مرض پس
این ناقه من سائبه است و حرام گردانند انتفاع بآن مانند بحیره و بحیره آن ناقه را میگویند که ده بچه زائیده باشد و عادت جاهلیت بود که خوردن
گوشت آن حرام میکردند بر زنان و غرض این است که وقف مانند تسییب اهل جاهلیت است در حق آنکه عین خارج نمیشود از ملک یعنی اگر سائبه
گرداند کسی ستوری را پس آن ستور خارج نمیشود از ملک مالک همچنین اگر وقف کند کسی زمینی را یا ستوری را کذا فی العنایه ص بخلاف آزاد کردن چه
آن اتلاف است بخلاف مسجد چه آن را خالصا برای خدا تعالی میگردانند و بنابران جائز نیست انتفاع مسجد و در صورت وقف حق بنده
منقطع نمیگردد پس خالص برای خدای تعالی نیست مسئله ا+ در قدوری مذکور است که گفته است ابوحنیفه رح که ملک واقف زائل نمیشود مگر
وقتیکه حکم کند بآن حاکم یا معلق نماید واقف بموت خود بایں طور که بگوید هرگاه بمیرم پس هر آینه وقف نمودم این خانه خود را بر چنین امر و گفته است ابو یوسف رح
که زائل میشود ملک بمجرد قول وی چنین وقف نمودم و همین است قول شافعی رح است زیرا چه آن اسقاط ملک است مانند اعتاق و گفته است محمد رح که
زائل نمیشود و تا آن زمان که متولی نماید برای آن و تسلیم کند آن را المتولی و بر همین فتوی است و وجه آن این است که حق خدا تعالی ثابت نمیشود در وقف
مگر در ضمن تسلیم به بنده چه خدا تعالی چه تملیک نخواهد تعالی که مالک جمله اشیا است قصدا ثابت نمیشود و ضمنا ثابت میشود پس در حکم ملک خدا تعالی
میگردد و تبعا پس وقف مانند زکوة و صدقه خواهد بود و قال رح آنچه مذکور شد از مذهب ابوحنیفه رح که ملک واقف زائل نمیشود و بسبب حکم حاکم پس آن
صحیح است چه بسبب حکم نمودن حاکم در مسئله مختلف فیه متفق علیه میگردد اما آنچه مذکور شد که ملک واقف زائل میشود و بسبب معلق نمودن واقف بموت
پس آن صحیح نیست علی الاطلاق بلکه صحیح این است که ملک او زائل نمیشود و در این صورت مگر وقتیکه تصدق نماید منفعت آن بسبیل دوام پس در این هنگام
می شود و بمنزله وصیت بمنفعت که بطریق دوام باشد و در این هنگام زائل میشود ملک وی و لازم میگردد وقف ف در فتاوی قاضی خان
مذکور است که صورت حکم نمودن حاکم این است که تسلیم کند وقف کننده وقف را بمتولی و بعد از آن خواهد که واپس گیرد آن را و منازعت نمایند
آنها نزد قاضی چه وقف لازم نیست و بر همین قضیه را پیش قاضی قاضی حکم نماید بلزوم وقف ص اگر مرده و حکم نمایند شخصی را داور حکم باید بلزوم وقف

ففيه اختلاف المشائخ ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزمه عند ابي حنيفة رح وعندهما يلزمه الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الشافعي بمنزلة الاعتاق لانه اسقاط الملك وعند محمد رح لابد من التسليم الى المتولي لانه حق الله تعالى وانما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التمليك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فياخذ حكمه فينزل منزلة الزكوة والصدقة **قال** واذا صح الوقف على اختلافهم وفي بعض النسخ واذا استحق مكان قوله واذا صح خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه لانه لو دخل في ملك الموقوف عليه لا يتوقف عليه بل ينفذ بيعه كسائر املاكه ولانه لو ملكه لما انتقل عنه بشرط المالك الاول كسائر املاكه قال رض وقوله خرج عن ملك الواقف يجب ان يكون قولهما على الوجه الذي سبق ذكره **قال** ووقف المشاع جائز عند ابي يوسف

پس دران اختلاف ست و صحیح این ست که بسبب حکم نمودن حکم اختلاف مرتفع نمی شود **مسئله ۲** - اگر شخصے وقف نماید در حالت مرض موت خود پس گفته ست طحاوی رح که آن بمنزلهٔ وصیت ست بعد از موت یعنی لازم میشود و این وقف نزد ابوحنیفه رح بمنزلهٔ وقف در حالت صحت ست چه آن لازم نمیشود نزد او رح و صحیح این ست که وقف مذکور لازم نیست نزد ابوحنیفه رح و نزد صاحبین رح لازم ست و لیکن فرق این ست که وقف مذکور اعتبار نموده میشود از ثلث مال و وقف در حالت صحت اعتبار نموده می شود از جمیع مال **مسئله ۳** - هرگاه صحیح گردد وقف یعنی لازم گردد ص بحسب اختلاف اقوال علمای ما رح وقف لازم میشود نزد ابوحنیفه رح یعنی بقول واقف وقف نمودم مع حکم حاکم مثلا و نزد ابی یوسف رح بمجرد قول وی که وقف نمودم و نزد محمد رح بقول وی وقف نمودم مع تسلیم متولی پس بیرون میشود وقف از ملک وقف کننده و داخل نمیشود در ملک موقوف علیه یعنی شخصیکه وقف نموده شده است در حق او بجهت آنکه اگر داخل شود وقف در ملک موقوف علیه باید که محبوس نماند بلکه نافذ شود بیع آن مانند املاک دیگر بجهت آنکه اگر موقوف علیه مالک آن می گشت باید که انتقال نمیکرد از ملک وی بسبب شرط نمودن مالک اول **ف** و حال آنکه چنین نیست زیرا چه اگر وقف نماید کسی سرای اسلا بر فقرای بنی فلان ثم بعد از ان زائل شود فقر یکی از انها انتقال میکند بسوی غیر وی و اگر مالک میشد انتقال نمیکرد ه ص مانند املاک دیگر قال رض آنچه در کتاب مذکور ست که بیرون میشود وقف از ملک وقف کننده واجب ست که قول صاحبین رح شود بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد. **ف سوال** آنچه مذکور شد که ملک زائل میگردد و بغیر تملیک نزد ابی حنیفه رح منافی ست با آنچه سابق مذکور شد که نزد ابی حنیفه رح در وقف ملک زائل نمیشود **جواب** از ابوحنیفه رح دو روایت ست یکی آنچه سابق مذکور شد دوم این است که قول ابی حنیفه رح موافق قول محمد رح ست و بعضے در جواب این گفته اند که مراد این ست که این حکم تا وقتی ست که حاکم حکم نماید بلزوم وقف و در این هنگام بیرون میشود از ملک وقف کننده ص **مسئله ۴** - وقف مشاع جائز ست نزد ابی یوسف رح و گفته ست محمد رح که وقف مشاع جائز نیست زیرا چه اصل قبض شرط ست نزد وی رح مانند آنکه قبض کند آن را متولی پس همچنین شرط خواهد بود در چیزیکه از تتمه قبض ست یعنی قسمت و این در چیزی ست که قابل قسمت باشد و اما چیزیکه قابل قسمت نیست پس وقف مشاع آن صحیح ست نزد محمد رح نیز چه آنرا قیاس میکند بر هبه و صدقه منفذه یعنی صدقه که منجز بالفعل باشد و معلق نباشد بشرط

لان القسمة من تمام القبض والقبض عنده ليس بشرط فكذا تتمته وقال محمد رح لا يجوز لان اصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهذا فيما يحتمل القسمة فاما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد رح ايضا لانه يعتبره بالهبة والصدقة المنفذة الا في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل ايضا عند ابي يوسف رح لان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى ولان المهاياة فيهما في غاية القبح بان يقبر فيه الموتى سنة ويزرع سنة ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف الوقف لامكان الاستغلال وقسمة الغلة ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد رح لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك طارئ ولو استحق جزء مميز بعينه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة **قال** ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف رح اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتابد

و وجه قول ابی یوسف رح این است که قسمت نمودن مشاع از تتمه قبض است و قبض شرط نیست در وقف نزد او پس تتمه او تتمه قبض نیز شرط نخواهد بود پس وقف مشاع جایز است نزد ابی یوسف رح مگر در مسجد و مقبره چه وقف مشاع در ان جایز نیست اگرچه قابل قسمت نباشد **ف** پیش از قسمت نه بعد از قسمت اما پیش از قسمت پس **ص** بجهت آنکه بقای شرکت مانع این است که خالص برای خدای تعالی گردد **ف** اما بعد از قسمت **ص** پس بجهت آنکه کلام دران صورت است که موضع مذکور قابل قسمت نباشد بسبب آنکه کوچک و تنگ است پس قسمت دران نخواهد بود مگر بطریق مهایات و نوبت باینطور که یکسال دفن نموده شود مرده دران و در سال دیگر زراعت نموده شود یا یک وقت نماز گذارده شود در مسجد و در وقت دیگر اصطبل نموده شود و این نهایت قبیح است بخلاف وقف سوای مسجد و مقبره چه وقف مشاع آن جایز است باتفاق همه وقتیکه قابل قسمت نباشد بجهت آنکه ممکن است که بکرایه داده شود مثلاً و حاصل آنرا قسمت نمایند **مسئله ۵** اگر شخصی وقف کند زمینی را مثلاً و بعد ازان حق دیگری بر آید جزو شائع ازان زمین **ف** چون ربع مثلاً **ص** پس باطل میشود وقف در باقی نیز نزد محمد رح زیرا چه شیوع مقارن وقف است پس جایز نخواهد بود وقف مانند هبه بخلاف وقتیکه رجوع نماید هبه کننده در بعض موهوب یا رجوع نمایند وارثان واهب مریض در دو ثلث بعد از موت او یعنی اگر مریض بمرض موت هبه نماید یا وقف کند جمیع مال خود را در حالت مرض موت و مال گنجایش آن نداشته باشد و وارثان او رجوع نمایند در دو ثلث پس درینصورت تنها باطل نمیشود هبه و نه وقف زیرا چه شیوع طاری است نه مقارن **ف** یعنی در وقت هبه و وقف شیوع نبود و بعد ازان عارض و لاحق شده است **ص** و اگر در حق دیگر بر آید پاره معین از انکه شائع نباشد پس باطل نمیشود وقف در باقی بسبب عدم شیوع و بر همین قیاس است هبه و صدقه مملوکه **ف** یعنی صدقه منفذه **ص** **مسئله ۶** + وقف تمام نمیشود نزد ابی حنیفه و محمد رح مگر وقتیکه بگرداند بالآخره وقف را برای جهتیکه منقطع نمیشود **ف** باینطور که بالآخره گرداند وقف را برای فقرا و نگوید که وقف نمودم بر فلان و بعد ازان بر فلان و بعد ازان بر فقرا زیرا چه آنها منقطع نمیشوند گاهی **ص** و گفته است ابو یوسف رح که هرگاه وقف کننده تسمیه نماید جهتی را که منقطع میشود **ف** چنانچه بگوید که وقف نمودم بر زید **ص** جایز است و بعد از مردن زید میگردد وقف برای فقرا اگرچه تسمیه آنها نکرده است و دلیل طرفین رح این است که مقتضای وقف از جهت اینست که ملک زائل گردد بغیر تملیک و این موبد باشد

كالعتق فاذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع ولابي يوسف رح ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة يكون في الصرف الى جهة تنقطع ومرة بالصرف الى جهة تتابد فيصح في الوجهين وقيل ان التابيد شرط بالاجماع الا ان عند ابي يوسف رح لا يشترط ذكر التابيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمد رح ذكر التابيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون موقتا وقد يكون موبدا فمطلقه لا ينصرف الى التابيد فلا بد من التنصيص **قال** ويجوز وقف العقار لان جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم وقفوه ولا يجوز وقف ما ينقل ويحول قال رض وهذا على الارسال قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم عبيده جاز وكذا سائر آلات الحراثة لانه تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب في البيع والبناء في الوقف ومحمد رح معه فيه لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى وقال محمد رح يجوز حبس الكراع والسلاح ومعناه وقفه في سبيل الله وابو يوسف رح معه على ما قالوا وهو استحسان والقياس ان لا يجوز لما بينا من قبل ووجه الاستحسان

مانند عتق پس اگر وقف گرداند برای جهتی که منقطع می شود پس مقتضای آن یافته نخواهد شد لهذا بسبب توقیت باطل می شود وقف چنانچه باطل می شود بیع بسبب توقیت و دلیل ابی یوسف رح این است که مقصود از وقف عبادت خدای تعالی است و آن حاصل می شود در هر صورت زیرا چه عبادت یافته می شود گاهی باین طور که وقف گرداند برای جهتی که منقطع می شود و گاهی باین طور که وقف گرداند برای جهتی که منقطع نمی شود پس در هر دو صورت وقف صحیح خواهد شد و بعضی گفته اند که تابید شرط است باجماع و لیکن نزد ابی یوسف رح ذکر تابید شرط نیست زیرا که لفظ وقف و صدقه دلالت میکند بران بنا بر آنچه سابق مذکور شده است که وقف عبارت است از ازالۀ ملک بدون تملیک مانند عتق و نزد محمد رح ذکر تابید شرط است زیرا چه وقف تصدق است بمنفعت یا تصدق است بغله و آن گاهی موقت می شود و گاهی موبد پس مطلق آن منصرف نخواهد شد بسوی موبد لهذا ضرور است که ذکر تابید صریحاً نماید **مسئله** وقف زمین جائز است زیرا چه جماعتی از صحابه رض وقف نموده بودند زمین را و وقف منقول جائز نیست مطلقاً خواه قصداً باشد یا تبعیت و این قول ابی حنیفه رح است و گفته است ابو یوسف رح که اگر وقف کند زمین را مع گاوان و بندگان که مزدگر باشند جائز است و همچنین دیگر آلات و اسباب کشتکاری چه آن همه تابع زمین است در حاصل نمودن مقصود پس وقف این چیزها بتبعیت زمین جائز خواهد شد زیرا چه بعضی از احکام تبعاً ثابت می شود و قصداً ثابت نمیشود مانند بیع شرب و مانند وقف بنا **ف** یعنی بیع شرب تنها جائز نیست و مع زمین جائز است و همچنین وقف بنا تنها جائز نیست و بتبعیت دار جائز است **ص** بالاتفاق و قول محمد رح موافق قول ابی یوسف رح است زیرا چه هرگاه وقف بعض منقول جائز است نزد او رح بالاستقلال پس وقف آن بتبعیت بطریق اولی جائز خواهد بود و گفته است محمد رح که اگر کسی وقف نماید اسپ و شتر و سلاح را فی سبیل الله پس وقف این جائز است و قول ابی یوسف رح درین مسئله موافق قول محمد رح است بنا بر آنچه فقها گفته اند و آن از روی استحسان است و از روی قیاس جائز نیست بنا بر آنچه سابق مذکور شد **ف** که تابید شرط است و آن در منقول متحقق نیست **ص** وجه استحسان آنست

الآثار المشهورة فيه منها قوله عليه السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا له في سبيل الله تعالى وطلحة رض
حبس دروعه في سبيل الله تعالى ويروى واكراعه والكراع الخيل ويدخل في حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح
يحمل عليها وعن محمد رح انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفاس والمرّ والقدوم والمنشار والجنازة وثيابها والقدور
والمراجل والمصاحف وعند ابي يوسف لا يجوز لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه
ومحمد رح يقول القياس قد يترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء وعن نصير بن يحيى
انه وقف كتبه الحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليما وتعلما وقراءة واكثر فقهاء الامصار
على قول محمد رح وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعي رح كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه
يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه لا يتأبد ولا بد منه على ما بيناه فصار
كالدراهم والدنانير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقي على اصل القياس وهذا لان العقار يتأبد
والجهاد سنام الدين فكان معنى القربة فيهما اقوى فلا يكون غيرهما في معناهما **قال** واذا صح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه

که پیغمبر صلعم فرموده است که اما خالد وقف نموده است فرس و زره را فی سبیل الله و طلحه رض وقف نموده است زره را فی سبیل الله و بعضی روایت
کرده اند که شتر در حکم فرس است زیرا چه عرب بسواری شتر جهاد میکردند و همچنین داخل است سلاح در حکم زره و نزد محمد رح جائز است وقف منقولاتیکه وقف آن
معمول و متعارف است چون تبر و کلند و تیشه و اره و جنازه **ف** یعنی تخته تابوت **ص** و پارچه آن و دیگ سنگین و مس و مصحف و نزد ابو یوسف
رح جائز نیست زیرا چه قیاس ترک نموده نمیشود مگر بنص و نص وارد است در اسپ و سلاح پس بر آن قصر نموده خواهد شد و محمد رح میگوید که قیاس ترک
نموده میشود بسبب تعامل چنانچه در استصناع و تعامل یافته شده است درین اشیا و مرویست که نصیر بن یحیی وقف نموده بود کتابهای خود را بنابر
قیاس آن بر مصحف **ف** یعنی وقف مصحف صحیح است پس همچنین وقف کتاب نیز **ص** و همین صحیح است زیرا چه هر واحد از کتاب و قرآن
نگاه داشته میشود برای تعلم و تعلیم دین و برای قرأت و اکثر فقها بر قول محمد رح فتوی داده اند **ف** و در فتاوی قاضی خان مذکورست که در وقف
نمودن کتاب اختلاف است میان مشائخ رح و فقیه ابو اللیث جائز داشته است آنرا و بر همین فتوی است **ص** **مسئله** جائز نیست وقف
نمودن منقولاتیکه وقف آن معمول و متعارف نیست نزد علمای ما رح و گفته است شافعی رح هر چیزیکه ممکن است انتفاع بآن با وجود باقی ماندن
اصل آن و هر چیزیکه جائز است بیع آن پس جائز است وقف آن زیرا چه ممکن است انتفاع بآن پس آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود
و دلیل علمای ما رح این است که مقتضای وقف تابید است بنابر آنچه سابق مذکور شده است **ف** و آن یافته نمیشود در منقول چه آن همیشه
نمی ماند پس مقتضای قیاس این است که وقف منقول مطلقا صحیح نباشد و لیکن در بعض منقول جائز است بر خلاف قیاس بنابر حدیث مشهور
و در بعضی منقول جائز است بنابر تعامل چون تبر و کلند و تیشه و دیگ و باقی اشیای منقول چون پارچه و فرش و بنده و کنیز پس وقف آن جائز
نیست موافق مقتضای قیاس **ص** چه دران نه حدیث یافته شده است و نه تعامل پس آن مانند درهم و دینار خواهد بود و آنچه شافعی رح گفته است
که آن مانند زمین و اسپ و سلاح خواهد بود جواب آن این است که قیاس آن بر زمین و اسپ وغیره صحیح نیست زیرا چه زمین همیشه می ماند و اسپ وغیره
آلهٔ جهاد است و جهاد از اعلی عبادات و تمامی دین است پس معنی تابید در زمین و اسپ وغیره قوی است به نسبت منقولات دیگر پس قیاس آن بر زمین
و اسپ و سلاح صحیح نیست **مسئله** هرگاه صحیح و لازم گردد وقف جائز نیست بیع آن و نه تملیک آن نزد جمیع فقها اما عدم جواز تملیک

الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسف رہ فیطلب الشریك القسمة فیصح مقاسمته اما امتناع التملیك فلما بینا واما جواز القسمة فلانها تمیز وافراز غایة الامر ان الغالب فی غیر المکیل والموزون معنی المبادلة الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبه من عقار مشترك فهو الذی یقاسم شریکه لان الولایة الی الواقف وبعد الموت الی وصیه وان وقف نصف عقار خالص له فالذی یقاسمه القاضی او یبیع نصیبه الباقی من رجل ثم یقاسمه المشتری ثم یشتری ذلك منه لان الواحد لایجوز ان یکون مقاسِما ومقاسَما ولو کان فی القسمة فضل دراهم ان اعطی الواقف لایجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقفُ جاز ویکون بقدر الدراهم شراء قال والواجب ان یبتدئ من ارتفاع الوقف بعمارته شرط ذلك الواقف اولم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلة مؤبدا ولایبقی دائمة الا بالعمارة فیثبت شرط العمارة اقتضاء لان الخراج بالضمان

بجهت آنست که پیغمبر صلعم فرموده است که تصدق کن اصل آن زمین تا نه بیع نموده شود و نه هبه نموده شود و نه ارث جاری شود دران چنانچه سابق مذکور شده است پس هرگاه لازم گردد وقف جائز نخواهد بود بیع و تملیک ولیکن اگر وقف شاع باشد لازم گردد بنا بر قول ابی یوسف رح و طلب نماید شریک قسمت آنرا پس قسمت آن صحیح است بجهت آنکه قسمت عبارت است از افراز و تمیز و نهایت الامر این است که در غیر مکیل و موزون معنی مبادله غالب است ولیکن در باب وقف معنی افراز و تمیز غالب اعتبار نموده میشود تا وقف صحیح گردد پس قسمت وقف در معنی بیع و تملیک نخواهد شد لهذا جائز خواهد شد و بعد ازان باید دانست که اگر شخصی وقف کند نصیب خود از زمین مشترک پس همان وقف کننده قسمت نموده خواهد گرفت از شریک خود زیراچه ولایت آن مر وقف کننده راست و بعد از موت وی ولایت آن مر وصی وی راست و اگر شخصی وقف کند نصف زمین خود را پس درینصورت قاضی قسمت نموده خواهد گرفت از وقف کننده مذکور یا وقف کننده مذکور بفروشد نصیب خود را که نصف است مثلاً بدست شخصی و بعد ازان قسمت نموده بگیرد از مشتری مذکور زمین وقف را و بعد ازان خرید کند حصه خود را که فروخته بود از مشتری مذکور ف و نمیرسد وقف کننده مذکور را که خود تقسیم نموده علیحده سازد حصه زمین را که وقف کرده است و حصه خود را که وقف نکرده است ص بجهت آنکه شخص واحد نمیتواند که خود قسمت نموده هم خود را چه قسمت جاری نمیشود مگر میان دو کس و اگر در قسمت نمودن وقف چیزی متحمل دراهم باشد یعنی اگر وقف کند شخصی نصیب خود را از زمینیکه مشترک است میان او و میان غیر و بعد ازان یکدیگر تقسیم نمایند و حصه یکی ناقص باشد و داده شود دراهم عوض نقصان پس اگر داده شود آن دراهم بوقف کننده و جائز نیست زیراچه بیع وقف جائز نیست و اگر بدهد وقف کننده دراهم را جائز است و آنچه میگیرد بمقابل دراهم مذکور مملوک او شود بسبب شراء ف پس اگر خواهد که جدا کند آنرا از مقدار وقف پس باید که این قضیه را پیش قاضی برد تا او ممتاز و علیحده کرده دهد وقف را از آنچه گرفته است آنرا بمقابل دراهم ص مسئله ۱۰ و واجب است که از حاصل وقف اولاً تعمیر آن نماید خواه شرط کرده باشد این را واقف یا شرط نکرده باشد بجهت آنکه مقصود واقف این است که حاصل وقف همیشه صرف نموده شود و وقف همیشه باقی نمی ماند مگر بتعمیر آن پس شرط تعمیر آن از لوازم وقف است و بجهت آنکه خراج بضمان است ف یعنی نفع بنقصان است و حاصل این است که شخصیکه میرسد منفعت یک چیز با و مضرت آن چیز نیز هم بروی است

وصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له بها ثم ان كان الوقف على الفقراء ولا يظفر بهم
واقرب اموالهم هذه الغلة فتجب فيها ولو كان الوقف على رجل بعينه وآخره للفقراء فهو في ماله اي ماله
شاء في حال حياته ولا يؤخذ من الغلة لانه معين يمكن مطالبته وانما يستحق العمارة عليه بقدر ما يبقى
الموقوف على الصفة التي وقفه وان خرب يبنى على ذلك الوصف لانها بصفتها صارت غلتها مصروفة
الى الموقوف عليه فاما الزيادة على ذلك فليست بمستحقة عليه والغلة مستحقة له فلا يجوز صرفها
الى شيء آخر الا برضاه ولو كان الوقف على الفقراء فكذلك عند البعض وعند الآخرين يجوز ذلك
والاول اصح لان الصرف الى العمارة ضرورة ابقاء الوقف ولا ضرورة في الزيادة **قال** فان وقف دارا على
سكنى ولده فالعمارة على من له السكنى لان الخراج بالضمان على ما مر فصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فان امتنع
من ذلك او كان فقيرا آجرها الحاكم وعمرها باجرتها واذا عمرها ردها الى من له السكنى لان في ذلك رعاية الحقين حق
الواقف وحق صاحب السكنى لانه لو لم يعمرها تفوت السكنى اصلا والاول اولى ولا يجبر الممتنع على العمارة لما فيه من اتلاف ماله

ص و هرگاه چنین شد پس تعمیر وقف مانند نفقه بنده است که شخصی وصیت نموده باشد بخدمت آن برای کسی چه نفقه بنده مذکور بر موصی له بخدمت است بعد ازان باید دانست که اگر وقف بر فقرا باشد و مطالبه تعمیر وقف از آنها ممکن نباشد و قریب ترین اموال آنها همین حاصل وقف است پس واجب میشود تعمیر آن از حاصل مذکور و اگر وقف بر شخصی معین باشد و بعد ازان بر فقرا پس واجب میشود تعمیر در مال آن شخص و او مختار است از هر مال خود که خواهد برای تعمیر وقف دهد در حالت حیات خود و درین صورت گرفته نمیشود از حاصل وقف برای تعمیر زیراچه مطالبه از شخص مذکور درین هنگام ممکن است چه او معین معلوم است و نیز باید دانست که تعمیر وقف واجب نمیشود بر شخص مذکور مگر همین قدر که باقی ماند آن وقف بر صفتیکه وقف نموده بود و اگر خراب شده باشد وقف بنا نموده میشود بر صفتیکه بود در حالت وقف زیراچه وقف در حالتیکه بر صفت مذکوره بود حاصل آن صرف نموده شده است بر موقوف علیه نه حاصل آن در حالتیکه زائد باشد بر صفت مذکوره و حاصل مذکور حق موقوف علیه مذکور است پس جائز نیست صرف آن در تعمیر زائد بر صفتیکه در حالت وقف بود مگر برضای وی و اگر وقف بر فقرا باشد **ف** نه بر شخصی معین **ص** پس بعضی گفته اند که درین صورت نیز همان حکم است که مذکور شد **ف** یعنی صرف نموده نمیشود حاصل وقف مذکور در تعمیر زائد بر صفتیکه در حالت وقف بود **ص** و نزد بعضی جائز است و قول اول اصح است زیراچه صرف نمودن حاصل وقف در تعمیر آن بایں ضرورت است که وقف مذکور باقی ماند و هیچ ضرورت نیست در تعمیر نمودن زائد بر حالت وقف **مسئله ۱۱۴** اگر شخصی وقف نماید سرای را بایں شرط که سکونت نماید در آن فرزند وی یا غیر فرزند وی پس تعمیر آن سرای واجب است بر شخصی که حق سکونت مراورا است بجهت آنکه خراج بضمان است چنانچه سابق مذکور شد پس خواهد بود مانند نفقه بنده که وصیت نموده باشد خواجه بخدمت آن برای کسی پس اگر شخص مذکور ابا نماید از تعمیر آن سرای و قدرت آن نکند یا فقیر باشد و استطاعت تعمیر نداشته باشد پس باید که حاکم باجاره دهد آن سرای را و تعمیر آن نماید از اجرت آن و هرگاه فارغ شود از تعمیر پس باز دهد آن سرای را بشخص مذکور بجهت آنکه درین رعایت حق واقف و رعایت شخص مذکور هر دو است چه اگر تعمیر آن نکند آن سرای باقی نماند پس فوت میشود حق واقف و آن شخص هر دو پس تعمیر آن از اجرت آن اولی است تا حق هر دو باقی و ثابت ماند و باید دانست که درین صورت هرگاه شخص مذکور ابا نماید از تعمیر جبر نموده نمیشود بروی که تعمیر آن نماید بجهت آنکه در تعمیر آن اتلاف مال وی است

فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یکون امتناعه رضا منه ببطلان حقه لانه فی حیز التردد ولا یصح
اجارة من له السکنی لانه غیر مالک قال وما انهدم من بناء الوقف وآلته صرفه الحاکم فی عمارة الوقف
ان احتاج الیه وان استغنی عنه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصرفه فیها لانه لا بد من العمارة لیبقی
علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیه فی الحال صرفها فیها والا امسکها حتی لا یتعذر
علیه ذلک اوان الحاجة فیبطل المقصود وان تعذر اعادة عینه الی موضعه بیع وصرف ثمنه الی المرمة
صرفا للبدل الی مصرف المبدل ولا یجوز ان یقسمه یعنی النقض بین مستحقی الوقف لانه جزء من العین
ولا حق للموقوف علیهم فیه وانما حقهم فی المنافع والعین حق الله تعالی فلا یصرف الیهم غیر حقهم
قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولایة الیه جاز عند ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلة
لنفسه وجعل الولایة الیه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف رح ولا یجوز علی قیاس قول محمد رح وهو قول هلال
الرازی رح وبه قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف بینهما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز

پس این مانند صاحب تخم است در عقد مزارعت ف یعنی اگر صاحب تخم ابا نماید از عمل مزارعت جبر نموده نمیشود بر وی که عمل زراعت نماید بجهت آنکه عمل مذکور متصور نیست بدون اتلاف مال که تخم است همچنین درینجا نیز سوال هرگاه صاحب حق سکونت ابا نمود از تعمیر پس باید که قاضی واپس نماید سرای مذکوره را با بعد از تعمیر زیرا چه او راضی گشت ببطلان حق خود پس رعایت حق او ضرور نیست جواب ص ابا نمودن صاحب حق مذکور از تعمیر سرای مذکور دلالت نمیکند بر اینکه او راضی است ببطلان حق خود زیرا چه در رضای وی ببطلان حق خود شک و تردد است چه احتمال دارد که او ابا نموده باشد از تعمیر آن بسبب آنکه تلف میشود مال وی پس حق او باطل نموده نخواهد شد بسبب شک و باید دانست که شخص مذکور را اگر اجاره دهد سرای مذکور را جائز نیست چه او مالک آن سرای نیست ف واما حاکم پس او نائب عامه و او را ولایت است علی العموم ص مسئله ۱۲ + آنچه خراب و منهدم شود از بنا از آلت بنا چون خشت و چوب باید که حاکم صرف نماید آنرا در تعمیر وقف اگر حاجت آن باشد و اگر حاجت آن نباشد نگاه دارد آنرا تا آن زمان که حاجت روی دهد بسوی تعمیر آن زیرا که باید که صرف نماید آن در تعمیر آن چه تعمیر آن ضرور است تا همیشه باقیماند وقف و مقصود وقف حاصل گردد و بعد از آن باید دانست که اگر صرف نمودن عین آن خشت و چوب در آن موضع خراب شده متعذر باشد ف بایطور که چوب شکسته باشد مثلا ص پس باید که حاکم بفروشد آنرا و صرف نماید بهای آنرا در مرمت آن و جائز نیست حاکم را که قسمت نماید و بدهد آنرا بکسانیکه مستحق وقف اند زیرا چه چوب و خشت مذکور از اجزای عین وقف است و آن کسان را هیچ حق نیست در آن و جز این نیست که حق آنها در منفعت آن است نه در عین آن چه عین آن حق خدای تعالی است پس آن داده نخواهد شد بآنها ص مسئله ۱۳ + اگر شخصی وقف نماید سرای را مثلا باین شرط که حاصل آن برای واقف مذکور باشد تا حالت حیات وی و بعد از موت وی برای فقرا پس این جائز است نزد ابی یوسف رح قال رض این جائز است نزد ابی یوسف و جائز نیست بنا بر قیاس قول محمد رح و همین قول هلال رازی و شافعی رح است و بعضی گفته اند که اختلاف میان ابی یوسف رح و میان محمد رح در صورت مذکوره بنا بر اختلاف آنهاست در شرط نمودن قبض ف یعنی نزد محمد رح تسلیم وقف بمتولی شرط است پس شرط نمودن حاصل آن برای خود جائز نخواهد بود چه این منافی تسلیم است و نزد ابی یوسف رح جائز است چه تسلیم آن بمتولی شرط نیست نزد او رح کذا فی النهایه

وقيل هي مسئلة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ماداموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حيوته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد رح ان الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابي يوسف رح ما روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الاكل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه

ص و بعضي گفته اند كه اختلاف اين مسئله مبتني بر مسئله ديگر نيست و در آن اختلاف ست ابتدا در ميان آنها و بايد دانست كه اختلاف در مسئله مذكور در ميان آنها در هر دو ست خواه واقف مذكور بعضي حاصل وقف را شرط نموده باشد براي خود تا حالت حيات خود و بعد از موت خود براي فقرا خواه جميع حاصل آنرا شرط نموده باشد براي خود تا حالت حيات خود و بعد از موت براي فقرا و نيز بايد دانست كه اگر واقف مذكور شرط نموده باشد بعض حاصل وقف را يا جميع حاصل آنرا براي ام ولدهاي خود يا براي مدبرهاي خود تا حالت حيات آنها و بعد از موت آنها براي فقرا پس بعضي گفته اند كه اين جائز ست بالاتفاق نزد همه و بعضي گفته اند كه درين نيز اختلاف مذكور ست و همين صحيح ست زيرا چه شرط نمودن حاصل آن براي آنها و در حين حيات آنها مانند شرط نمودن حاصل آنست براي خود و دليل قول محمد رح اين ست كه وقف تبرع ست بطريق تمليك بخداي تعالى باين طور كه تسليم نمايد آنرا بمتولي چه تمليك بخداي تعالى كه مالك جملهٔ اشياست بقصد و بالذات متحقق نمي شود و گاهي بتبعيت غير مي شود و شرط نمودن بعض حاصل وقف يا جميع حاصل آن براي ذات خود منافي آن ست زيرا چه تمليك از ذات خود متحقق و ثابت نمي شود پس آن خواهد بود مانند صدقهٔ منفذه ف يعني صدقه كه بالفعل تسليم نموده شود بفقير ص و مانند آنكه شرط نمايد بعض بقعهٔ مسجد را براي خود ف يعني اگر شخصي تسليم نمايد مال را بفقير بطريق صدقه و شرط نمايد كه بعض آن در ملك او باشد پس صدقه بدين شرط جائز نيست و همچنين اگر باني مسجد شرط نمايد كه بعض مسجد در ملك او باشد پس اين مانع جواز ست در جميع آن مسجد همچنين درينجا نيز ص و دليل ابي يوسف رح يكي اين ست كه پيغمبر صلي الله عليه وآله وسلم ميخورد از حاصل چيزيكه وقف نموده بود و خوردن آن حلال نيست مگر آنكه شرط نموده باشد خوردن آن براي خود پس خوردن رسول عليه السلام از حاصل آن چيز دلالت مي كند بر آنكه جائز ست واقف را كه شرط نمايد حاصل وقف را براي خود دوم آنست كه وقف عبارت ست از آنكه مالك مال ازاله ملك خود نمايد بايطور كه تمليك نمايد آنرا بخداي تعالى بطريق عبادت چنانچه سابق گذشت و هرگاه چنين شد پس وقتيكه شرط نمايد واقف بعض حاصل وقف را يا جميع را براي خود پس او براي خود گردانيد چيزي را كه مملوك خداي تعالى بوده نه آنكه ملك خود را براي خود گردانيده و گردانيدن مملوك خداي تعالى براي خود جائز ست چنانچه اگر كسي بنا نمايد كاروان سرائي را يا سقايه را يا زمين خود را مقبره گرداند و شرط نمايد كه او فرود خواهد آمد در ان كاروانسراي يا آب خواهد خورد از ان سقايه يا او دفن نموده شود در ان مقبره پس اين جائز ست همچنين درينجا نيز

ولان مقصوده القربة وفي التصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابي يوسف وعند محمد رح الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخيار لنفسه في الوقف ثلثة ايام جاز الوقف والشرط عند ابي يوسف وعند محمد رح الوقف باطل وهذا بناء على ما ذكرنا واما فصل الولاية فقد نص فيه على قول ابي يوسف وهو قول هلال ايضا وهو ظاهر المذهب وذكر هلال في وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشترط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الاشبه ان يكون هذا قول محمد رح لان من اصله ان التسليم الى القيم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه ولنا ان المتولي انما يستفيد الولاية من جهته بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية

و سوم این است که مقصود واقف عبادت است در صورتیکه او حاصل وقف را شرط نماید برای خود عبادت یافته می شود چه پیغمبر علیه السلام فرموده است که نفقه نمودن مرد بر ذات خود صدقه است مسئله ۱۴ اما اگر وقف کننده شرط نماید در وقف که او هرگاه خواهد بدل نماید این زمین را بعوض با زمین دیگر پس آن جائز است نزد ابو یوسف رح و نزد محمد رح وقف جائز است و شرط مذکور باطل است ف زیرا چه شرط مذکور مانع زوال ملک نیست و وقف تمام کامل میشود بسبب زوال ملک باقی ماند فقط شرط استبدال و آن شرط فاسد است پس باطل نخواهد شد چنانچه در مسجد اگر شرط استبدال نماید باطل است چنین در نهایه ص مسئله ۱۵ اگر واقف شرط خیار سه روز نماید برای خود در وقف ف باینطور که بگوید وقف نمودم این سرای را چنین و چنین ص باین شرط که مرا خیار است تا سه روز پس نزد ابی یوسف رح وقف و شرط هر دو جائز است و نزد محمد رح وقف باطل است و اختلاف درین مسئله بنابر اختلاف ایشانست در شرط نمودن حاصل را برای ذات واقف ف یعنی هرگاه شرط نمودن حاصل وقف برای واقف تا حالت حیات او جائز است نزد ابی یوسف رح پس جائز است که شرط خیار سه روز هم برای خود تا تامل کند درین ایام و نزد محمد رح وقف مذکور باطل است چه قبض شرط است نزد او رح و شرط خیار مانع تمام قبض است چه قبض تمام نشود و بدون تمامی وقف و هرگاه شرط خیار نمود رضای او یافته نشد پس باطل خواهد شد وقف چون باطل گشت باز جائز نخواهد شد بعد از اسقاط شرط خیار کذا فی النهایه هی مسئله ۱۶ اگر شخصے وقف نماید زمین را باین شرط که ولایت وقف مذکور مرا او را باشد پس این جائز است نزد ابی یوسف رح قال رض تصریح نموده است باین صاحب قدوری همین قول هلال رح است و همین ظاهر مذهب است و ذکر نموده است این را هلال رح در کتاب الوقف و گفته اند بعض مشائخ رح که واقف اگر شرط ولایت وقف نماید برای خود پس مراو را ولایت است و اگر شرط نه نماید مراو را ولایت آن نیست و گفته اند مشائخ ما که اشبه آنست که این قول محمد رح است زیرا چه قاعده نزد او رح این است که تسلیم نمودن وقف بمتولی شرط است برای صحت وقف و هرگاه او تسلیم نماید پس باقی نخواهد ماند مراو را ولایت در وقف ف اما بنابر قاعده ابی یوسف رح پس تسلیم نمودن وقف بمتولی شرط نیست پس خواهد بود مر واقف را ولایت وقف اگرچه شرط نماید ولایت را برای خود و باید دانست که آنچه مذکور شد از قول محمد رح که اگر تسلیم نماید باقی نخواهد ماند مراو را ولایت آن محمول است که ولایت شرط نکرده باشد در ابتدای وقف اگر شرط کرده باشد در ابتدای وقف پس تسلیم نمودن بمتولی باطل نمیشود ولایت او زیرا چه اگر شرط نماید ولایت را برای غیر ثابت میشود ولایت باو پس وقتیکه شرط نماید ولایت را برای خود بطریق اولی ثابت خواهد شد ولایت مراو را ص و دلیل قول ابی یوسف که ظاهر مذهب است یکی این است که متولی استفاده میکند ولایت را از جانب واقف بسبب شرط نمودن وی پس محال است که واقف را ولایت آن نباشد

وغلته يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى بولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى
بعمارته ونصب المؤذن فيه وكمن اعتق عبدا كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه ولو ان الواقف شرط ولايته لنفسه
وكان الواقف غير مأمون على الوقف فللقاضي ان ينزعها من يده نظرا للفقراء كما له ان يخرج الوصي نظرا للصغار وكذا
اذا شرط ان ليس للسلطان ولا للقاضي ان يخرجها من يده ويوليها غيره لانه شرط مخالف لحكم الشرع فيبطل فصل

واذا بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوة فيه فاذا صلى فيه واحد زال
عند ابي حنيفة رح عن ملكه اما الافراز فلانه لا يخلص لله تعالى الا به واما الصلوة فيه فلانه لا بد من التسليم
عند ابي حنيفة ومحمد رح ويشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلوة فيه اولانه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه
ثم يكتفى بصلوة الواحد فيه في رواية عن ابي حنيفة رح وكذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وعن محمد رح انه
يشترط الصلوة بالجماعة لان المسجد بني لذلك في الغالب وقال ابو يوسف رح يزول ملكه بقوله جعلته مسجدا لان التسليم عنده ليس بشرط
لانه اسقاط لملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق العبد وصار كالاعتاق وقد بيناه من قبل قال ومن جعل مسجدا

و دیگری استفاده ولایت نماید از او و دوام آنست که واقف نسبت مردمان دیگر قریب تر است بوقف پس سزاوار است که ولایت آن مر او را
باشد چنانچه اگر شخصی مسجد بنا کند پس ولایت تعمیر آن و نصب مؤذن دران مر او راست و چنانچه اگر شخصی آزاد کند بنده خود را ولای آن مر سد باو
زیرا چه او بنسبت مردمان دیگر قریب ترست بسوی آن بنده مسئله ۱۲ اگر واقف شرط نماید ولایت وقف را برای خود و بر واقف مذکور
امان نباشد ف یعنی خائن باشد ص پس قاضی را میرسد که بگیرد وقف را از دست او بجهت شفقت بر حال فقیران چنانچه میرسد قاضی را
که بدر سازد وصی را از وصایت وقتیکه خائن باشد بجهت شفقت بر حال یتیمان و همچنین اگر واقف متولی نماید غیر را و شرط کند که سلطان و قاضی
از قبضه او بر نیارند وقف را پس میرسد سلطان و قاضی را که بر آرند از قبضه متولی مذکور وقتیکه خائن باشد زیرا چه شرط مذکور مخالف حکم شرع است پس
باطل خواهد شد والله اعلم

فصل مسئله ۱ اگر شخصی بنای مسجد نماید زائل نمیشود ملک او از ان مادامیکه جدا نکند آنرا از مملوک خود و راه آن و اذن ندهد مر مردمان را
برای گذاردن نماز دران پس هرگاه نماز گذارند مردمان دران یا یک کس نماز گذارد زائل میشود ملک او نزد ابی حنیفه رح اما جدا کردن آن از
مملوک واقف بجهت آن ضروریست که مسجد مذکور خالصا برای خدای تعالی نمیگردد مگر وقتیکه جدا کند آنرا از وقف از ملک خود و اما گذاردن نماز
دران بجهت آن شرط است که تسلیم نمودن ضروریست نزد ابی حنیفه رح و محمد رح پس تسلیمی که لائق این نوع است شرط خواهد بود زیرا چه تسلیم در هر نوع
مناسبت آن نوع شرط است و تسلیمی که مناسب مسجد است گذاردن نماز است دران یا بجهت آن شرط است که قبض نمودن خدا تعالی
متعذر است پس آنچه مقصود از مسجد است قائم مقام قبض آن خواهد بود و بعد از ان باید دانست که اگر یک کس نماز گذارد کفایت میکند در یک
روایت از ابی حنیفه رح و محمد رح زیرا چه متعذر است که جمیع مردمان نماز گذارند دران پس گذاردن یک کس که کمتر است شرط خواهد بود و نیز مروی است
از ابی حنیفه و محمد رح که گذاردن نماز بجماعت شرط است دران زیرا چه بنای مسجد غالب برای نماز جماعت است و گفته است ابو یوسف رح که
زائل میشود ملک آن شخص بمجرد گفتن او که گردانیدم من این را مسجد زیرا چه تسلیم شرط نیست نزد او رح زیرا چه آن عبارت است از اسقاط ملک عبد
پس خالص برای خدا تعالی خواهد شد بسبب سقوط حق عبد مانند اعتاق چنانچه بیان آن سابق گذشت مسئله ۲ اگر شخصی مسجدی بنا کند

تحته سرداب او فوقه بيت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله عن ملكه فله ان يبيعه وان مات يورث عنه لانه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما فى مسجد بيت المقدس وروى الحسن عنه انه قال اذا جعل السفل مسجدا وعلى ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتأبد وذلك يتحقق فى السفل دون العلو وعن محمد رح على عكس هذا لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابى يوسف رح انه جوّز فى الوجهين حين قدم بغداد ورأى ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة وعن محمد رح انه حين دخل الرىّ اجاز ذلك كله لما قلنا **قال** وكذلك ان اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فيه يعنى له ان يبيعه ويورث عنه لان المسجد ما لا يكون لاحد فيه حق المنع واذا كان ملكه محيطا بجوانبه كان له حق المنع فلم يصر مسجدا ولانه ابقى الطريق لنفسه فلم يخلص لله تعالى وعن محمد رح انه لا يباع ولا يورث ولا يوهب اعتبره مسجدا وكذا عن ابى يوسف رح انه يصير مسجدا لانه لما رضى بكونه مسجدا ولا يصير مسجدا الا بالطريق دخل فيه الطريق وصار مستحقا كما يدخل فى الاجارة من غير ذكر **قال** ومن اتخذ ارضه مسجدا لم يكن له ان يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لانه تجرد عن حق العباد وصار خالصا لله وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى واذا اسقط العبد ما ثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرفه عنه كما فى الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد

یا پائین آن سرداب یعنی تہ خانہ بنا کند **ص** یا بالای آن مسجد بالاخانہ بنا نماید و دروازہ آن مسجد بسوی راہ نماید و جدا کند آنرا از ملک خود پس آن شخص را میرسد کہ بفروشد آن مسجد را و اگر بمیرد آن شخص مسجد مذکور میراث میگردد زیرا کہ آن مسجد خالصاً برای خدا تعالی نشد بسبب باقی ماندن حق عبد دران و این وقتی ست کہ سرداب را برای مصالح مسجد بنا کردہ باشد و اگر آنرا برای مصالح مسجد بنا نمودہ باشد چنانچہ در مسجد بیت المقدس است پس جائز میشود وقف و روایت نمودہ است حسن رح از ابی حنیفہ رح کہ اگر پائین خانہ را مسجد گرداند و بالاخانہ کہ بر آنست از برای سکونت گذارد پس آن پائین خانہ مسجد میگردد زیرا چہ مسجد منجملہ آن چیزہاست کہ ہمیشہ میماند و پائین خانہ چنین ست نہ بالاخانہ و مرویست از محمد رح عکس آن زیرا چہ تعظیم مسجد ضرورست و ہرگاہ بالاخانہ بنا نمودہ شود بالای مسجد برای سکونت یا برای دادن کرایہ تعظیم آن متعذرست و مرویست کہ چون ابو یوسف رح در بغداد رفت و دید تنگی منازل را جائز داشت ہر دو صورت یعنی اگر پائین خانہ را مسجد گرداند یا بالاخانہ را ہر دو جائزست پس او رح بنا بر ضرورت جائز داشت ہر دو صورت را و نیز مرویست کہ ہرگاہ محمد رح بلدہ ری داخل گشت او نیز جائز داشت ہر دو صورت بسبب ضرورت تنگی منازل و خانہ **مسئلہ ۳** + اگر شخصے وسط خانہ خود را مسجد گرداند و اذن دہد مردمان کہ داخل شوند دران مسجد نمیگردد و میرسد او را کہ بفروشد آنرا و وراثت جاری میشود دران بجہت آنکہ مسجد مکانی ست کہ کسی را حق منع نباشد دران و ہرگاہ ملک شخصی باشد از ہمہ جوانب خواہد بود آن شخص را منع پس آن مسجد نخواہد شد و بجہت آنکہ او راہ را برای خود نگاہداشتہ است پس خالصاً برای خدا تعالی نخواہد شد و مرویست از محمد رح کہ در صورت مذکورہ وسط خانہ مذکور کہ آنرا مسجد گردانیدہ است فروختہ نمی شود و نہ ہبہ نمودہ میشود و نہ موروث میگردد پس او رح آنرا مسجد اعتبار نمودہ است و ہمچنین مرویست از ابی یوسف رح کہ آن مسجد میگردد زیرا چہ آن شخص ہرگاہ راضی گشت باینکہ آن مسجد گردد و آن مسجد نمیگردد بدون راہ پس او داخل خواہد شد دران بدون ذکر چنانچہ در اجارہ داخل میشود بدون ذکر **مسئلہ ۴** + اگر شخصے زمین خود را مسجد گرداند پس جائز نیست کہ او رجوع کند دران یا بفروشد آنرا و ہمچنین جائز نیست کہ از و موروث شود زیرا چہ زمین مذکور فارغ می شود از حق عبد و خالصاً برای خدا تعالی میگردد و دیگر آن است کہ جملہ اشیا مملوک خدا تعالی است و ہرگاہ عبد ساقط نماید حق خود را کہ دران زمین ست پس آن عود خواہد کرد بسوی اصل خود و تصرف وی منقطع خواہد شد چنانچہ منقطع میشود حق وی بسبب اعتاق و رجوع نمیتواند کرد **مسئلہ ۵** + اگر محلہ کہ در اطراف مسجد ست ویران شود

واستغنى عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف رح لانه اسقاط منه فلا يعود الى ملكه وعند محمد رح عاد الى ملك الباني او الى وارثه بعد موته لانه
عينه لنوع قربة وقد انقطعت فصار كحصير المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه الا ان ابا يوسف رح يقول في الحصير والحشيش
انه ينقل الى مسجد آخر **فان** بنى سقاية للمسلمين او خانا يسكنه بنو السبيل او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم يزل ملكه
عن ذلك حتى يحكم به الحاكم عند ابي حنيفة رح لانه لم ينقطع عن حق العبد الا ترى ان له ان ينتفع به فيسكن في الخان وينزل
في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن في المقبرة فيشترط حكم الحاكم او الاضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء
بخلاف المسجد لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزول ملكه بالقول كما هو اصله اذ التسليم
عنده ليس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك لان
التسليم عنده شرط والشرط تسليم نوعه وذلك بما ذكرناه ويكتفى بالواحد لتعذر فعل الجنس كله وعلى هذا البئر الموقوفة والحوض ولو سلم الى
المتولي صح التسليم في هذه الوجوه كلها لانه نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب كفعل المنوب عنه واما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليما لانه لا تدبير
للمتولي فيه وقيل يكون تسليما لانه يحتاج الى من يكنسه ويغلق بابه فاذا سلم اليه صح التسليم والمقبرة في هذا بمنزلة المسجد على ما قيل

و حاجت مسجد مذکور نماند باینطور که کسی نماز نگذارد در ان پس آن مسجد باقی میماند نزد ابی یوسف رح باز مملوک بانی مسجد نمی شود زیراچه خارج کرده است
آنرا از ملک خود پس باز مملوک او نخواهد شد و امام محمد رح میگوید که مسجد مذکور باز مملوک بانی آن میگردد و اگر بانی آن بمیرد مملوک وارثان او میگردد بجهت آنکه
بانی مسجد مذکور بنا کرده است آنرا برای عبادت و حالا منقطع گشت آن عبادت پس آن مانند بوریا و کاه مسجد گشت یعنی اگر حاجت بوریا و کاه مسجد
باقی نماند باز مملوک مالک میشود و همچنین درینجا نیز لیکن این الزام بر ابی یوسف رح نمیتواند شد چه او در بوریا و کاه مسجد نیز می گوید که هرگاه حاجت آن باقی نماند در ان
مسجد باید که آنرا در مسجد دیگر نقل نمایند پس این مسئله مجمع علیه نیست **ف مسئله ۶** اگر شخصے سقایه بنا نماید برای مسلمانان یا کاروان سرا بنا کند برای آمدن مسافران
یا خانه بنا کند در سرحد برای فرود آمدن غازیان که آنرا رباط میگویند یا زمین خود را مقبره گرداند پس ملک او زائل نمیشود ازان تا آنزمان که حاکم حکم نماید بآن
زیراچه حق مالک منقطع نشده است ازان لهذا انتفاع بر داشتن ازان جائز است مر او را باینطور که سکونت نماید در کاروان سرا و فرود آید در رباط و آب خورد
از سقایه و دفن نماید مرده را در مقبره پس حکم حاکم شرط است تا ملک او زائل گردد یا اضافت نماید آنرا بسوی ما بعد موت تا وصیت گردد و لازم شود بعد از
موت چنانچه در چیزیکه وقف نماید آنرا بر فقیران بخلاف مسجد زیراچه در مسجد حق انتفاع باقی نمیماند مر بانی آنرا پس آن خالصا برای خدای تعالی میگردد بدون
حکم حاکم و اینهمه که مذکور شد نزد ابی حنیفه رح است و گفته است ابو یوسف رح زائل میشود ملک او بمجرد گفتن او که این را سقایه گردانیدم یا کاروان سرا گردانیدم
یا این زمین را مقبره گردانیدم زیراچه قاعده نزد او رح اینست که وقف لازم است و تسلیم آن شرط نیست و محمد رح گفته است که هرگاه آب خورند مردمان از
سقایه و فرود آیند مسافران در کاروان سرا و نازل شوند غازیان در رباط و دفن نموده شود مرده در مقبره زائل میشود ملک مالک آن بجهت آنکه تسلیم
شرط وقف است نزد او رح یافته میشود و درین صورتها تسلیم هر نوع مناسب آنست و کفایت میکند اگر یک کس هم آب خورد از سقایه یا فرود آید یک مسافر
در کاروان سرا یا یک غازی در رباط یا دفن نموده شود یک مرده در مقبره زیراچه فعل جمیع متعذر است پس یک کس که کمتر است معتبر خواهد بود و بر
قیاس آنست چاه و حوض و اگر تسلیم نماید بمتولی درین صورتها پس این تسلیم صحیح است زیراچه متولی نائب موقوف علیه است و فعل نائب مانند فعل منوب است
و اما در مسجد پس بعضی گفته اند بسبب تسلیم نمودن آن بمتولی تسلیم متحقق نمیشود زیراچه متولی در مسجد هیچ تدبیر نمیکند و بعضی گفته اند که تسلیم متحقق میشود زیراچه
در مسجد حاجت است که شخصے جاروب نماید در ان و دروازه آنرا بند نماید پس هرگاه تسلیم نماید مسجد را بمتولی صحیح خواهد بود تسلیم و بعضی گفته اند که مقبره نیز مانند مسجد است

لانه لا متولی له عرفا وقیل هی بمنزلة السقایة والخان ینقطع التسلیم الی المتولی لانه لو نصب المتولی یصح وان کان خلاف العادة ولو جعل داراً له بمکة سکنی لحاج بیت الله والمعتمرین او جعل داره فی غیر مکة سکنا للمساکین او جعلها فی ثغر من الثغور سکنی للغزاة والمرابطین او جعل غلة ارضه للغزاة فی سبیل الله تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیه فهو جائز ولا رجوع فیه لما بینا الا ان فی الغلة تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواه من سکنی الخان والاستقاء من البئر والسقایة وغیر ذلک یستوی فیه الغنی والفقیر والفارق هو العرف فی الفصلین فان اهل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفی غیرها التسویة بینهم وبین الاغنیاء ولان الحاجة تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف هذه الغلة لغناه والله اعلم بالصواب

زیرا که متولی نمی باشد برای غیر او در عرف و بعضی گفته اند که آن مانند سقایه و کاروان سرای است پس اگر تسلیم نماید مقبره را بمتولی صحیح خواهد بود تسلیم زیرا که نصب نمودن متولی برای آن صحیح است اگرچه مخالف عرف باشد **مسئله** ۷ اگر شخصی سرای خود را که در مکه است برای سکونت حاجیان یا برای سکونت عمره کنندگان مقرر کند یا سرای خود را که در غیر مکه است برای سکونت مسکینان و فقیران مقرر نماید یا سرای خود را که در سرحد است برای فرود آمدن غازیان و بستن ستوران آنها مقرر نماید یا حاصل زمین خود برای غازیان فی سبیل الله مقرر نماید و بدهد آن سرای را و زمین را بوالی که اقامت این امور تعلق دارد پس این جائز است و بعد از آن اگر شخص مذکور خواهد که رجوع نماید از آن صحیح نیست بنا بر وجهیکه سابق مذکور شد ولیکن اینقدر هست که حاصل زمین مذکور حلال است بفقرا نه باغنیا و آنچه سوای آنست چون فرود آمدن کاروان سرای و خوردن آب از حوض و سقایه در آن **فاس** پس در آن غنی و فقیر هر دو برابر اند و وجه فرق یکی این است که اهل عرف در صورت حاصل زمین اراده فقرا می نمایند و در غیر آن غنی و فقیر هر دو برابر می فهمند و دوم این است که بسوی فرود آمدن در سرای مذکور و خوردن آب از حوض و سقایه غنی و فقیر هر دو محتاج اند و بسوی صرف نمودن حاصل زمین غنی محتاج نیست بسبب غنای خود و فقیر محتاج است بآن والله اعلم بالصواب

بحمد الله که جلد دوم هدایه مع ترجمه فارسی باتمام رسید انشاء الله العزیز تاریخ وسنه اتمام با اختتام جلد رابع نگاشته خواهد شد

